শ্রবণায়াপি বহুভির্যো ন লভ্যঃ,
শৃণ্বন্তোঽপি বহবো যন্ন বিদ্যুঃ।
আশ্চর্য্যো বক্তা কুশলোঽস্য লব্ধা,
আশ্চর্য্যোজ্ঞাতা কুশলানুশিষ্টঃ॥ ইতি শ্রুতিঃ।

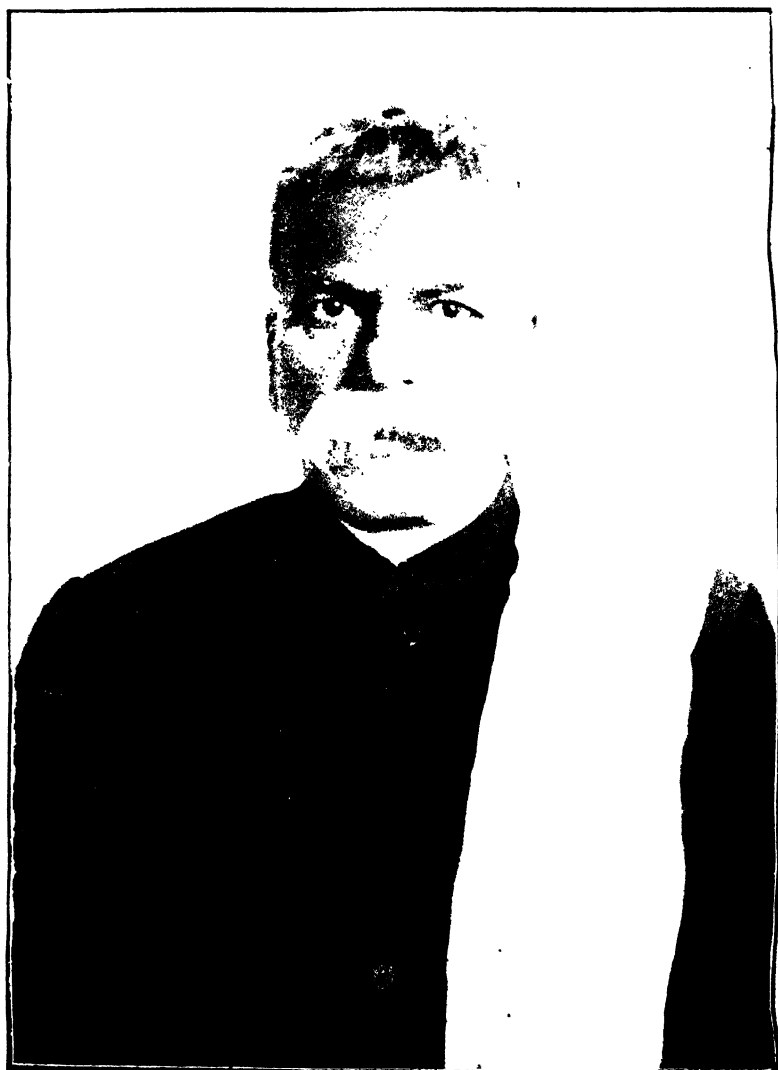
অর্থ—"যিনি শ্রবণেও বহু লোকের লভ্য নহেন অর্থাৎ যাঁহার শ্রবণ নিতান্ত দুষ্কর ও সকলের সাধ্যায়ত্ত নহে, শুনিলেও যাঁহাকে বহু লোকে জানিতে পারে না অর্থাৎ শ্রবণফল আত্মজ্ঞান সকলের পক্ষে সুলভ নহে, এই আত্মার বক্তা (উপদেষ্টা) আশ্চর্য্য এবং তাঁহাকে পায় বা লাভ করে, এরূপ লোকও আশ্চর্য্য (কদাচিৎ কোন ব্যক্তি)। অধিক কি বলিব, তাঁহাকে বুঝায় এমন আচার্য্যও আশ্চর্য্য (দুর্লভ) এবং তদ্বিষয়ক অপরোক্ষজ্ঞান লাভ করে এরূপ শিষ্য বা শ্রোতাও আশ্চর্য্য অর্থাৎ দুর্লভ।

প্রথম সংস্করণ।

কলিকাতা

৯৮।২ নং মেছুয়া[illegible] হিতাকর প্রেসে
শ্রীগোপা[illegible] মুদ্রিত ও প্রকাশিত

[illegible] । [illegible] ১৯১৬

চারি খণ্ডের মূল্য ৬৲ টাকা।

শ্রীকরালপ্রসন্ন মুখোপাধ্যায়

উৎসর্গ-পত্র।

পরম পূজনীয়া পরলোকগতা মাতা গোলোকমণি দেবীর

ও

পরমপূজ্যপাদ পিতা ৺প্রেমচাঁদ মুখোপাধ্যায় মহাশয়ের শ্রীচরণকমলে "তত্ত্বজ্ঞানামৃত" নামক গ্রন্থ ভক্তি-সহকারে অর্পণ করিলাম।

শ্রীকয়ালপ্রসন্ন মুখোপাধ্যায়

বিজ্ঞাপন।

এই পুস্তকখানি নির্ভুল করিতে আমি যথাসাধ্য চেষ্টা করিয়াছিলাম। নানা কারণে কৃতকার্য্য হইতে পারি নাই। প্রধান কারণ এই যে, শীঘ্র শীঘ্র প্রকাশ করিবার মানসে ইহার কাপি কলিকাতায় কয়েকটী প্রেসে ভাগ করিয়া দিয়াছিলাম, তাহাতে নানারূপ গোলযোগ ঘটিয়াছিল। আমি কানপুরে বাস করি, সুতরাং কলিকাতা হইতে প্রুফ আসিতে, তৎপরে সেই প্রুফ কলিকাতায় ফেরত দিতে বিলম্ব হওয়া অবশ্যম্ভাবী বিবেচনা করিয়া কেবল একটী মাত্র প্রুফ দেখিবার নিয়ম করিয়াছিলাম। তিন প্রেসের ৫ বা ৬ ফর্ম্মার প্রুফ একদিনে এক সঙ্গে কেবল একবার দেখিলে সমস্ত ভুল সংশোধিত হইতে পারে না।

যাহা হউক, পুস্তকের শেষে একটী শুদ্ধিপত্র প্রদত্ত হইয়াছে। যে সমুদায় শব্দ অশুদ্ধ থাকিলে অর্থের গোলযোগ ঘটিবার সম্ভাবনা ও যে সকল অশুদ্ধি দেখিতে গর্হিত, কেবল সেই গুলিই ইহাতে প্রদর্শিত হইয়াছে, অন্যান্য ছাপার ভুলগুলি প্রদর্শিত হয় নাই। পুস্তকপাঠের পূর্ব্বে পাঠক যদি উক্ত অশুদ্ধ শব্দ গুলি সংশোধিত করিয়া লন তাহা হইলে আশা করি আর গোলযোগের সম্ভাবনা থাকিবে না।

পুস্তক মুদ্রাঙ্কণ সম্বন্ধে দক্ষিণব্যাঁটরানিবাসী শ্রীযুক্ত দুর্গাদাসসিংহ মহাশয়, কলিকাতা নিবাসী অমৃতবাজার-পত্রিকার ম্যানেজার শ্রীযুক্ত দিননাথ রায় মহাশয় ও কালীঘাটনিবাসী শ্রীযুক্ত বসন্তকুমার ভট্টাচার্য্য কাব্যতীর্থ মহাশয় আমার অনেক সহায়তা করিযাছেন। শেষোক্ত মহোদয়ের উপর প্রথম খণ্ডের প্রুফ দেখিবারও ভার ছিল। এই ভার তিনি অতি আনন্দ ও পরিশ্রম সহকারে নির্ব্বাহিত করিয়া আমার যথেষ্ট উপকার করিয়াছেন। ইঁহাদের সকলের নিকট আমি কৃতজ্ঞতাপাশে আবদ্ধ আছি ও মনের সহিত তাঁহাদিগকে ধন্যবাদ প্রদান করিতেছি।

কানপুর, কার্ত্তিক, ১৩২৩
ইং নবেম্বর ১৯১৬।

গ্রন্থকার

সূচীপত্র।

প্রথম খণ্ড।

প্রথম পাদ।

(বিদ্যার ভেদবর্ণন পূর্ব্বক অষ্টাদশ ধর্ম্মপ্রস্থানের তথা ষট্‌ নাস্তিক দর্শনের সংক্ষিপ্ত বিবরণ)

দ্বিতীয় পাদ।

(বৃত্তির অষ্টবিধ প্রমাণাদির স্বরূপ নিরূপণ)

অনুমানপ্রমাণ বর্ণন ।

শাব্দপ্রমাণ নিরূপণ।

উপমানপ্রমাণ বর্ণন।

অর্থাপত্তি প্রমাণ নিরূপণ।

অনুপলব্ধিপ্রমাণ নিরূপণ।

সম্ভব প্রমাণ বর্ণন।

ঐতিহ্য প্রমাণ বর্ণন।

উপসংহার।

তৃতীয় পাদ।

(বৃত্তির কারণসামগ্রী, সংযোগ, তথা অপ্রমাবৃত্তির বিশেষ বিবরণ ও ভেদ, অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি আদির বিস্তৃত বর্ণন, ইত্যাদি)

বিষয় | পৃষ্ঠা

বিষয়	পৃষ্ঠা

চতুর্থ পাদ।

(বেদান্ত সিদ্ধান্তানুসারে অজ্ঞান, ঈশ্বর, মোক্ষ প্রভৃতির স্বরূপ নিরূপণ)

বিষয় | পৃষ্ঠা

তত্ত্বজ্ঞানামৃত।

হরিঃ ওঁ তৎসৎ ব্রহ্মণে নমঃ।

প্রথম খণ্ড।

প্রথম পাদ।

বিদ্যার ভেদ বর্ণন পূর্ব্বক অষ্টাদশ ধর্ম্মপ্রস্থানের তথা ষট্ নাস্তিক দর্শনের সংক্ষিপ্ত বিবরণ।

ভূমিকা।

মানব চরিত্র পর্য্যালোচনা করিলে বিদিত হইবে, অতীন্দ্রিয় ও অদৃশ্য বস্তুর জ্ঞান লাভার্থ অর্থাৎ অজ্ঞাত দুর্দ্দর্শ পরমাত্মতত্ত্ব নির্ণয়ার্থ মনুষ্যমাত্রেই শাস্ত্রীয় বচন অপেক্ষা তর্ক-পরিষ্কৃত সিদ্ধান্তের প্রতি অধিক আস্থা প্রদর্শন করিয়া থাকেন। অতি পুরাকাল হইতে তর্কের আদর চলিয়া আসিতেছে এবং ইহাই ন্যায় সাংখ্য প্রভৃতি যুক্তি-প্রধান শাস্ত্রসৃষ্টির একমাত্র কারণ। এ স্বভাব প্রকৃত পক্ষে নিন্দনীয় নহে, কিন্তু বিচার-দৃষ্টিতে কেবল মাত্র শাস্ত্র-নিরপেক্ষ স্বীয় বুদ্ধি-প্রভব যুক্তির উপর নির্ভর করিয়া তত্ত্বানুসন্ধানে প্রবৃত্ত হইলে কার্য্য সফল হয় না, প্রকৃত রহস্য অবগত হওয়া যায় না, কেন না, জগৎ-কারণ ঈশ্বর অত্যন্ত দুর্জ্ঞেয়, ইন্দ্রিয়াদির অতীত হওয়ায় প্রত্যক্ষের অগোচর, ও তৎকারণে সৃষ্ট্যাদি ব্যাপারে তাঁহার সম্বন্ধ অজ্ঞাত থাকায় অনুমানাদিরও অবিষয়। সুতরাং শুষ্ক তর্ক স্বতন্ত্র রূপে অতীন্দ্রিয় ও অচিন্তনীয় বস্তুর বোধ জন্মাইতে অসমর্থ। এদিকে শাস্ত্রানুকূল যুক্তি সদা অনুভবের সহায়, অভ্রান্ত অনুমানের উৎপাদক ও বিচার স্থলে তর্কের সুস্থিরতা ও সুপ্রতিষ্ঠিতত্তা সম্পাদন করতঃ সৎসিদ্ধান্ত লাভের একমাত্র উপায়। অতএব শাস্ত্রসাপেক্ষ তর্কের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানানুসন্ধানে প্রবৃত্ত হওয়া উচিত। এস্থলে সম্ভবতঃ অনেকে আশঙ্কা করিবেন শাস্ত্র কি? শাস্ত্রের স্বরূপ ও লক্ষণ কি? শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত সমুদয় যে অভ্রান্ত ও সত্য তদ্বিষয়ে প্রমাণ কি? ভূমণ্ডলে শত সহস্র শাস্ত্র প্রচলিত আছে, এই সকলের মধ্যে কোন্ গুলি প্রামাণিক ও কোনগুলি অপ্রামাণিক এ বিষয়ে স্থিরতা কি? এবং তৎপক্ষে

প্রমাণাপ্রমাণ বিষয়ে যুক্তিই বা কি? এরূপ ও এতাদৃশ আরও অনেক প্রকারের আক্ষেপ প্রকাশ করতঃ কুসংস্কারের বশে স্বস্ব শাস্ত্রের প্রতি সংশয়িত ও শ্রদ্ধা-রহিত হইয়া কোন কোন শ্রেণীর লোক ইহাও বলিয়া থাকেন যে, কেবল বিধি-নিষেধবোধক বাক্যরাশি দ্বারা শাস্ত্রগুলির অবয়ব গঠিত হওয়ায় এবং তাহাতে অণুমাত্র অনুভব ও যুক্তির লেশ না থাকায় শাস্ত্র মাত্রেই শ্রদ্ধা, বিশ্বাস ও আদরের সম্পূর্ণ অযোগ্য। সে যাহা হউক, এই সকল বিষয়ের বিচার স্থানান্তরে বিস্তৃতরূপে হইবে, কিন্তু এস্থলে ইহা বলা অন্যায্য হইবে না যে, উল্লিখিত আক্ষেপগুলি বেদবাহ্য মতান্তরীয় শাস্ত্র সম্বন্ধে সঙ্গত হয় হউক, কিন্তু বেদ-বোধিত তত্ত্বজ্ঞান সম্বন্ধে এই সকল কথা যে অত্যন্ত অমূলক ও অসার তাহাতে কিঞ্চিৎ মাত্র সংশয় নাই। কারণ, বেদ স্বয়ং শ্রবণের পর মননের (যুক্তি পূর্ব্বক চিন্তনের) বিধান করিয়া তর্কের আদর দেখাইয়াছেন। অপিচ, তত্ত্বজ্ঞান রহস্য সম্বন্ধে বেদের সমুদায় বচন তর্ক-পরিষ্কৃত ও যুক্তি-পরিপুষ্ট, তাহাতে এরূপ একটীও বচন নাই যাহা তর্ক যুক্ত্যাদি দ্বারা সিদ্ধ নহে। অধিক কি, বৈদিক-তাৎপর্য্য-নির্ণায়ক ষট্ লিঙ্গের মধ্যে "উপপত্তি" নামক একটী লিঙ্গ আছে, এই লিঙ্গটীর অর্থ ই "যুক্তি যোজনা"। এই মনন ও চিন্তনরূপ যুক্তি-যোজনাই বেদান্ত শ্রবণোৎপন্ন তত্ত্বজ্ঞানের দৃঢ়তা সম্পাদন করতঃ অপরোক্ষ সাক্ষাৎকারে পরিণত হয়। সুতরাং বেদ-বাক্যগুলিকে যুক্তিহীন বলিয়া উপেক্ষা করা অতি সাহস ভিন্ন অন্য কিছু নহে।

তর্কসম্বলিত বিচারদ্বারা পরমার্থতত্ত্বের জ্ঞান প্রদর্শন করা এই গ্রন্থের একমাত্র উদ্দেশ্য। ইহাতে শাস্ত্রীয় যুক্তি এরূপ ভাবে প্রকাশিত হইয়াছে, যদ্দ্বারা ইহা অনায়াসে প্রতিপন্ন হইতে পারিবে যে, হিন্দুদিগের বেদবোধিত তত্ত্বজ্ঞান-রহস্য ও উহার আনুষঙ্গিক অন্যান্য বিষয় সকল এমন অটল ও অকাট্য যুক্তি প্রমাণ বলে বিভূষিত যে তাহাতে দন্তস্ফুট করিতে গর্ব্বিত বৈজ্ঞানিক তার্কিকেরও ক্ষমতা নাই। এখানে গুরু সম্প্রদায় ব্যতীত কেবলমাত্র স্বীয় বুদ্ধি-বলে তর্কঘটিত পরামার্থ তত্ত্ব বোধ ভাষা গ্রন্থের দ্বারাও সম্ভব নহে, তথাপি স্থির ও সাবধান চিত্তে কঠিন বিষয়ের বারম্বার আবৃত্তি করিলে গুরু ব্যতিরেকেও কথঞ্চিৎ শাস্ত্রীয় সংস্কার সহজে উৎপন্ন হইতে পারে।

যে সময়ে বেদাদি শাস্ত্রের অধ্যয়ন অধ্যাপনাদি প্রবর্ত্তিত ছিল, সে সময়ে ধর্ম্মের অবস্থা এত ম্লান ছিল না, সনাতন হিন্দুধর্ম্মের প্রতি সর্ব্বসাধারণের

অটল শ্রদ্ধা ও বিশ্বাস ছিল। এক্ষণে শাস্ত্র-চর্চ্চা লুপ্তপ্রায় হওয়ায় সকল বিষয়েই পরিবর্ত্তন ঘটিয়াছে, কিন্তু শাস্ত্র-দর্শনের অসামর্থ্যে ধর্ম্মই বিশেষরূপে দারুণ সঙ্কটাপন্ন অবস্থায় নিপতিত। যে শাস্ত্রের মহীয়সী কীর্ত্তি, সূর্য্য-প্রকাশের ন্যায় তিমিরাচ্ছন্ন জগৎকে এককালে জ্ঞানোজ্জ্বলিত জ্যোতিঃতে আলোকিত করিয়া ছিল, দুর্ভাগ্যবশতঃ সেই শাস্ত্র পাশ্চত্য শিক্ষার প্রভাবে ও স্বীয় শাস্ত্রের অনভিজ্ঞতা নিবন্ধন বর্ত্তমান সমাজের অপসিদ্ধান্তে এক্ষণে ঘোর বিভীষিকাময়। দেশ কাল নিমিত্ত বশতঃ হিন্দু সমাজের কথিত প্রকার পরিণাম বিচিত্র নহে, কারণ, গ্রাসাচ্ছাদন মান সম্ভমাদি সমুদায় জীবন-ব্যাপার ইদানীং পাশ্চত্য-শিক্ষা ও সভ্যতার উপর নির্ভর করে। সময়াভাবে শাস্ত্র-শিক্ষার অবসর নাই, সামান্য অবকাশ থাকিলেও ইচ্ছা নাই এবং ইচ্ছা থাকিলেও প্রবল সংসার-চিন্তা প্রতিবন্ধক। এদিকে আবার শাস্ত্র অনন্ত, সংস্কৃত ভাষায় বিরচিত এবং সংস্কৃত গ্রন্থ সকলও বৃহৎ, সুতরাং নিয়মপূর্ব্বক শিক্ষা ব্যতীত শাস্ত্রের অধ্যয়ন সাধ্যায়ত্ত নহে। পক্ষান্তরে যাঁহারা, ইংরাজী শিক্ষার উপেক্ষা করিয়া স্বশাস্ত্রানুশীলনে কথঞ্চিৎ ব্যুৎপত্তি লাভ করিয়াছেন, তাঁহাদের অধিকাংশের পরিশ্রম বর্ত্তমান সমাজের ধর্ম্ম-শৈথিল্য এবং অন্যান্য কারণবশতঃ প্রায় পণ্ডশ্রম মাত্র। কেননা, সুচারুরূপে দৈনিক কাল-কর্ত্তন করাও তাঁহাদের পক্ষে সুকঠিন হইয়া পড়িয়াছে, মান সম্ভ্রম লাভ করা ত দূরের কথা। এই সকল কারণে স্বশাস্ত্রানভিজ্ঞতা-প্রভব তিমিরাচ্ছন্নতা ও পাশ্চাত্য শিক্ষার অস্ফুট আলোকোৎপন্ন অল্পজ্ঞতা এই দুএর মধ্যে পড়িয়া প্রতিষ্ঠিত বেদোক্ত ধর্ম্ম অন্তর্হিত-প্রায় হইয়াছে এবং সাধারণ জনগণ হিন্দুশাস্ত্রের প্রতি ঘোরতর অবিশ্বাসী হইয়া দাঁড়াইয়াছেন। উক্ত মন্দান্ধকারই যত অনর্থের মূল এবং বলা বাহুল্য বর্ত্তমান অহিন্দুভাবাপন্ন হিন্দুসমাজই তাহার ফল। ঘোর অন্ধকার বরং ভাল, আলো আঁধারে চলা দুষ্কর।

দুর্ভাগ্য ক্রমে বঙ্গ ভাষায় এমন কোন গ্রন্থ নাই যাহাতে জীবেশ্বর জগৎ-সম্বন্ধীয় সুতর্ক-ঘটিত বিচার আছে। হিন্দি ভাষায় এতাদৃশ কয়েক পুস্তক দৃষ্ট হয় কিন্তু বঙ্গভাষায় কথিত প্রকার পুস্তকের সম্পূর্ণ অভাব বলিলেও অত্যুক্তি হয় না। সত্য বটে, সময়ে সময়ে বিদ্যোৎসাহী মহোদয় ব্যক্তিগণ দ্বারা অতীব পরিশ্রম ও ব্যয় সহকারে সংস্কৃত গ্রন্থের বঙ্গানুবাদ লোকহিতার্থে সমাজে প্রকাশিত হইয়া থাকে এবং তজ্জন্য ধর্ম্ম-জিজ্ঞাসু মাত্রেই তাঁহাদের নিকট চির

কৃতজ্ঞতাপাশে সদাই আবদ্ধ. কিন্তু ঐ সকল গ্রন্থের সুগভীর মর্ম্ম প্রাধান্যরূপে ইতিহাসাদিচ্ছলে বা সামান্য সিদ্ধান্ত বাক্যে ব্যক্ত থাকায় এবং যুক্তি প্রমাণাদিবলে সুশোভিত না থাকায়, উহা উত্তম অধিকারী বা আস্তিক পুরুষের উপযোগী হইলেও তর্কপ্রিয় বা শাস্ত্রীয় সংস্কারহীন ব্যক্তিগণের উপযোগী নহে। এতদ্ভিন্ন আর আর ধর্ম্ম পুস্তক যাহা ইংরাজী বঙ্গাদি ভাষায় প্রতি বৎসর মুদ্রিত হইয়া প্রচারিত হইয়াছে বা হইতেছে সে সমস্ত শাস্ত্র-সংস্কারহীন বা অল্পশ্রুত ব্যক্তিগণ দ্বারা রচিত ও স্ব স্ব সাম্প্রদায়িক পক্ষপাতে দূষিত হওয়ায় সত্তর্ক ও সদ্যুক্তি রহিত ও অসার অসংলগ্ন বাক্যরাশি দ্বারা পূর্ণ, সুতরাং শিষ্টানুগৃহীত নহে এবং প্রকৃত ধর্ম্ম ও বিদ্যা-জিজ্ঞাসুগণের হৃদয়গ্রাহী নহে। অতএব জীবেশ্বর জগৎ সম্বন্ধে সুবিচার-সম্বলিত, যুক্তি পরিপুষ্ট ও সকল শাস্ত্রের সার-সংগ্রহরূপ একটী গ্রন্থ মুদ্রিত হইয়া প্রচারিত হইলে, অর্থাৎ তত্ত্ব-জ্ঞান-রহস্য সম্বন্ধে পুরাতন ঋষি মুন্যাদির তর্ক-ঘটিত সমুদায় সাম্প্রদায়িক সিদ্ধান্ত সরল বঙ্গভাষায় অনূদিত হইয়া একটি পুস্তাকাকারের প্রণীত হইলে উহা সম্ভবতঃ আস্তিক নাস্তিক উভয় শ্রেণীর তর্কপ্রিয় জিজ্ঞাসুর পক্ষে বিশেষ সন্তোষ-জনক হইতে পারে এবং সাধারণ জনগণের হিন্দুধর্ম্ম বিষয়ে যে অনভিজ্ঞতা তাহাও কিয়ৎ পরিমাণে বিদূরিত হইতে পারে। বঙ্গদেশের পুণ্য ভূমিতে এরূপ লোক অনেক আছেন যাঁহাদের সামান্য প্রযত্নে উল্লিখিত প্রকারের একটী গ্রন্থ প্রস্তুত হওয়া অসম্ভাবিত নহে। কিন্তু আক্ষেপের বিষয় এই যে, উক্ত মহৎ কার্য্যে অদ্যাবধি কেহ হস্তার্পণ করেন নাই। এ বিষয় অচিরাৎ যে কোন আশা আছে তাহাও দৃষ্ট হইতেছে না। সে যাহা,হউক যদ্যপি আমি বিদ্যাবুদ্ধি ও ধর্ম্ম সম্বন্ধীয় সমাজে অপরিচিত, তথাপি কতিপয় বন্ধুর অনুরোধে ও আগ্রহে উৎসাহিত হইয়া আপনার যৎসামান্য বিদ্যাবুদ্ধির উপর নির্ভর করতঃ উক্ত গুরুতর কার্য্যে র ভার গ্রহণে প্রবৃত্ত হইয়া এই শাস্ত্রীয় তর্ক-সম্বলিত প্রবন্ধ বঙ্গভাষায় লিখিয়া পাঠক হস্তে প্রদান করিতেছি। পাঠকগণ ভাষার পারিপাট্য বিচার না করিয়া সারগ্রাহী দৃষ্টিতে কেবল ভাবাংশ গ্রহণে লক্ষ্য রাখিয়া আলোচ্য বিষয়ের মর্ম্মগ্রাহী হইলে আমি আপনার পরিশ্রম সার্থক বিবেচনা করিব। কারণ, প্রতিপাদ্য বিষয়গুলি অতিশয় গম্ভীর, তাহাতে আবার শাস্ত্রান্তরের অতি সূক্ষ্ম কঠোর ও দুরূহ যুক্তি সকল যোজিত হওয়ায়, ভাষার প্রাঞ্জলতা রক্ষা করা অত্যন্ত দুষ্কর। আর এক কথা এই, যদিও যুক্তির

অবতারণা স্থলে কেবল ভাব প্রকাশের দিকে লক্ষ্য রাখা হইয়াছে, তবুও ইহা আশা করা যায় না যে, বিস্তৃত দার্শনিক কঠোর তর্কসংযুক্ত গ্রন্থ সাধারণের সুবোধগম্য হইতে পারে। দেখা যায়, যে সকল গ্রন্থের ভাব গ্রহণ করিতে বুদ্ধি সহসা সক্ষম নহে, সেই সকল গ্রন্থ "বাগাড়ম্বর, শব্দাড়ম্বর, মর্ম্মহীন, অসার, প্রলাপ বাক্য" প্রভৃতি কথাদ্বারা বিশেষিত হইয়া উপেক্ষিত হইয়া থাকে। এই উপেক্ষা প্রস্তাবিত প্রবন্ধ বিষয়েও অসম্ভব নহে, এবং ইহা আশঙ্কা করিয়াই পূর্ব্বে বলিয়াছি যে, সাবধানচিত্তে বারম্বার অধ্যয়ন করিলে কঠিন প্রসঙ্গও শনৈঃ শনৈঃ বুদ্ধ্যারূঢ় হইয়া থাকে।

প্রসঙ্গক্রমে ইহা বলা অনাবশ্যক হইবে না যে, এই গ্রন্থ কোন সাম্প্রদায়িক গ্রন্থ নহে। বেদব্যাস প্রভৃতি ঋষিগণের ব্যাখ্যানুসারে বেদের সিদ্ধান্তই প্রকৃতরূপে ইহাতে সন্নিবেশিত হইয়াছে। কোন বিশেষ সম্প্রদায়ের মত বা পক্ষ গ্রহণ করিয়া পক্ষ বিশেষের মণ্ডন বা খণ্ডন করা হয় নাই, কিন্তু পরস্পরের যুক্তি অবলম্বন করিয়া পক্ষপাতরহিতভাবে পরস্পরের মতের দূষণ ভূষণ প্রদর্শিত হইয়াছে। অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন দর্শনের ভিন্ন ভিন্ন যুক্তি প্রদর্শন পূর্ব্বক প্রত্যেক দর্শনের দোষগুণ সমান রূপে দেখান হইয়াছে। এই প্রকারে ভিন্ন ভিন্ন উপাসক মণ্ডলীর মত, তথা উপাসনার প্রকার, মুক্তির স্বরূপ, ও উহাদের অবান্তর ভেদ বর্ণিত হইয়াছে এবং প্রসঙ্গাগত দোষগুণেরও বিচার হইয়াছে। কথিত কারণে যদ্যপি বিভিন্ন মতের দোষগুণ পরীক্ষার অবসরে বেদান্ত-শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত এই গ্রন্থে যুক্তিসিদ্ধ বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে তথাপি বৈদিক-সিদ্ধান্তের যুক্তিসিদ্ধতা ও মুখ্যতা তর্কবলে নির্ণীত হইলে এবং উক্ত তর্কানুগৃহীত সিদ্ধান্ত বেদান্তানুকূল হইলে তাহার সাম্প্রদায়িকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না, হেতু এই যে, সম্প্রদায় মাত্রেই বেদ-মূলক এবং এক বেদই সকল সাম্প্রদায়িক সিদ্ধান্তের ভিত্তি। যে সকল সাম্প্রদায়িক শাস্ত্র বেদমূলক নহে সে সকল নাস্তিক আখ্যা প্রাপ্ত হইয়া হিন্দুধর্ম্মের বহির্ভূত বলিয়া পরিত্যাজ্য ও পরিত্যক্ত হয়। সুতরাং বেদপ্রতিকূল অপসিদ্ধান্ত সকল তর্ক অনুভবাদি বলে নিরাকৃত হইলে তথা তদ্বাধক সিদ্ধান্তের বেদানুকূলতা প্রমাণগৃহীত বলিয়া স্বীকৃত হইলে তদ্বিষয়ে সাম্প্রদায়িকত্ব শঙ্কা হইতে পারেনা। আমি নিজে বেদান্তমতের পক্ষপাতী এবং উক্ত মতের পক্ষপাতী হইয়াও বেদান্তশাস্ত্রের সম্ভাবিত দোষের উদ্ঘাটনে আপনার যোগ্যতানুসারে

অল্পমাত্রও ত্রুটি করি নাই অতএব ঋষ্যাদি ব্যাখ্যানুসারে বেদাভিমত সিদ্ধান্ত পাঠকগণ সমীপে অপক্ষপাতে প্রদান করায় উক্ত সিদ্ধান্তবোধক গ্রন্থ বেদান্তানুমোদিত হইলেও উহাকে পাক্ষিক বা সাম্প্রদায়িক গ্রন্থ বলা যাইতে পারে না।

সর্ব্বশেষে আর একটী প্রসঙ্গপ্রাপ্ত বক্তব্য বিষয় এই যে, প্রস্তাবিত বিষয়ের অধিকাংশ অবয়ব সংস্কৃত ও হিন্দি গ্রন্থের অনুবাদদ্বারা ও যে সকল গ্রন্থের বঙ্গানুবাদ আছে তৎসকলের যথোযোগ্য উদ্ধৃত অংশের দ্বারা পূর্ণ। অধিক কি, ইহাতে শ্রীযুক্ত কালীবর বেদান্তবাগীশকৃত বেদান্তভাষ্যের বঙ্গানুবাদের অনেকগুলি অংশ উদ্ধৃত হইয়াছে। এইরূপে শ্রীযুক্ত পূর্ণচন্দ্র বেদান্তচুঞ্চুকৃত যোগ ও সাংখ্য কৌমুদীর বঙ্গানুবাদ অনেক স্থলে সন্নিবেশিত হইয়াছে। যোগ বেদান্তাদি দর্শনের বঙ্গভাষায় অনুবাদ থাকায় তৎসকলের যোজনা এই গ্রন্থে যদ্যপি অনাবশ্যক বিবেচিত হইতে পারে, তথাপি পাঠ-সৌকর্য্যার্থ আলোচ্য বিষয়ের অবয়বের পূর্ণতা বিধায় তাহাতে উক্ত প্রকার যোজনা দ্বারা কোন দোষের আপত্তি হইতে পারে না। আর এক কথা এই, সংস্কৃত পুস্তক ও আচার্য্যের নাম এই গ্রন্থ প্রত্যেক বিষয়ের নিরূপণে দেওয়া হইয়াছে, সন্দেহস্থলে পাঠক স্বয়ং মূল (সংস্কৃত) পুস্তক দেখিয়া সন্দেহ ভঞ্জন করিতে পারেন।

গ্রন্থকার।

অনুবন্ধ।

প্রাচীন প্রথানুসারে প্রত্যেক প্রবন্ধে বিষয়াদির অনুবন্ধ থাকা আবশ্যক। বিষয়, সম্বন্ধ, প্রয়োজন ও অধিকারী এই চারিটীর নাম "অনুবন্ধ"। গ্রন্থে যে সমস্ত পদার্থের বর্ণনা থাকে তাহা "বিষয়"। পাঠে যে ফল লাভ হয় তাহাকে "প্রয়োজন" বলে। গ্রন্থের সহিত বিষয়ের প্রতিপাদ্য-প্রতিপাদক "সম্বন্ধ," বিষয় প্রতিপাদ্য, গ্রন্থ প্রতিপাদক। গ্রন্থ পাঠে যে প্রয়োজন সিদ্ধ হয়, উক্ত প্রয়োজন-কামীকে "অধিকারী" বলে। অধিকারী আর ফলের প্রাপ্য-প্রাপকভাব "সম্বন্ধ"। অধিকারী আর বিচারের কর্ত্তৃ-কর্ত্তব্যভাব "সম্বন্ধ"। গ্রন্থ আর জ্ঞানের জন্য-জনকভাব "সম্বন্ধ" ইত্যাদি প্রকার অনেক সম্বন্ধ আছে। পুরাতন শাস্ত্র গ্রন্থাবলিতে অনুবন্ধ উল্লেখের রীতি প্রায় সর্ব্বত্র দৃষ্ট হয়, কিন্তু নবীন গ্রন্থে উল্লিখিত প্রথা অনুকরণের নিয়ম নাই। আধুনিক গ্রন্থকারেরা অনুবন্ধের বিবরণ অনাবশ্যক বিবেচনা করেন, করিলেও প্রকৃতপক্ষে অনুবন্ধরহিত গ্রন্থ বা গ্রন্থের রচনা সম্ভব নহে। বিষয়, সম্বন্ধ, প্রয়োজন ও অধিকারী, এই চারিটী পদার্থ প্রত্যেক গ্রন্থেই আছে, না থাকিলে গ্রন্থের রচনা উদ্দেশ্যহীন হইয়া পড়ে। কথিত কারণে আধুনিক গ্রন্থ সকলও "অনুবন্ধ" ছাড়া নহে. কেবল তৎসমুদয়ে অনুবন্ধের বর্ণনা নাই এইমাত্র প্রভেদ। সে যাহা হউক, প্রাচীন মার্গহইতে বিচ্যুতি দোষের নিবারণ অভিপ্রায়ে এই প্রবন্ধে বিষয়াদি চতুষ্টয়ের বর্ণনা আরম্ভ করা যাইতেছে।

তর্কঘটীত ঈশ্বর জীব ও জগৎ সম্বন্ধীয় বিচার এই গ্রন্থের "বিষয়" অর্থাৎ প্রাচীন দার্শনিক আচার্য্যদিগের যুক্তিসম্বলিত তত্ত্বজ্ঞান রহস্য যাহা শাস্ত্রের অধ্যয়ন অধ্যাপনাদির লুপ্ততা বা অভাববশতঃ সাধারণের পক্ষে দুরূহ হইয়া পড়িয়াছে তাহাই ইহার প্রতিপাদ্য বিষয়। প্রতিপাদ্য-প্রতিপাদকতা সম্বন্ধ গ্রন্থের বিষয়ের সহিত স্পষ্ট।

অশেষ দুঃখের নিবৃত্তি ও পরমানন্দের প্রাপ্তি বিষয়ক তত্ত্বজ্ঞানলাভের ইচ্ছা, তৎসাধনের উপায়, প্রাচীন আচার্য্যগণের মুক্তি সম্বন্ধে অভিপ্রায়, ইত্যাদি সকল বিষয় অবগত হওয়া এই গ্রন্থের "প্রয়োজন"। উক্ত প্রকার প্রয়োজনার্থীই "অধিকারী"। এস্থলে বিষয়, প্রয়োজন ও অধিকারী সম্বন্ধে দুই একটী কথা বলা আবশ্যক।

বিষয় সম্বন্ধে আস্তিকের ন্যায় নাস্তিকগণও (অর্থাৎ আস্তিক নাস্তিক উভয় শ্রেণীস্থ জনগণও) জীবেশ্বর জগৎ বিষয়ক বিচার সম্বন্ধে উদাসীন নহেন, প্রত্যুত উল্লিখিত বিষয়ের নিরূপণে উভয় শ্রেণীস্থ লোকের সমান

জিজ্ঞাসা আছে। সুতরাং গ্রন্থের "বিষয়" উভয় পক্ষে নিষ্ফল নহে ও গ্রন্থের আরম্ভও ব্যর্থ নহে।

প্রয়োজন সম্বন্ধে এস্থলে এইমাত্র বলা উচিত যে, দুঃখ নিবৃত্তিরূপ প্রয়োজনসিদ্ধি দৃষ্ট উপায়ের দ্বারা সম্ভব নহে। প্রাণিমাত্রেরই আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক এই দুঃখত্রয়ের সহিত সম্বন্ধ আছে; ইহার নামান্তর ত্রিতাপ। দুঃখকে অনিষ্ট বলিয়া সকলের জ্ঞান আছে। দৃষ্ট উপায়দ্বারা দুঃখ-নিবৃত্তি হইলেও পুনর্ব্বার উৎপন্ন হয়। তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা দুঃখ-নিবৃত্তি হইলে পুনর্ব্বার উৎপত্তির সম্ভাবনা নাই। তত্ত্বজ্ঞান কি? তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা কিরূপে অশেষ দুঃখের নিবৃত্তি হয়, ইহা জানা আবশ্যক। মুক্তি তথা তত্ত্বজ্ঞানের স্বরূপ বা লক্ষণ নিরূপণে দার্শনিক পণ্ডিতগণের মধ্যে মতের ভেদ আছে কিন্তু তত্ত্বজ্ঞান যে মুক্তির একমাত্র উপায়, এবিষয়ে সকলেই একমত। উক্ত দুঃখত্রয়ের বিবরণ এইঃ—আধ্যাত্মিক-দুঃখ (শরীর, ইন্দ্রিয়, অন্তঃকরণ প্রভৃতিকে আত্মা বলা অর্থাৎ এই সকলে অহংত্ব মমত্বভাব থাকা এবং এই সমস্ত জনিত যে দুঃখ অর্থাৎ ইহা সকলেতে আত্মাভিমান করা যে দুঃখ তাহার নাম আধ্যাত্মিক) দুই প্রকার—শারীর ও মানস। বাত, পিত্ত ও শ্লেষ্মা এই ত্রিবিধ ধাতুর বৈষম্যবশতঃ শারীর দুঃখ জন্মে। কাম (ভোগেচ্ছা লালসা) ক্রোধ, লোভ, মোহ, ভয়, ঈর্ষা, বিষণ্ণতা, ও বিষয় বিশেষের অপ্রাপ্তিবশতঃ মানসদুঃখ জন্মে। উক্ত সমস্তই আন্তর অর্থাৎ শরীরের অন্তর্ভূত পদার্থ দ্বারা উৎপন্ন হয় বলিয়া উহাকে আধ্যাত্মিক-দুঃখ বলে। বাহ্য (শরীরাদির বহির্ভূত) পদার্থদ্বারা দুই প্রকার দুঃখ হইয়া থাকে যথা—"আধিভৌতিক" ও "আধিদৈবিক"। ইহার মধ্যে আধিভৌতিক দুঃখ মনুষ্য, পশু, পক্ষী, সরীসৃপ (কেকলাস) ও স্থাবর (স্থিতিশীল ভূমি পর্ব্বতাদি) জন্য হইয়া থাকে। আধিদৈবিক দুঃখ যক্ষ, রাক্ষস, বিনায়ক (যাহারা বিঘ্ন করে) ও শনি প্রভৃতি গ্রহের আবেশ অর্থাৎ দৃষ্টি (অধিষ্ঠান) বশতঃ হইয়া থাকে।

যদি বল, উক্ত ত্রিবিধ দুঃখ দৃষ্ট উপায়ে সহজে দূর হইতে পারে। "শারীর"-দুঃখ প্রতিকারের নিমিত্ত বৈদ্যগণ কর্ত্তৃক উপদিষ্ট শত সহস্র (ঔষধ) বর্ত্তমান আছে। "মানস" দুঃখ নিবারণের নিমিত্ত মনোরম স্ত্রী, পান, ভোজন, বিলেপন, বস্ত্র অলঙ্কার প্রভৃতি অনায়াস লভ্য (তত্ত্বজ্ঞান লাভ অপেক্ষা) বিবিধ ভোগ্য

পদার্থ আছে। এইরূপ "আধিভৌতিক" দুঃখ নিবারণের নিমিত্ত সহজসাধ্য নীতিশাস্ত্র পাঠ, নির্ব্বাদস্থানে বসতি প্রভৃতি বিবিধ উপায় আছে। এই প্রকার সহজলভ্য মণি মন্ত্র ও ঔষধাদি ব্যবহার করিলে "আধিদৈবিক" দুঃখ দুর হইতে পারে। ইহার প্রত্যুত্তরে বলা যায় যে কথিত আশঙ্কা হইতে পারে না, কারণ দৃষ্ট উপায়ের দ্বারা একান্ত ও অত্যন্তভাবে দুঃখ নিবৃত্তি হয় না। একান্ত শব্দের অর্থ, দুঃখ নিবৃত্তি অবশ্যই হওয়া। অত্যন্ত শব্দে, নিবৃত্ত দুঃখের পুনর্ব্বার উৎপত্তি না হওয়া। যথা নিয়মে রসায়নাদি, স্ত্রী-নীতিশাস্ত্রের অনুশীলন ও মণি মন্ত্রাদির ব্যবহার করিলেও পূর্ব্বোক্ত আধ্যাত্মিকাদি দুঃখের নিবৃত্তি দেখা যায় না। সুতরাং দৃষ্ট উপায় দ্বারা দুঃখের নিবৃত্তি হইলেও পুনর্ব্বার জন্মিয়া থাকে, আর কখনও হইবে না, এভাবে নিবৃত্তি না হওয়ার সম্ভাবনা আছে। অতএব দৃষ্ট উপায় অল্পায়াসসাধ্য হইলেও উহাদ্বারা একান্ত ও অত্যন্ত রূপে দুঃখ নিবৃত্ত হয় না। পঞ্চক্লেশ (পাতঞ্জল মতে) ও একবিংশতি দুঃখ (ন্যায় বৈশেষিক মতে প্রদর্শিত ত্রিতাপেরই অন্তর্গত। এই সকলের বিস্তারিত বিবরণ পরে বল যাইবে। কথিতোক্ত কারণে "প্রয়োজন" সম্বন্ধীয় তত্ত্বজ্ঞান জিজ্ঞাসা ব্যর্থ ন হওয়ায় গ্রন্থের আরম্ভ নিরর্থক হইল না।

অধিকারী সম্বন্ধে শাস্ত্রসঙ্গত সাধন চতুষ্টয় (অর্থাৎ বিবেক, বৈরাগ্য, সাধন ষট্‌সম্পত্তি ও মুমুক্ষুতা) সম্পন্ন ব্যক্তিই তত্ত্বজ্ঞানের যথার্থ "অধিকারী", কিন্তু বর্ত্তমান সময়ে এই শাস্ত্রীয় লক্ষণ সংযুক্ত অধিকারী পুরুষ আছেন কি না সন্দেহ থাকিলেও তাঁহাদের জিজ্ঞাসার অন্য উপায় অনেক আছে। অতএব এই গ্রন্থে সম্বন্ধে অধিকারীর অন্য প্রকার লক্ষণ করা যাইতেছে। শাস্ত্রে আছে, লোকমাত্রে চারিভাগে বিভক্ত যথা, "পামর" "বিষয়ী" "মুমুক্ষু" ও "মুক্ত"। শাস্ত্রসংস্কা হীন, নিষিদ্ধাদি ধর্ম্মে রত, ভোগাসক্ত পুরুষ "পামর" বলিয়া উক্ত হয়। শাস্ত্রানুসা বিষয়ভোগে আসক্ত সকামী পুরুষ (কামনা সহিত ক্রিয়ার কর্ত্তা) "বিষয়ী" না প্রসিদ্ধ। বিবেকী সত্যাসত্য বস্তুর বিচারে নিপুণ মুক্তির তীব্র ইচ্ছাবান্ পুর "মুমুক্ষু" বলিয়া প্রখ্যাত। কর্ত্তব্য-রহিত কৃতকৃত্য পুরুষ "মুক্ত" শব্দের বাচ কথিত চারি প্রকার লোকের মধ্যে প্রথম ও চতুর্থ শ্রেণীস্থ পুরুষগণের অধিকার সম্ভব নহে। কারণ "মুক্ত" কর্ত্তব্য রহিত ও সাধনাতীত এবং "পামর" উপদেশে অনধিকারী। দ্বিতীয় শ্রেণীস্থ জনগণের মধ্যে কদাচিৎ কেহ কেহ সংসার ক ছিদ্র হইতে অবসর প্রাপ্তিপূর্ব্বক পরমার্থ তত্ত্বের অবগতির নিমিত্ত সমুৎসুক হই থাকেন। এই শ্রেণী ও তৃতীয় শ্রেণীস্থ জনগণ এই গ্রন্থ সম্বন্ধে অধিকারী বলি

উক্ত হইতে পারে। এই দুই প্রকারে বিভক্ত ব্যক্তিদিগকে পুনরায় তিন প্রকারে বিভাগ করা যাইতে পারে! যথা—"শাস্ত্রপ্রিয়", "শুষ্ক তর্কপ্রিয়" ও "শাস্ত্র তর্ক উভয় প্রিয়।" কেবল শাস্ত্রপ্রিয় লোক অতি বিরল। পাশ্চাত্য সভ্যতার প্রভাবে অধিকাংশ লোক বর্ত্তমান সময়ে শুষ্কতর্ক প্রিয় হইয়াছেন, হইলেও "শাস্ত্র ও তর্ক উভয় প্রিয়" এরূপ লোকও তন্মধ্যে আছেন। বলা বাহুল্য এই সকল ব্যক্তিগণই এই প্রবন্ধের মুখ্য "অধিকারী"। অতএব অদৃষ্ট উপায় (শাস্ত্রগম্য তত্ত্বজ্ঞান) বিষয়ে, প্রদর্শিত প্রকার অধিকারীর অভাব না থাকায়, জিজ্ঞাসা ব্যর্থ হইল না, এবং গ্রন্থেরও আরম্ভ সার্থক হইল।

বিদ্যার ভেদ বর্ণন।

অনন্ত শাস্ত্রং বহু-বেদিতব্যং, স্বল্পশ্চ কালো বহবশ্চ বিঘ্নাঃ
যৎসারভূতং তদুপাসিতব্যং, হংসো যথা ক্ষীরমিবাম্বুমিশ্রং

এই স্মৃত্যুক্ত শ্লোকের নিদর্শন দেখুন। বিদ্যার প্রধানতঃ ভেদ দ্বাত্রিংশৎ প্রকার (কেহ কেহ ইহার অধিক সংখ্যাও বলেন) যথা—

চারি বেদ—ঋক্, যজুঃ, সাম ও অথর্ব্ব।

চতুর্ব্বেদের চারি উপবেদ—আয়ুর্ব্বেদ, ধনুর্ব্বেদ, গন্ধর্ব্ববেদ ও অর্থবেদ।

ছয় বেদাঙ্গ—শিক্ষা, কল্প, ব্যাকরণ, নিরুক্ত, জ্যোতিষ ও পিঙ্গল।

এই চতুর্দ্দশ ও নিম্নোক্ত অষ্টাদশ যথা—

১। মীমাংসা, ২। ন্যায়, ৩। সাংখ্য, ৪। বেদান্ত, ৫। যোগ, ৬। ইতিহাস, ৭। পুরাণ, ৮। স্মৃতি, ৯। নাস্তিকমত, ১০। নীতিশাস্ত্র, ১১। কামশাস্ত্র, ১২। শিল্পশাস্ত্র, ১৩। অলঙ্কার শাস্ত্র, ১৪। কাব্য, ১৫। দেশভাষা, ১৬। অবসরোক্তি (শাস্ত্রীয় সঙ্কেত ইত্যাদি), ১৭। যাবন মত, ১৮। দেশাদি প্রচলিত ধর্ম্ম।

অষ্টাদশ ধর্ম্মপ্রস্থানের সংক্ষিপ্ত বিবরণ।

প্রদর্শিত বিদ্যার অন্তর্গত অষ্টাদশধর্ম্ম প্রস্থানের ভেদ এই—

চার বেদ—চার উপবেদ—ষট্ বেদাঙ্গ—পুরাণ,—ন্যায়—মীমাংসা ও ধর্ম্ম-শাস্ত্র। উল্লিখিত অষ্টাদশ ধর্ম্ম প্রস্থানের সংক্ষিপ্ত ও স্থূল বিবরণ বলা যাইতেছে। তথাহি—

বেদ চতুষ্টয়—কোন পুরুষকৃত নহে। উহা কে রচনা করিয়াছে তাহা জানা যায় না; এই কারণে অপৌরুষের ও অনাদি বলিয়া প্রসিদ্ধ। অপৌরুষেয় শব্দের অর্থ পুরুষ কৃত নহে। অথবা ঈশ্বররূপী পুরুষ দ্বারা সৃষ্ট বলিয়া বেদকে পৌরুষেয়ও বলা যাইতে পারে। শাস্ত্রে আছে, সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরের সংকল্প মাত্রেই শ্বাসের ন্যায় অনায়াসে বেদের উৎপত্তি হইয়াছে। অনাদি শব্দের অর্থ আদি রহিত। অনন্ত অতীত কালের পূর্ব্ব পূর্ব্ব কল্প হইতে উত্তর উত্তর কল্পে একই ভাবে (অর্থাৎ পূর্ব্ব পূর্ব্ব সর্গের যেরূপ আনুপূর্ব্বী ছিল, তদ্রূপ পর পর সর্গেরও আনুপূর্ব্বী হইয়া থাকে)

বেদ প্রাপ্ত বা আবির্ভূত হইয়া আসিতেছে এবং অনন্ত ভবিষ্যৎ কালেও উক্ত প্রকারে প্রত্যেক সৃষ্টির প্রারম্ভে আবির্ভূত হইতে থাকিবেক। সুতরাং বেদের প্রবাহ অনবচ্ছিন্ন এবং উহা ভ্রম প্রমাদ (অনবধানতা), বিপ্রলিপ্সা (প্রতারণা) ও ইন্দ্রিয় দোষাদি (অন্ধত্বাদি) রহিত হওয়ায় প্রামাণিক ও যথার্থ বাক্য। গুরুর পাঠের পশ্চাতে শুনা যায় বলিয়া বেদের নাম অনুশ্রব (শ্রুতি) অর্থাৎ বেদ কেবল শ্রুতই হইয়া থাকে। বেদের অন্য নাম "প্রত্যক্ষ"। অপর শাস্ত্র সকল বেদমূলক হওয়ায় স্মৃতি (স্মরণ) বলিয়া প্রসিদ্ধ। বেদ স্মরণ করিয়াই স্মৃত্যাদি শাস্ত্র রচিত হইয়াছে। *স্মৃত্যাদি শাস্ত্রের অন্য নাম "অনুমান"*।

দ্বাপর যুগের শেষ ভাগে ভগবান্ ব্যাস সমুদায় বেদরাশি ঋক্, যজুঃ সাম, অথর্ব্ব, এই চারি ভাগে বিভক্ত করিয়া জগতে প্রচার করিয়াছেন। প্রত্যেক বেদই কর্ম্ম, উপাসনা, ও জ্ঞান এতন্নামক কাণ্ডত্রয়ে বিভূষিত। বেদ মাত্রই দ্বিবিধ, মন্ত্রাত্মক ও ব্রাহ্মণাত্মক। পরিমিত অক্ষর বিশিষ্ট বেদের বাক্য "মন্ত্র" বলিয়া প্রসিদ্ধ অর্থাৎ সূত্র-ভূত বা শ্লোকাত্মক বেদের নাম "মন্ত্রাত্মক"। অপরিমিত অক্ষর বিশিষ্ট বেদের বাক্যকে "ব্রাহ্মণ" বলা যায় অর্থাৎ ব্যাখ্যাত্মক বেদের নাম "ব্রাহ্মণাত্মক"। মন্ত্র যাহা বলে, ব্রাহ্মণ তাহার অর্থ বা তাৎপর্য্য বিস্তার করে, মন্ত্রের বা ব্রাহ্মণের অর্থ বা প্রতিপাদ্য অভিন্ন।

১। উক্ত বেদ চতুষ্টয়ের মধ্যে যে সকল মন্ত্র এক পাদ বা অর্দ্ধরূপে পরিপঠিত হয় ও যে সকল মন্ত্র হোতৃ-বিহিত কার্য্যের উপযোগী, তাহাই "ঋগ্বেদের মন্ত্র ভাগ" এবং তৎসমুদায়ের ভাবোদ্দেশ্য-প্রকাশক বেদাংশই "ঋগ্বেদের ব্রাহ্মণ ভাগ"।

২। প্রশ্লিষ্ট ভাবে পঠিত, ছন্দোগান বর্জ্জিত, অধ্বর্য্য কর্ম্ম সম্পাদক মন্ত্র ও তদুপযোগী ব্রাহ্মণ "যজুর্ব্বেদ" নামে প্রখ্যাত।

৩। গেয় মন্ত্র ও তদুপযোগী ব্রাহ্মণ "সামবেদ" পদবাচ্য।

৪। উপাস্য ও উপাসনাত্মক মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ "অথর্ব্ববেদ" নামে প্রসিদ্ধ।

উপনিষদ— { বেদের উত্তমাঙ্গ (মস্তক) বা তত্ত্বজ্ঞানরহস্য অংশ } — সংখ্যা—১০৮—কিন্তু তন্মধ্যে নিম্নোক্ত ১০ উপনিষদ্ প্রসিদ্ধ। কারণ, উক্ত দশ উপনিষদ্ সূত্রে ও ভাষ্যে বিচারিত হইয়াছে। এই দশের নাম যথা,——ঈশ, কেন, কঠ, প্রশ্ন, মাণ্ডুক্য, মণ্ডুক, তৈত্তরীয়, ঐতরেয়, ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক।

প্রদর্শিত ৪ বেদের চারিটি মহাবাক্য আছে। বেদান্তমতে জীব ব্রহ্মের ঐক্য

প্রতিপাদনে তাহাদের তাৎপর্য্য। মতান্তরে উক্ত বাক্যগুলি অর্থবাদ অর্থাৎ—স্বাক্ষরে তাৎপর্য্য রহিত "অগ্নির্ম্মাণবকঃ" ইত্যাদি বাক্যের ন্যায় সাদৃশ্যপর। উক্ত মহাবাক্য গুলির বিবরণ এই।—

ঋগ্বেদীয় ঐতরেয় উপনিষদন্তর্গত——"প্রজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম"।
যজুর্ব্বেদীয় বৃহদারণ্যক উপনিষদ্স্থিত——"অহং ব্রহ্মাস্মি"।
সামবেদীয় ছান্দোগ্য উপনিষদ্গত——"তত্ত্বমসি"।
এবং অথর্ব্ব বেদোক্ত——"অয়মাত্মা ব্রহ্ম"।

উপবেদ চতুষ্টয়—আয়ুর্ব্বেদ (ঋক্ বেদের উপবেদ)। ইহার কর্ত্তা ব্রহ্মা, প্রজাপতি, অশ্বিনী কুমার, ধন্বন্তরি, প্রভৃতি দেবগণ ও ঋষিগণ। চরক বাগভট্টাদি চিকিৎসা শাস্ত্র আয়ুর্ব্বেদের অন্তর্ভূত এবং বাৎসায়ন কৃত কামশাস্ত্রও আয়ুর্ব্বেদের অন্তর্গত। বাজীকরণ স্তম্ভনাদি কামশাস্ত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়। চরক শাস্ত্রেও স্তম্ভনাদি প্রতিপাদিত হইয়াছে।

"ধনুর্ব্বেদ" যজুর্ব্বেদের উপবেদ। ইহা বিশ্বামিত্র দ্বারা প্রকাশিত ইহাতে আয়ুধ নিরূপণ হইয়াছে। আয়ুধ চারি প্রকারে বিভক্ত যথা ১। মুক্ত, ২। অমুক্ত, ৩। মুক্তামুক্ত, ৪। যন্ত্রমুক্ত। চক্রাদি হস্ত হইতে চালিত হয় বলিয়া "মুক্ত"। খড়্গাদি "অমুক্ত"। বল্লম আদি "মুক্তামুক্ত"। বাণাদি "যন্ত্রমুক্ত" মুক্তায়ুধ "অস্ত্র" এবং "অমুক্তায়ুধ "শস্ত্র" বলিয়া প্রসিদ্ধ। বর্ণিত চারি প্রকার আয়ুধের মন্ত্র দেবতা যথা—ব্রহ্মা, বিষ্ণু, প্রজাপতি, পশুপতি, অগ্নি, বরুণ প্রভৃতি দেবগণ ক্ষত্রিয় রাক্ষসাদি, আয়ুধের অধিকারী। এই অধিকারী চারি ভাগে বিভক্ত যথা "পদাতিক" "রথারূঢ়" "অশ্বারূঢ়" ও "গজারূঢ়"। যুদ্ধে শকুনি পক্ষী দর্শন মঙ্গল ইত্যাদি বিষয় ধনুর্ব্বেদ শাস্ত্রের প্রথম পাদে প্রতিপাদিত হইয়াছে। আচার্য্যের লক্ষণ ও আচার্য্যের দ্বারা শস্ত্র গ্রহণের রীতি ইত্যাদি বিষয় দ্বিতীয় পাদে উক্ত হইয়াছে। তৃতীয় পাদে গুরু সম্প্রদায় হইতে শস্ত্রের অভ্যাস, তথা দেবতা সিদ্ধি, মন্ত্র সিদ্ধি ও ইহাদের প্রকার—এই সকল বিষয় বর্ণিত আছে। সিদ্ধ মন্ত্রের প্রয়োগাদি প্রণালী চতুর্থ পাদে কথিত আছে। বিশ্বামিত্র এই বিদ্যা, ব্রহ্মা প্রজাপতি প্রভৃতি দেবগণ হইতে প্রাপ্ত হইয়া জগতে প্রকাশ করেন। তিনি ধনুর্ব্বেদ গ্রন্থের রচয়িতা নহেন কেবল প্রকাশক।

"গান্ধর্ব্ববেদ" (সামবেদের উপবেদ)। ভরত হইতে এই শাস্ত্র প্রকাশিত হইয়াছে। রাগ, রাগিণী, স্বরতাল সম্বলিত গীত, নৃত্য, বাদ্যাদি ইহার প্রতিপাদ্য

বিষয়। ইহাতে দেব আরাধনা, নির্ব্বিকল্প সমাধির সাধন, তাহাদের প্রকার—এই সকল বিষয় নিরূপিত আছে।

"অর্থবেদ" (অথর্ব্ববেদের উপবেদ)। নীতিশাস্ত্র, অর্থশাস্ত্র, শিল্প শাস্ত্র ইত্যাদি ধন প্রাপ্তির উপায় বোধক সমুদায় শাস্ত্র এই উপবেদের অন্তর্গত।

বেদ চতুষ্টয়ের ষড়াঙ্গ—"শিক্ষা"—ইহার কর্ত্তা পাণিনি। বেদের শব্দ মধ্যে অক্ষরের স্থান জ্ঞান, উদাত্ত, অনুদাত্ত, স্বরিৎজ্ঞান, এই সকল শিক্ষা শাস্ত্রের দ্বারায় বোধ হয়। অর্থাৎ স্বর, কাল, স্থান, এবং প্রযত্ন ভেদে বর্ণপাঠের নিয়ম যে শাস্ত্র হইতে শিক্ষা প্রাপ্ত হওয়া যায় তাহাই "শিক্ষা"। বেদ ব্যাখ্যারূপ যে অনেক প্রতিশাখা নাম গ্রন্থ আছে সে সকলও ইহার অন্তর্ভূত।

"কল্প"—বেদবোধক কর্ম্মানুষ্ঠানের রীতি, যজ্ঞ কর্ত্তা ব্রাহ্মণ ঋত্বিকদিগের ভিন্ন ভিন্ন কর্ম্ম ও কর্ম্মের প্রকার যে শাস্ত্রের দ্বারা জানা যায় অর্থাৎ কর্ম্মকাণ্ডের প্রতিপাদক যে শাস্ত্র তাহাই "কল্প"। কল্প দ্বিবিধ "শ্রৌত কল্প" ও "স্মার্ত্তকল্প"। কল্পসূত্রের কর্ত্তা কাত্যায়ন আশ্বলায়নাদি মুনিগণ।

"ব্যাকরণ"—এই শাস্ত্র দ্বারা বেদশব্দাদির শুদ্ধতার জ্ঞান হয়। ইহা সূত্ররূপ অষ্ট অধ্যায়, পাণিনি মুনি রচিত কাত্যায়ন ও পতঞ্জলি পাণিনিসূত্রের ব্যাখানরূপ বার্ত্তিক ও ভাষ্যরচনা করিয়াছেন। অন্য ব্যাকরণ গ্রন্থে বেদশব্দের বিচার নাই তৎকারণে যদ্যপি পৌরাণিক শাস্ত্রে উহাদের উপযোগিতা আছে, তথাপি বেদের উপযোগী না হওয়ায় বেদাঙ্গ নহে। কিন্তু পাণিনি ব্যাকরণে বেদশব্দের ধাতু, সন্ধি, সমাস এবং প্রত্যয়াদির বিচার হইয়াছে এবং তাহার দ্বারা বেদের পদসিদ্ধ হয়, সুতরাং বেদের অঙ্গ।

"নিরুক্ত"—ত্রয়োদশ অধ্যায়, যাস্কমুনি দ্বারা রচিত। বেদ মন্ত্রে যে সকল অপ্রসিদ্ধ পদাবলি আছে তাহাদের অর্থবোধক নাম যে শাস্ত্রে নিরুপণ হইয়াছে অর্থাৎ বৈদিক পদাবলির অর্থ, পর্য্যায় ও শব্দ যাহাতে আছে তাহাই নিরুক্ত। সংজ্ঞাবাধক পঞ্চ অধ্যায় রূপ নিঘণ্টু নামক গ্রন্থও যাস্কমুনি দ্বারা রচিত। এই নিঘণ্টু শাস্ত্র নিরুক্তের অন্তর্ভূত। অমর সিংহ হেমাদ্রিকৃত বেদশব্দের কোষ ও নিরুক্তের অন্তর্ভুত।

"জ্যোতিষ"—বৈদিক কর্ম্মের আরম্ভে কাল জ্ঞান আবশ্যক এবং এই কাল জ্ঞান জোতিষ দ্বারা হয়, অর্থাৎ গণিতাদির সাহায্যে গ্রহ নক্ষত্রাদির গতি বিধির নিরূপণ ও তদ্দ্বারা কাল নির্ণয় যে শাস্ত্রের আলোচ্য বিষয় তাহাই জ্যোতিষ। ইহা আদিত্য, গর্গাচার্য্যাদির দ্বারা রচিত।

"পিঙ্গল সূত্র"—পিঙ্গল মুনিকৃত অষ্ট অধ্যায়রূপ ছন্দ। ইহাতে বৈদিক গায়ত্রী আদি ছন্দের জ্ঞান হয়। কোন্ পদ্য কিরূপ, পদ্যের লক্ষণ কি, ইত্যাদি বিষয় যে শাস্ত্রের প্রতিপাদ্য তাহাই পিঙ্গল বা ছন্দঃ শাস্ত্র।

পুরাণ।

ব্যাস মুনিদ্বারা রচিত, ইহার সংখ্যা অষ্টাদশ যথা—

১। ব্রহ্মপুরাণ, ২। পদ্মপুরাণ, ৩। বৈষ্ণবপুরাণ, ৪। শৈবপুরাণ, ৫। ভাগবতপুরাণ, ৬। নারদীয়পুরাণ, ৭। মার্কণ্ডেয়পুরাণ, ৮। অগ্নিপুরাণ, ৯। ভবিষ্যপুরাণ, ১০। ব্রহ্মবৈবর্ত্তপুরাণ, ১১। লৈঙ্গপুরাণ, ১২। বারাহপুরাণ, ১৩। স্কন্দপুরাণ, ১৪। বামনপুরাণ, ১৫। কৌর্ম্মপুরাণ, ৬। মাৎস্যপুরাণ, ১৭। গারুড়পুরাণ, ১৮। ব্রহ্মাণ্ডপুরাণ।

এতদ্ব্যতীত কালিকাপুরাণাদি নামক অনেক উপপুরাণ আছে। কেহ কেহ বলেন উপপুরাণের সংখ্যাও অষ্টাদশ, কিন্তু ইহা ঠিক নহে। উপপুরাণ অনেক। ভাগবত দুই প্রকার—এক বৈষ্ণব ভাগবত ও দ্বিতীয় ভগবতী ভাগবত। উভয়ের শ্লোক সংখ্যা অষ্টাদশ সহস্র আর উভয়ই দ্বাদশস্কন্ধে রচিত। কিন্তু তন্মধ্যে একটী পুরাণ ও অন্যটী উপপুরাণ, উভয়ই ব্যাসকৃত। এইরূপে কোন কোন উপপুরাণ ব্যাসকৃত ও কোন কোনটী পরাশর প্রভৃতি সর্ব্বজ্ঞ মুনিগণ দ্বারা রচিত।

ন্যায়—পঞ্চ অধ্যায়রূপ সূত্র, গৌতমকৃত। প্রত্যক্ষাদি চতুর্ব্বিধ প্রমাণ সাহায্যে ভাবাভাব পদার্থ ঘটিত বিচার বিতর্ক ইহার প্রতিপাদ্য। ইহা যুক্তি প্রধান। কণাদোক্ত দশ অধ্যায়রূপ বৈশেষিকসূত্র এই শাস্ত্রের অন্তর্ভূত।

মীমাংসা—ধর্ম্ম মীমাংসা ও ব্রহ্ম মীমাংসা ভেদে দুই প্রকার। "ধর্ম্ম মীমাংসা" জৈমিনিকৃতসূত্র, দ্বাদশ অধ্যায়রূপ কর্ম্ম রহস্য—"পূর্ব্ব মীমাংসা" বা "কর্ম্ম মীমাংসা" নামে প্রসিদ্ধ। বেদ বাক্যের বিধি-ঘটিত বিচার, কর্ম্মফল ইত্যাদি বিষয় ইহার প্রতিপাদ্য। জৈমিনিকৃত পঞ্চ অধ্যায় রূপ উপাসনা বোধক দেবতা কাণ্ড ও সংকর্ষণ কাণ্ড এই ধর্ম্ম মীমাংসার অন্তর্গত। এই শাস্ত্রে ঈশ্বরের ও দেবতা-দিগের অস্তিত্ব অঙ্গীকার নাই। ঈশ্বরত্ব বা দেবত্ব কেবল সম্ভাবনা মাত্র, কর্ম্ম প্রভাবে দেব বা ঈশ্বর সমান পদ লাভ হইয়া থাকে, দেব বা ঈশ্বর ব্যক্তি বিশেষ এরূপ কোন তত্ত্ব নাই।

"ব্রহ্ম মীমাংসা"—চারি অধ্যায় সূত্ররূপ, ব্যাসদেব দ্বারা রচিত। প্রত্যেক অধ্যায় চারি চারি পাদে বিভক্ত। প্রথম অধ্যায়ে সমস্ত উপনিষদ বাক্য এক

ব্রহ্মের বোধক, ইহা প্রতিপাদিত হইয়াছে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে বিরোধের পরিহার, স্বমত স্থাপন ও পর মতের খণ্ডন করা হইয়াছে। উপাসনা ও জ্ঞান সাধনের বিচার তৃতীয় অধ্যায়ে কথিত আছে। চতুর্থ অধ্যায়ে জ্ঞান উপাসনার ফল বর্ণিত হইয়াছে। বেদব্যাস উপদিষ্ট তত্ত্বজ্ঞান রহস্য ব্রহ্ম মীমাংসারূপ শারীরক শাস্ত্রের নামান্তর "উত্তর মীমাংসা" বা "বেদান্ত"।

ধর্ম্মশাস্ত্র—ইহার অন্য নাম "স্মৃতি।" ইহা নিম্নোক্ত সর্ব্বজ্ঞ ঋষি মুনিগণ দ্বারায় রচিত যথা—মনু, যাজ্ঞবল্ক, বিষ্ণু, যম, অঙ্গিরা, বশিষ্ট, দক্ষ, সংবর্ত্ত, শাতাতপ, পরাশর, গৌতম, হারিত, আপস্তম্ব, শুক্র, বৃহস্পতি, ব্যাস, কাত্যায়ন, দেবল, নারদ ইত্যাদি। বেদের অবিরুদ্ধ বর্ণাশ্রমাদি কায়িক বাচিক মানসিক ধর্ম্ম স্মৃতি শাস্ত্রে কীর্ত্তিত হইয়াছে। ব্যাসকৃত মহাভারত ও বাল্মিকীকৃত রামায়ণ ইহার অন্তর্ভূত।

সাংখ্য শাস্ত্র, যোগ শাস্ত্র, বৈষ্ণবতন্ত্র, শৈবতন্ত্র ইত্যাদি শাস্ত্রও ধর্ম্ম শাস্ত্রের অন্তর্গত। সাংখ্য শাস্ত্র প্রভৃতির প্রতিপাদ্য বিষয়েরও কিঞ্চিৎ স্থূল অভিপ্রায় দেওয়া যাইতেছে।

"সাংখ্য শাস্ত্র"—ষট্ অধ্যায়রূপ, কপিলকৃত; ইহার প্রথম অধ্যায়ে বিষয় নিরূপণ হইয়াছে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে মহৎতত্ত্ব ও অহংকারাদি কার্য্যের "প্রধান" দ্বারা উৎপত্তি বর্ণিত হইয়াছে। তৃতীয় অধ্যায়ে বৈরাগ্য প্রতিপাদিত হইয়াছে। চতুর্থ অধ্যায়ে বিরক্তদিগের আখ্যায়িকা আছে। পঞ্চম অধ্যায়ে পরপক্ষ খণ্ডন এবং ষষ্ঠ অধ্যায়ে পূর্ব্বার্থের সার সংগ্রহ হইয়াছে। অল্প কথায়, সাংখ্য শাস্ত্রে মূল-প্রকৃতি অর্থাৎ প্রধান কেবল কারণ। মহৎতত্ত্ব, অহঙ্কার ও পঞ্চতন্মাত্র এই সাতটী কার্য্য কারণ উভয়রূপ। পঞ্চভূত ও একাদশ ইন্দ্রিয় এই ষোড়শটী কেবল কার্য্য। পুরুষ, কার্য্যও নহে কারণও নহে। এই পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব প্রতিপাদিত হইয়াছে। বিবেক দ্বারা পুরুষের অসঙ্গ জ্ঞান হইতে মুক্তি হয় ইহা সাংখ্যশাস্ত্রের প্রতিপাদ্য বিষয়। সাংখ্য শাস্ত্র ষষ্ঠ তন্ত্র বলিয়া প্রসিদ্ধ। এই মতে ঈশ্বরের অঙ্গীকার নাই। ঈশ্বর কৃষ্ণ বিরচিত সাংখ্য কারিকা ইহার অন্তর্ভূত।

যোগশাস্ত্র—পতঞ্জলিকৃত; চারি পাদে রচিত। পতঞ্জলি অনন্ত দেবের অবতার। এক ঋষির সন্ধ্যোপাসনা সময়ে অঞ্জলিতে পতিত হন বলিয়া পতঞ্জলি নামে প্রসিদ্ধ। ইনি অন্তঃকরণের বিক্ষেপরূপ মল নিবারণ জন্য যোগসূত্র রচনা করেন। প্রথম পাদে চিত্তবৃত্তির নিরোধরূপ সমাধি ও তৎসাধন, অভ্যাস বৈরাগ্যাদি কথন করিয়াছেন। দ্বিতীয় পাদে যম, নিয়ম, আসন, প্রাণায়াম, প্রত্যাহার, ধারণা, ধ্যান, সমাধি এই অষ্ট যোগাঙ্গ প্রতিপাদন করিয়াছেন।

তৃতীয় পাদে যোগের বিভূতি বর্ণন করিয়াছেন এবং চতুর্থ পাদে যোগের ফল মোক্ষ কীর্ত্তন করিয়াছেন। এ মতে সকল বিষয়েই সাংখ্যের সহিত ঐক্য আছে। কিঞ্চিৎ ভেদ এই যে পাতঞ্জল মতে ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও নির্ব্বিকল্প সমাধি দ্বারা মুক্তি উপদিষ্ট হইয়াছে।

পঞ্চরাত্র তন্ত্রের কর্ত্তা নারদ। ইহাতে পরমাত্মারূপী বাসুদেবে অন্তঃকরণের স্থিতি উপদিষ্ট হইয়াছে। সমস্ত বৈষ্ণবগ্রন্থ এই পঞ্চরাত্রের অন্তর্ভূত এবং পঞ্চরাত্র ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্গত। "পাশুপত তন্ত্রে" পশুপতির আরাধনা উপদিষ্ট হইয়াছে। পশুপতি এই গ্রন্থের কর্ত্তা। সমস্ত শৈব গ্রন্থ এই পশুপতি গ্রন্থের অন্তর্ভূত এবং পশুপতিতন্ত্র ধর্ম্ম গ্রন্থের অন্তর্ভূত। এই প্রকারে গণেশ, সূর্য্য, ভগবতীর, উপাসনা-বোধক গ্রন্থ সকলও ধর্ম্ম শাস্ত্রের অন্তর্গত। দেবী-উপাসনা বোধক গ্রন্থ সকল দুই সম্প্রদায়ে বিভক্ত, যথা—দক্ষিণ সম্প্রদায় এবং উত্তর সম্প্রদায়। উত্তর সম্প্রদায়টী বামমার্গ নামে প্রসিদ্ধ। প্রথম সম্প্রদায় ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্গত কিন্তু দ্বিতীয় সম্প্রদায়ের বিষয়ে বিবাদ আছে। কেহ বলেন দ্বিতীয়টীও ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্গত, কেহ বলেন তাহা নহে। কারণ যদ্যপি এই শাস্ত্রের কর্ত্তা শিব, তথাপি কদাচার অশ্লীল আচরণের তাহাতে উপদেশ থাকায় উহা বেদ-বিরুদ্ধ এবং অপ্রমাণ। যেমন বিষ্ণুর অবতার বুদ্ধের নাস্তিক গ্রন্থ অপ্রমাণ তদ্রূপ।

বিদ্যার অষ্টাদশ প্রস্থানের মধ্যে নিম্নোক্ত শাস্ত্র "প্রস্থান ত্রয়" বা "মোক্ষ-প্রস্থান" বলিয়া হিন্দুদিগের মধ্যে অতি প্রসিদ্ধ। যথা—১ উপনিষদ্, ২ ব্রহ্মসূত্র, ৩ ভগবৎ-গীতা বা ঈশ্বরগীতা। এই তিন মোক্ষের সোপান তত্ত্বজ্ঞান-রহস্যে পরিপুষ্ট। উপনিষদ্ মুক্তির একমাত্র উপায় বলিয়া বেদের উত্তমাঙ্গ। বেদ হিন্দু ধর্ম্মের ভিত্তি। উপবেদ, ষড়াঙ্গ, পুরাণ, স্মৃতি, ন্যায়, মীমাংসা ও ধর্ম্মশাস্ত্র প্রভৃতি সকল শাস্ত্রই বেদমূলক সুতরাং তত্তৎপ্রতিপাদিত বেদের অবিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত সকলই প্রমাণ। স্মৃত্যাদি শাস্ত্রের বিরুদ্ধাংশ ব্রহ্মসূত্রে মীমাংসিত হইয়াছে ও তৎসঙ্গে বেদের অপ্রসিদ্ধ পদাবলি ও সন্দিগ্ধাংশ সকলও বিচারিত হইয়াছে। ঈশ্বরগীতা উপনিষদ-সমূহের সার বলিয়া প্রখ্যাত।

উক্ত অষ্টাদশ ধর্ম্ম প্রস্থানের মধ্যে নিম্নোক্ত ছয়টী শাস্ত্র দর্শন নামে প্রসিদ্ধ যথা। ১—জৈমিনিকৃত পূর্ব্ব মীমাংসা। ২—ব্যাস-কৃত উত্তর মীমাংসা (বেদান্ত)। ৩—কণাদকৃত বৈশেষিক শাস্ত্র। ৪—গৌতমকৃত ন্যায় শাস্ত্র। ৫—কপিল-কৃত সাংখ্য শাস্ত্র। ৬—পতঞ্জলিকৃত যোগশাস্ত্র। কথিতোক্ত ছয়টী শাস্ত্র "ষট্ আস্তিক দর্শন" নামে বিখ্যাত।

ষট্ নাস্তিক দর্শণের সংক্ষিপ্ত বিবরণ ।

এস্থলে ষট্ নাস্তিক দর্শনের সংক্ষিপ্ত উল্লেখ (অর্থাৎ যাহাদের শাস্ত্র বেদমূলক নহে অথচ সংস্কৃত বাণীরূপ) অপ্রাসঙ্গিক হইবেক না। নাস্তিক মতেও ছয় সম্প্রদায় আছে। তথাহি—

১—মাধ্যমিক। ২—যোগাচার। ৩—সৌত্রান্তিক। ৪—বৈভাষিক। ৫—চার্ব্বাক। ৬—দিগম্বর। এই ছয় শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত বেদমূলক নহে। সুতরাং অপ্রমাণ এবং নাস্তিক সজ্ঞায় সজ্ঞিত। ইহাদের সিদ্ধান্ত পরস্পর বিলক্ষণ ও বিরুদ্ধ।

মাধ্যমিক—শূন্যবাদী মতে উৎপত্তি আকস্মিক অর্থাৎ শূণ্যই পরম তত্ত্ব। শূণ্য হইতে আত্মা ও জগৎ উৎপন্ন এবং শূন্যেই বিলয় হইয়া থাকে। এই বর্ত্তমান অবস্থাও ক্ষণিক এবং মিথ্যা।

যোগাচারমতে—জগৎ ও জগৎ সহিত সমস্ত পদার্থ বিজ্ঞান (বুদ্ধি) হইতে ভিন্ন নহে। বিজ্ঞানই পরমতত্ত্ব ও আত্মা ; কিন্তু বিজ্ঞান ক্ষণিক।

সৌত্রান্তিক—মতে বাহ্য পদার্থের (জগৎ ও তদন্তর্গত পদার্থের) অস্তিত্ব স্বীকৃত হয়। কিন্তু বাহ্য পদার্থের জ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে, অনুমানের দ্বারা জন্মে, বাহ্য পদার্থ ও আত্মা উভয়ই ক্ষণিক।

বৈভাষিক—সম্প্রদায়ের মতে বাহ্য পদার্থ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয়, অনুমানের নহে, কিন্তু সকলই অস্থির ও ক্ষণিক।

শেষোক্ত দুই মতে বিশেষ কোন প্রভেদ নাই, উভয়ই বাহ্য-অস্তিত্ববাদী, কিন্তু পদার্থের জ্ঞান প্রত্যক্ষ-প্রমাণ জন্য হয় বা অনুমান-প্রমাণ জন্য হয়, ইহা লইয়াই বিবাদ। উল্লিখিত চারি প্রকার মত সৌগত-দিগের অর্থাৎ বৌদ্ধের।

চার্ব্বাক—মতালম্বীদিগের মতে ভৌতিক সকল পদার্থই স্থির, কেবল আত্মগুণ অস্থির অর্থাৎ নশ্বর ভূতের সংযোগাদিদ্বারা দেহে জ্ঞানগুণ জন্মে। পরলোক বলিয়া কোন তত্ত্ব নাই। প্রাণিদিগের বর্ত্তমান শরীরই আত্মা। মরণান্তে আত্মার উপশান্তিই মুক্তি।

দিগম্বরানুসারী দিগের (জৈনিদিগের) মতে—জগৎ স্থির পদার্থ ; দেহ আত্মা নহে। দেহ হইতে আত্মা ভিন্ন, কিন্তু দেহের যে পরিমাণ তাহাই আত্মার পরিমাণ। এ মতে পরলোকের স্বীকার আছে।

এস্থলে উক্ত ষট্ নাস্তিক মতের সামান্য প্রকার মাত্র বর্ণিত হইল। এই

সকল মতের বিস্তারিত বিবরণ পরে দেওয়া যাইবে এবং প্রসঙ্গক্রমে সেই অবসরে বর্ত্তমান পঞ্চ আধুনিক মুসলমানাদি মতেরও (অর্থাৎ মুসলমান, খৃষ্টীয়ান, ব্রাহ্মসমাজ, আর্য্য সমাজ ও থিয়সফিষ্ট্ মতেরও) বিচার হইবে।

আস্তিক নাস্তিক পদের পারিভাষিক অর্থ বর্ণন।

কথিত ষট আস্তিক-দর্শনের মধ্যে যৈমিনিকৃত পূর্ব্ব-মীমাংসার মতে তথা কপিলকৃত সাংখ্য-শাস্ত্রের মতে ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার নাই। ব্যাসকৃত বেদান্ত শাস্ত্রানুসারে জীব ও ঈশ্বর, ব্রহ্মে অজ্ঞান দ্বারা কল্পিত; কেবল এক ব্রহ্মই পারমার্থিক তত্ত্ব। কিন্তু যোগ,বৈশেষিক ও ন্যায়শাস্ত্রে স্বতন্ত্র ঈশ্বরের অঙ্গীকার আছে। এখানে আশঙ্কা হইতে পারে যে সাংখ্যাদি শাস্ত্রে যখন ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার নাই তখন উক্ত সকল শাস্ত্রকেও ষট্-নাস্তিক দর্শনের ন্যায় নাস্তিক-দর্শন বলা উচিত। ঈশ্বরে অবিশ্বাসী ব্যক্তি মাত্রেই নাস্তিক বলিয়া প্রখ্যাত। ইহার উত্তর এই যে যদ্যপি লোক-সম্মত ঈশ্বর ও পরলোক বিষয়ে অবিশ্বাসী পুরুষ মাত্রেই নাস্তিক সংজ্ঞার অভিধেয় হয়, এবং তৎ কারণে ঈশ্বর-নাস্তিত্ব প্রতিপাদক শাস্ত্রাদিও নাস্তিক দর্শন বলিয়া গণ্য হইতে পারে, তথাপি শাস্ত্রীয় পরিভাষায় যে সকল দর্শন বেদমূলক নহে বা যে সকল লোক বেদ-বিরুদ্ধ ধর্ম্ম-সম্প্রদায়ের অনুগামী অথবা যাহাদের বেদের প্রতি বিশ্বাস নাই সে সকল শাস্ত্র ও সম্প্রদায়ই নাস্তিক সংজ্ঞায় সংজ্ঞিত। সাংখ্যাদিশাস্ত্র বেদমূলক হওয়ায় আস্তিক দর্শন মধ্যে পরিগণিত। তন্মতেও বেদবাক্য অনাদি অপৌরুষেয় বলিয়া স্বীকৃত হয়। কথিত কারণে উল্লিখিত ষট-দর্শন, অধিক কি, অষ্টাদশ ধর্ম্ম প্রস্থান বেদমূলক হওয়ায় প্রমাণ। যদ্যপি বেদের ভিন্ন ভিন্ন প্রকারের ব্যাখ্যানুসারে ভিন্ন ভিন্ন মতের সৃষ্টি হইয়াছে অর্থাৎ বেদ-বাক্য সমূহকে সকল সম্প্রদায় নিজ নিজ মতানুসারে নিজ নিজ পক্ষে যোজিত করিয়াছেন, তথাপি বেদের প্রামাণ্য বিষয়ে কেহ কখনও সংশয়াপন্ন হন নাই। প্রত্যুত আস্তিক সম্প্রদায় মাত্রেই অবনত মস্তকে বেদের বাক্যগুলিকে ভ্রম-প্রমাদাদি রহিত অনাদি-সিদ্ধ বস্তু বলিয়া মান্য করিয়া আসিয়াছেন। সুতরাং হিন্দু ধর্ম্মানুসারে বেদমূলক সকল শাস্ত্রই আস্তিক, তদ্ভিন্ন অন্য সকল শাস্ত্র নাস্তিক বলিয়া প্রসিদ্ধ।

ধর্ম্মের লক্ষণ।

উক্ত অষ্টাদশ ধর্ম্মশাস্ত্রের বিবরণ প্রসঙ্গে, এক্ষণে জিজ্ঞাসা হইতে পারে যে ধর্ম্ম কি? ধর্ম্মের লক্ষণ ও স্বরূপ কি? ধর্ম্ম কাহাকে বলে? ইহার উত্তরে বলা যাইতেছে, ধর্ম্মের লক্ষণ বৈশেষিক গ্রন্থে কণাদসূত্রে এইরূপ প্রতিপাদিত হইয়াছে, যথা—"যতোঽভ্যুদয়ং নিঃশ্রেয়স সিদ্ধিঃ স ধর্ম্মঃ"। অর্থ।—যাহা দ্বারা সাক্ষাৎ অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়স লাভ হয় তাহাই ধর্ম্ম। অভ্যুদয় অর্থাৎ মঙ্গল, নিঃশ্রেয়স অর্থাৎ মোক্ষ। উক্ত সূত্রের ব্যাখ্যা ভবিষ্যৎ পুরাণে এই প্রকারে প্রদত্ত হইয়াছে যথা "ধর্ম্মঃ শ্রেয়ঃ সমুদ্দিষ্টং শ্রেয়োঽভ্যুদয় লক্ষণং" অর্থাৎ—শ্রেয়সের সাধনার্থ যাহা বিহিত হইয়াছে তাহা ধর্ম্মঃ, আর শ্রেয়স শব্দের অর্থ অভ্যুদয়। (শ্যেন যাগে অমিষ্টাদি ক্রিয়া অনুষ্ঠিত হয়, অতএব উহা বেদে বিহিত হইলেও ধর্ম্ম নহে)।

বিহিত দৃষ্টিতে মনু ধর্ম্মের লক্ষণ এইরূপ কহিয়াছেন "বেদঃ স্মৃতিঃ সদাচার স্বস্য চ প্রিয়মাত্মনঃ। এতচ্চতুর্বিধং প্রাহুঃ সাক্ষাদ্ধর্ম্মস্য লক্ষণং"। অর্থ।—সাক্ষাৎ ধর্ম্মের এই চারি সাধন হয়—বেদ, স্মৃতি, সদাচার, আর বিকল্প স্থলে আত্মতুষ্টি।

পূর্ব্ব মীমাংসায় "চোদনা লক্ষণো ধর্ম্মঃ" এই সূত্রের ভাবার্থ উক্ত মনু-শ্লোকে পরিসমাপ্ত। "ধৃ" ধাতুর উত্তর উণাদি পূর্ব্বক করণ কারণ অর্থে "মন্" প্রত্যয় করিয়া ধর্ম্ম পদ সিদ্ধ হয়। ইহার আক্ষরিক অর্থ এই—যাহা দ্বারা লোক-মর্য্যাদার স্থিতি হয় তাহা ধর্ম্ম। "ধ্রিয়তেঽনেনেতি ধর্ম্মঃ" এই ধর্ম্ম পদের বুৎপত্তি। মহাভারতীয় বচনেও মর্য্যাদা রক্ষক ও অহিংসা সংযুক্ত অর্থে ধর্ম্মের লক্ষণ উক্ত হইয়াছে। তথাহি "যৎস্যাদ হিংসা সংযুক্তং স ধর্ম্ম ইতি নিশ্চয়ঃ। ধারণাদ্ধর্ম্মমিত্যাহু ধর্ম্ম ধারয়তে প্রজাঃ। যৎস্যাদ্ধারণ সংযুক্তং স ধর্ম্মইতি নিশ্চয়ঃ।"

ধর্ম্ম দুই প্রকারের একটী "সাধারণ" দ্বিতীয়টী "বিশেষ" ধর্ম্ম। সাধারণ ধর্ম্মের লক্ষণ মনু এইরূপ করিয়াছেন :—

ধৃতি ক্ষমা দমোঽস্তেয়ং শৌচমিন্দ্রিয়-নিগ্রহঃ
ধীর্বিদ্যা সত্যমক্রোধো দশকং ধর্ম্ম লক্ষণং ॥

"বিশেষ ধর্ম্ম" চারি প্রকার যথা, বর্ণ ধর্ম্ম, আশ্রম ধর্ম্ম, বর্ণাশ্রম সমুচ্চিত ধর্ম্ম ও সংকীর্ণ ধর্ম্ম। এই সকলের বিস্তৃত বিবরণ বর্ত্তমান আলোচনার বিষয় নহে বলিয়া পরিত্যক্ত হইল। ইতি

প্রথম খণ্ডের দ্বিতীয় পাদ।*

(বৃত্তির অষ্টবিধ প্রমাণাদির স্বরূপ নিরূপণ)

বৃত্তির সামান্য লক্ষণ ও ভেদ।

উপক্রম।

প্রথম পাদে অষ্টাদশ ধর্ম্ম প্রস্থানের তথা ষট্ নাস্তিক দর্শনের সংক্ষিপ্ত বিবরণ এবং ধর্ম্মের লক্ষণ বলা হইয়াছে। তর্ক বলে জীবেশ্বর সংসার বিষয়ক বিচার উপস্থাপিত করা এই প্রবন্ধের মুখ্য উদ্দেশ্য, অতএব তন্নিরূপণোপযোগী প্রমাণাদির স্বরূপ জানা আবশ্যক। কারণ সামান্য ও বিশেষরূপে প্রমাণ অপ্রমাণের স্বরূপ জানা না থাকিলে, সৃষ্টি কি? তাহার স্বরূপ কি? সৃষ্টি-কর্ত্তা আছেন কি নাই? তাঁহার লক্ষণ বা স্বরূপ কি? বন্ধন কি? তাহার নিমিত্ত কি? মুক্তির স্বরূপ কি? তাহার উপায় কি? বেদাদি শাস্ত্র সকল প্রমাণ-সিদ্ধ কি না? এই এই বা ইহার অনুরূপ অন্যান্য বিষয় সকল কোনরূপে সুবিচারিত ও স্থিরীকৃত হইতে পারে না। এইরূপ প্রমাণাদি জ্ঞানের উপযোগী বৃত্তির স্বরূপও জানা উচিত, কেন না বিষয় প্রকাশের হেতু প্রমা অপ্রমারূপ বুদ্ধি বৃত্তির ভেদই যথার্থ অযথার্থ জ্ঞানে পরিণত হয়। যথার্থ বা প্রমা জ্ঞান স্থলে প্রমাণ সকল, বুদ্ধি বৃত্তির দ্বারা বিষয়ের সহিত সংযুক্ত না হইলে বিষয় প্রকাশিত হয় না। বুদ্ধিবৃত্তি দ্বারা বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ বা সংযোগ হইলে বুদ্ধির তমো অংশের অভিভব হইয়া নির্ম্মলভাবে সত্বাংশের যে স্ফুরণ বা আবির্ভাব হয় তাহাকে বৃত্তিজ্ঞান বলে। এই বৃত্তিজ্ঞান আবার দোষ জন্য হইলে অপ্রমা বা অযথার্থ জ্ঞানের হেতু হয়। সুতরাং বৃত্তিকৃত জ্ঞানই এই সংসার,এবং বৃত্তিই বন্ধনের ও মুক্তির এক মাত্র কারণ। অতএব সর্ব্বাগ্রে বৃত্তি কি? তাহার লক্ষণ ও স্বরূপ কি? বিষয় কাহাকে বলে? এই সকল জানা উচিত। সুতরাং বিষয়ের ও বৃত্তির লক্ষণ প্রথমে বলা যাইতেছে, তৎপরে বৃত্তির ভেদ বলা যাইবে।

---

* এই গ্রন্থের দ্বিতীয়, তৃতীয় ও চতুর্থ পাদে চিদ্ঘনানন্দ কৃত "ন্যায় প্রকাশ" গ্রন্থের তথা নিশ্চল দাসকৃত "বৃত্তি প্রভাকর" গ্রন্থের অধিকাংশ সন্নিবেশিত হইয়াছে।

বিষয়ের লক্ষণ।

বেদান্ত মতে বিষয়ের লক্ষণ।—জ্ঞানকে যে সম্বদ্ধ করে, আপনার আকারে আকারিত করে, কিম্বা যাহা চিদাত্মাকে বিবিধ প্রকারে বন্ধন করে, নিরূপণীয় করে তাহা "বিষয়"। (জ্ঞানের স্বীয় কোন আকার নাই, ঘট পটাদি আকারেই জ্ঞানের আকার হয়)। ন্যায় মতে "শরীরেন্দ্রিয়ভিন্নত্বে সতি ভোগোপযোগী বিষয়" অর্থাৎ যে দ্রব্য শরীর ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন হইয়া ভোগের উপযোগী হয় সে দ্রব্যকে "বিষয়" বলে। যেমন পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু—এই চারিটীর দ্ব্যণুক-রূপ কার্য্য হইতে আরম্ভ করিয়া স্থূলরূপ পৃথিবী জল তেজ বায়ু পর্য্যন্ত সকল কার্য্য দ্রব্যকে (শরীর ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন হওয়ায় তথা জীব ভোগের উপযোগী হওয়ায়), "বিষয়" বলা যায়। অতএব বিষয় শব্দে পৃথিব্যাদি মহাভূত (বহির্বিষয়) ও সুখাদি (আন্তর বিষয়) বুঝায়। উহা চেতন গবাদি ও অচেতন ঘট পটাদি ভেদে দুই প্রকার। চিত্ত বা মনোবৃত্তি দ্বারা যাহা প্রত্যক্ষ হয় তাহা "আন্তর বিষয়", আর ইন্দ্রিয় দ্বারা যাহা প্রত্যক্ষ হয় তাহা "বাহ্য" বা "বহির্বিষয়"।

বৃত্তির লক্ষণ।

সম্প্রতি বৃত্তির সামান্য লক্ষণ বলা যাইতেছে। বেদান্ত মতে অন্তঃকরণের ও অজ্ঞানের পরিণামকে বৃত্তি বলে। যদ্যপি ক্রোধ সুখাদি অন্তঃকরণের পরিণাম আর আকাশাদি অজ্ঞানের (সাংখ্য মতে মূল প্রকৃতির) পরিণাম হইলেও ইহাদিগকে বৃত্তি বলে না, তথাপি বিষয় প্রকাশক যে অন্তঃকরণের ও অজ্ঞানের পরিণাম তাহাকেই বৃত্তি বলে। ক্রোধ সুখাদি অন্তঃকরণের পরিণাম দ্বারা পদার্থের প্রকাশ হয় না। এইরূপ অজ্ঞানের পরিণাম আকাশাদি দ্বারাও কোন পদার্থ প্রকাশিত হয় না। সুতরাং ইহারা বৃত্তি নহে, কিন্তু অন্তঃকরণের বিষয় প্রকাশক জ্ঞানরূপ পরিণামই বৃত্তি বলিয়া উক্ত হয়। সুখ, দুঃখ, কাম, ক্রোধ, তৃপ্তি, ক্ষমা, ধৃতি, অধৃতি, লজ্জা, ভয়াদি এই সকলেরও স্থলবিশেষে বৃত্তি শব্দে ব্যবহার হয় বটে, কিন্তু যে স্থানে বিষয় প্রকাশরূপ জ্ঞান বিবক্ষিত হয়, সে স্থলে অন্তঃকরণ ও জ্ঞানের বিষয় প্রকাশরূপ পরিণামই বৃত্তি শব্দের বাচ্য হয়; এই অর্থ "তত্ত্বানুসন্ধান" "অদ্বৈত কৌস্তুভ" আদি গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে। সুতরাং মায়া (অজ্ঞান) ও অন্তঃকরণের জ্ঞানরূপ পরিণামই বৃত্তি।

বৃত্তির ভেদ।

উক্ত বৃত্তি জ্ঞান দ্বিবিধ "প্রমারূপ" ও "অপ্রমারূপ"। প্রমান-জন্য জ্ঞানকে "প্রমা" বলে, তাহা হইতে ভিন্ন জ্ঞানকে "অপ্রমা" বলে। যথার্থ ও ভ্রম ভেদে "অপ্রমা" দুই ভাগে বিভক্ত। দোষ-জন্য জ্ঞানের নাম "ভ্রম"। যাহা দোষ জন্য নহে, কিন্তু ইন্দ্রিয় অনুমানাদি প্রমাণজন্য অথবা অন্য কোন কারণ জন্য তাহা "যথার্থ"।

শুক্তিতে রজত জ্ঞান সাদৃশ্য দোষ জন্য হয়, মিষ্ট পদার্থে কটুতার জ্ঞান পিত্ত দোষ জন্য হয়, চন্দ্রে লঘুতায় জ্ঞান আর অনেক বৃক্ষে একতার জ্ঞান দূরতা রূপ দোষ জন্য হয়, সুতরাং এই সকল "ভ্রম।"

স্মৃতি-জ্ঞান, সুখ দুঃখের প্রত্যক্ষ জ্ঞান, ও ঈশ্বরের বৃত্তিজ্ঞান, দোষ জন্য নহে বলিয়া ভ্রম নহে এবং প্রমাণ জন্য নহে বলিয়া প্রমাও নহে, কিন্তু ভ্রম প্রমা হইতে বিলক্ষণ হওয়ায় "যথার্থ", কারণ যে জ্ঞানের বিষয় সংসার দশাতে বাধ হয় না তাহাকে "যথার্থ" বলে।

সংস্কার দ্বারা পূর্ব্বানুভব স্মৃতি-জ্ঞানের হেতু হয়। যে স্থলে যথার্থানুভবোৎপন্ন স্মৃতি হয়, সে স্থলে স্মৃতি "যথার্থ" হয়, আর ভ্রমরূপ অনুভবের সংস্কার দ্বারা উৎপন্ন হইলে "অযথার্থ" হয়।

ধর্ম্মাদি নিমিত্তবশতঃ অনুকূল প্রতিকূল পদার্থের সম্বন্ধে অন্তঃকরণের সত্ব গুণের ও রজো গুণের পরিণাম রূপ সুখ দুঃখ হয়। সুখ দুঃখের যে নিমিত্ত সেই নিমিত্তের দ্বারা সুখ দুঃখ বিষয়িণী অন্তঃকরণের বৃত্তি উৎপন্ন হয়। উক্ত বৃত্তিতে আরূঢ় সাক্ষী (চেতন) সুখ দুঃখকে প্রকাশ করে। সুতরাং সুখাকার দুঃখাকার অন্তকরণের বৃত্তি প্রমাণ-জন্য নহে বলিয়া প্রমা নহে।

ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন, ন্যায় মতে নিত্য। শ্রুতিতে ঈশ্বরের জ্ঞানাদির উৎপত্তি বর্ণিত হইয়াছে সুতরাং নিত্য নহে। কিন্তু প্রাণীদিগের কর্ম্মানুসারে সৃষ্টির প্রারম্ভে ঈশ্বরের সর্ব্বপদার্থ-গ্রাহী জ্ঞান উৎপন্ন হয়। সেই জ্ঞান ভূত ভবিষ্যৎ বর্ত্তমান সকল পদার্থকে সামান্য ও বিশেষরূপে বিষয় করে আর প্রলয় পর্য্যন্ত স্থায়ী হয়। এই কারণে উক্ত জ্ঞান এক ও নিত্য বলিয়া শ্রুতিতে উল্লিখিত হইয়াছে। কথিত প্রকারে তাঁহার ইচ্ছা প্রযত্নাদি এক কালে উৎপন্ন হয় আর প্রলয় পর্য্যন্ত এক এক ব্যক্তিরূপে স্থিত থাকে। যদি বল ঈশ্বরের ইচ্ছাদি প্রলয় পর্য্যন্ত স্থায়ী হইলে, তাঁহার ইচ্ছা দ্বারা উদ্ভব যে বর্ষা, আতপ

শীত, প্রভৃতি ঋতু, সে সকল এক ভাবে প্রলয় পর্য্যন্ত থাকা উচিত। অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন সময় যে বর্ষা, আতপ, শীত হইয়া থাকে তাহা হওয়া উচিত নহে। এ আশঙ্কা ন্যায্য নহে; কারণ ঈশ্বরের ইচ্ছা-ব্যক্তি যদি নানা ও নিত্য হইত তাহা হইলেই কথিত দোষের প্রসক্তি হইত। কিন্তু ঈশ্বরের প্রলয় পর্য্যন্ত স্থায়ী ইচ্ছা-ব্যক্তি এক ও নিত্য, নানা নহে। সৃষ্টির প্রারম্ভে সমস্ত পদার্থ যে রীতিতে এক ইচ্ছার বিষয় হয় সেই রীতিতে প্রলয় পর্য্যন্ত স্থিত থাকে, অর্থাৎ অমুক সময়ে বর্ষা হউক, অমুক সময়ে শীত হউক, অমুক সময়ে আতপ হউক, ইত্যাদি প্রকারে ঈশ্বরের ইচ্ছাদি পদার্থকে নিয়মাধীন বিষয় করে। সুতরাং সমস্ত পদার্থ যে কোন সময় উৎপন্ন হউক, সৃষ্টির প্রারম্ভে উৎপন্ন এক স্থায়ী ইচ্ছার প্রলয় পর্য্যন্ত নিয়মাধীন বিষয় হইয়া থাকে। অতএব এ পক্ষে কোন দোষ নাই। কিন্তু যাঁহারা প্রপঞ্চের স্থিতি কালে ঈশ্বরের জ্ঞানাদির অনন্তবার উৎপত্তি ও অনন্তবার নাশ অঙ্গীকার করেন; তাঁহাদের জিজ্ঞাস্য এই, ঈশ্বরের কোন এক জ্ঞান-ব্যক্তি প্রপঞ্চের স্থিতি অবস্থায় সদা বর্ত্তমান থাকে? অথবা প্রপঞ্চের বর্ত্তমান অবস্থাতে কোন সময় জ্ঞানহীনও ঈশ্বর থাকেন? দ্বিতীয় পক্ষে ঈশ্বরে অজ্ঞতার সিদ্ধি হয়। প্রথম পক্ষে অর্থাৎ কোন এক জ্ঞানব্যক্তি ঈশ্বরে সদা অবস্থিত বলিলে, অনন্ত জ্ঞানের অনন্ত উৎপত্তি ও অনন্ত নাশ অঙ্গীকার করা নিস্ফল। এ পক্ষে অন্য দোষ এই যে, অনন্ত জ্ঞানের অনন্ত উৎপত্তি ও নাশ অঙ্গীকার করিলে অস্মদাদির ন্যায় তাঁহার প্রতি অল্পজ্ঞতা দোষের আপত্তি হইবেক। কথিত কারণে যখন সৃষ্টির আদি কালে উৎপন্ন ও প্রলয় পর্য্যন্ত স্থায়ী একই জ্ঞান দ্বারা নিখিল পদার্থাবগাহী ব্যবহার সম্পন্ন হওয়া সম্ভব হইতে পারে, তখন অনন্ত জ্ঞানের অনন্ত উৎপত্তি ও অনন্ত নাশ কথন অন্যায্য ও অযৌক্তিক। যদি বল সৃষ্টি কালে জ্ঞানের উৎপত্তি স্বীকার করিলে, সৃষ্টির পূর্ব্বে অর্থাৎ সৃষ্টির অনুৎপন্ন অবস্থায় ঈশ্বরে জ্ঞানের অভাব সিদ্ধ হওয়ায়, অজ্ঞতা দোষ হইতে ঈশ্বরের উদ্ধারের উপায় নাই। ইহার উত্তর এই যে, প্রপ-ঞ্চাবগাহীবিশিষ্ট জ্ঞানেরই উৎপত্তি এস্থলে স্বীকার্য্য, জ্ঞানের স্বরূপের উৎপত্তি স্বীকৃত নহে। কেন না তিনি জ্ঞান স্বরূপ ও নিত্য, তাদৃশ নিত্য-জ্ঞানস্বরূপ ঈশ্বরকে কিরূপে কেহ অজ্ঞ বা জ্ঞানহীন বলিতে সক্ষম হইবেন? সুতরাং সৃষ্টি কালে বিষয়বিশিষ্টতা রূপেই জ্ঞানের উৎপত্তি হইয়া থাকে, স্বরূপতারূপে নহে। যেমন প্রদীপ ঘটাভাব স্থলে প্রকাশরূপে স্থিত হয়, তদ্রূপ ঘটবিদ্যমান স্থলেও প্রকাশ বিশিষ্টরূপে স্থিত হয়, কিন্তু ঘট বিদ্যমান স্থলে প্রকাশ্য বস্তুর সহিত সংযুক্ত

হইয়া প্রকাশ ক্রিয়া-কর্তৃত্বের ন্যায় বিষয়বিশিষ্টতারূপে ব্যপদিষ্ট হয়, আর ঘটের অভাবে কেবল স্বস্বরূপে অবস্থানবশতঃ যদ্যপি ক্রিয়া-কর্তৃত্বরূপে ব্যপদিষ্ট হয় না, তথাপি স্বরূপতারূপে সর্ব্বদা বর্ত্তমান থাকায় কস্মিন্ কালেও প্রকাশের অভাবের কল্পনা হয় না। এইরূপ ঈশ্বরের জ্ঞানও প্রপঞ্চের সদ্ভাবে, উৎপত্তি-বিশিষ্টরূপে ব্যপদিষ্ট হয়। সুতরাং ঈশ্বরের সর্ব্বজ্ঞতাবিষয়ে কথিত আশঙ্কার কিঞ্চিৎ মাত্র স্থল নাই। এই অর্থ স্থানান্তরে অপেক্ষাকৃত বিস্তৃতরূপে বিচারিত হইবেক, এস্থলে কেবল রীতিমাত্র সূচিত হইল। পূর্ব্বপ্রসঙ্গ এই—ঈশ্বরের একই জ্ঞান সৃষ্টির আদি কালে উৎপন্ন হইয়া মহাপ্রলয়পর্য্যন্ত স্থায়ী হয়। উক্ত জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, বিসম্বাদি নহে কিন্তু সম্বাদি। নিষ্ফলপ্রবৃত্তির জনক জ্ঞানাদি "বিসম্বাদি" বলিয়া উক্ত হয়, তাহা হইতে ভিন্ন অর্থাৎ সফল প্রবৃত্তির জনক যে জ্ঞান তাহাকে "সম্বাদি" বলে। জীবের জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, সম্বাদি ও বিসম্বাদি দুই প্রকারের হইয়া থাকে। ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, নিষ্ফলপ্রবৃত্তির জনক নহে, বলিয়া বিসম্বাদি নহে কিন্তু সম্বাদি। বিসম্বাদিজ্ঞানের নামান্তর ভ্রম, সম্বাদির নামান্তর যথার্থ; প্রমাণজন্যযথার্থজ্ঞানের নাম প্রমা। জীবের জ্ঞান অন্তঃকরণের বৃত্তি রূপ হয়। ঈশ্বরের জ্ঞান মায়ার বৃত্তি রূপ হয় জীবের অদৃষ্ট জন্য হওয়ায় প্রমাণ জন্য নহে, সুতরাং প্রমা নহে, দোষজন্য নহে বলিয়া নিষ্ফল প্রবৃত্তির জনক নহে, অতএব ভ্রম নহে কিন্তু যথার্থ।

প্রমাণ-নিরূপণ ও প্রমাণের ভেদবর্ণন।

বেদান্ত মতে উক্ত প্রমারূপ বৃত্তির ষটভেদ স্বীকৃত হয়, সুতরাং প্রমাণেরও ষটভেদ হয় যথা—"প্রত্যক্ষ, অনুমান, শব্দ, উপমান, অর্থাপত্তি, ও অনুপলব্ধি"। পৌরাণিক মতে সম্ভব ও ঐতিহ্য নামে দুই অতিরিক্ত প্রমাণ আরও অঙ্গীকৃত হইয়াছে। প্রত্যক্ষ প্রমার যে করণ তাহাকে "প্রত্যক্ষ প্রমাণ" বলে। অনুমিতি প্রমার করণের নাম "অনুমান প্রমাণ"। শাব্দি প্রমার যে করণ তাহার নাম "শব্দ প্রমাণ"। উপমিতি প্রমার করণকে "উপমান প্রমাণ" বলে। অর্থাপত্তি প্রমার করণ "অর্থাপত্তি প্রমাণ" বলিয়া উক্ত হয়। অভাব প্রমার করণ "অনুপলব্ধি প্রমাণ" শব্দে বাচ্য হয়।

বিভিন্ন মতানুসারে প্রমাণগুলির ন্যূনাধিক-ভেদ বর্ণন।

উক্ত অষ্টবিধ-প্রমাণ মতভেদে নিম্নোক্ত প্রকারে বাদীগণের দ্বারা অঙ্গীকৃত হয়।

প্রত্যক্ষ মেকং চার্ব্বাকাঃ কণাদসুগতৌ পুনঃ।
অনুমানঞ্চ তচ্চাপি সাংখ্যাঃ শব্দঞ্চ তে উভে॥
ন্যায়ৈকদেশিনোঽপ্যেবমুপমানঞ্চ কেচন।
অর্থাপত্ত্যা সহৈতানি চত্বার্য্যাহুঃ প্রভাকরাঃ।
অভাবষষ্ঠান্যেতানি ভাট্টা বেদান্তিনস্তথা।
সম্ভবৈতিহ্য-যুক্তানি তানি পৌরাণিকা জগুঃ॥

অর্থাৎ চার্ব্বাক-মতে প্রমাণ একটী (প্রত্যক্ষ), কণাদ ও বৌদ্ধ মতে দুইটী (পত্যক্ষ ও অনুমান), সাংখ্য ও পাতঞ্জল মতে প্রমাণ তিনটী (প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ), একদেশী নৈয়ায়িকও প্রমাণ তিনটী বলেন, অপর নৈয়ায়িকের মতে প্রমাণ চারিটী (প্রত্যক্ষ, অনুমান, শব্দ ও উপমান), প্রভাকর মতে প্রমাণ পাঁচটী (প্রত্যক্ষ, অনুমান, শব্দ, উপমান, ও অর্থাপত্তি), ভট্ট ও বেদান্ত মতে প্রমাণ ছয়টী (পূর্ব্বোক্ত পাঁচটী ও অভাব অর্থাৎ অনুপলব্ধি), পৌরাণিকগণের মতে প্রমাণ আটটী (পূর্ব্বোক্ত ছয়টী এবং সম্ভব ও ঐতিহ্য "অর্থাৎ ইতিহাস, কিম্বদন্তী)"। আর্হত মতেও কণাদ এবং বৌদ্ধমতের ন্যায়, প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুই প্রমাণই স্বীকৃত হয়। আনন্দ তীর্থাচার্য্য প্রত্যক্ষ ও শব্দ এই দুই প্রমাণ স্বীকার করেন, অনুমানকে স্বতন্ত্র প্রমাণ বলিয়া অঙ্গীকার করেন না, কিন্তু শ্রুতির অনুসারী হইয়া উহা প্রমাণ হয় বলেন। আর তান্ত্রিক উক্ত অষ্টবিধ প্রমাণের সহিত চেষ্টারূপ আর একটী প্রমাণ অঙ্গীকার করেন, এই প্রকারে তান্ত্রিক মতে নয়টী প্রমাণ হয়। বেদান্ত মতে যদ্যপি সূত্রকার (ভগবান ব্যাস) ও ভাষ্যকার (শঙ্করাচার্য্য) প্রমাণ সংখ্যা নিরূপণ করেন নাই, তথাপি অদ্বৈতবাদি আচার্য্যগণ কর্ত্তৃক সিদ্ধান্ত অবিরোধী প্রমাণ বিষয়ক ভট্ট মত গ্রহণ হওয়ায়, বেদান্ত পরিভাষাদি গ্রন্থে ষট্ প্রমাণই স্বীকৃত হইয়াছে।

প্রমাণের লক্ষণ।

উক্ত প্রমাণের লক্ষণ এই—"প্রমা করণং প্রমাণং" অর্থাৎ প্রমার যে করণ তাহার নাম "প্রমাণ"। প্রমাণ-জন্য জ্ঞানের নাম "প্রমা"। প্রমা জ্ঞান যথার্থই হয়।

লক্ষণের স্বরূপ।

লক্ষ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্মকে (অসাধারণ ধর্ম্ম বা চিহ্নকে) "লক্ষণ" বলে 'অর্থাৎ স্বজাতীয় বিজাতীয় পদার্থ হইতে যে লক্ষ্যকে ব্যবচ্ছেদ করে (পৃথক্ করিয়া বুঝায়) তাহার নাম "লক্ষণ"। লক্ষণ এই সংজ্ঞা দ্বারা যেটি বুঝায় "অর্থাৎ লক্ষ্যের লক্ষণ করিলে সামান্যতঃ লোকের যে বিষয় জ্ঞান হয়" তাহার নাম "লক্ষ্য"। লক্ষণ মাত্রেই "অতিব্যাপ্তি", "অব্যাপ্তি" ও "অসম্ভব" এই দোষত্রয় রহিত হওয়া উচিত' নচেৎ লক্ষ্যের যথার্থ স্বরূপ স্থির হইবে না।

"লক্ষ্য-বৃত্তিত্বেসতি অলক্ষ্যবৃত্তিত্বং অতিব্যাপ্তিঃ" অর্থাৎ অলক্ষ্যে লক্ষণের গমনকে অতিব্যাপ্তি বলে। যেমন গাভীর "যে পশুর শৃঙ্গ আছে সেই গাভী" এরূপ লক্ষণ করিলে অতিব্যাপ্তি দোষ হইবে, কেন না শৃঙ্গিত্বরূপ লক্ষণ আপনার লক্ষ্য গাভীতে থাকিয়াও অলক্ষ্যরূপ মহিষ অজাদি পশুতেও থাকে। লক্ষৈক-দেশাবৃত্তিত্বং অব্যাপ্তিঃ" অর্থাৎ লক্ষ্যে লক্ষণের গতি না হওয়াকে কিম্বা এক দেশ গতিকে অব্যাপ্তি বলে। যেমন "কপিলা গাভী" এই কপিলত্ব লক্ষণে অব্যাপ্তি দোষ আছে, কারণ উক্ত কপিলত্বলক্ষণ সকল গাভীতে নাই, কোন এক বিশেষ গাভীতেই থাকে। "লক্ষ্য-মাত্রাবৃত্তিত্বং অসম্ভবঃ" অর্থাৎ লক্ষণের লক্ষ্যে অত্যন্তাভাবকে অসম্ভব বলে। যেমন যাহার খুর নাই বা যাহার একটী খুর আছে তাহাকে গাভী বলে। এই খুর-রহিতত্ব লক্ষণে বা এক-খুরত্ব লক্ষণে অসম্ভব দোষ থাকায় উহা গাভীর লক্ষণ নহে, কেন না গাভীর পদে দুই খুর হইয়া থাকে, অশ্ব গর্দ্দভাদির পদেই একটী খুর থাকে, সুতরাং খুর-রহিতত্ব বা এক-খুর-বিশিষ্টত্ব গাভীর লক্ষণ আপনার লক্ষ্য মাত্রে অবৃত্তি হওয়ায় অসম্ভব দোষযুক্ত হয়। এই সকল কথাগুলির নিষ্কর্ষ এই—অতিব্যাপ্ত্যাদি দোষ রহিত পূর্ব্বক সজাতীয় বিজাতীয় বস্তু হইতে পৃথক করিয়া যে লক্ষ্যকে বুঝায় তাহাই "লক্ষণ" আর এই লক্ষণের দ্বারা যেটী বুঝায় সেইটীই "লক্ষ্য"। যেমন "গলকম্বলত্বং গোত্বং" যাহার গলদেশে লম্বমান চর্ম্ম আছে তাহাকে গো বলে। উক্ত গলকম্বলরূপলক্ষণটী গো ভিন্ন অন্য কোন জন্তুতে নাই। গলকম্বল দেখিলে এই গোটী স্বজাতীয় অশ্বাদি ও বিজাতীয় মনুষ্যাদি হইতে ভিন্ন, এরূপ জ্ঞান হয়, কেন না উক্ত অসাধারণধর্ম্মরূপলক্ষণটী লক্ষ্য গোকে স্বজাতীয় ও বিজাতীয় হইতে পৃথক করিয়া বুঝায়। পশুত্বরূপে অশ্বাদি গোর স্বজাতীয় এবং পশুত্ব নাই বলিয়া মনুষ্যাদি গোর বিজাতীয়। সুতরাং গলকম্বল অসাধারণ চিহ্নটী স্বজাতীয় বিজাতীয় উভয় হইতেই গোকে

পৃথক করিয়াছে বলিয়া লক্ষ্য গোর অতিব্যাপ্তি, অব্যাপ্তি, ও অসম্ভব এই দোষত্রয় রহিত লক্ষণ হইল বুঝিতে হইবে।

"স্বরূপ লক্ষণ" ও "তটস্থ লক্ষণ" ভেদে লক্ষণ দুই প্রকারের। উপরোক্ত লক্ষণটী স্বরূপ লক্ষণ, ইহার বৈদিক উদাহরণ, যথা ব্রহ্ম সৎ, চিৎ, আনন্দ, একরস, অখণ্ড ইত্যাদি। কদাচিৎ ও ব্যবর্ত্তক হইয়া যে লক্ষ্যকে বুঝায় "অর্থাৎ যে লক্ষণ কদাচিৎ থাকিয়া লক্ষ্যকে ইতর বস্তু হইতেভিন্ন করিয়া জানায়" তাহা তটস্থ লক্ষণ; উদাহরণ, যথা, ঈশ্বর সৃষ্টিকর্ত্তা, অন্তর্যামী, প্রেরক ইত্যাদি।

করণ ও কারণের ভেদ ও স্বরূপ বর্ণন এবং প্রসঙ্গক্রমে অন্যথা-সিদ্ধের লক্ষণ বর্ণন।

ন্যায় মতে প্রমার যে করণ তাহা প্রমাণ হওয়ায় 'প্রত্যক্ষাদি প্রমার করণ নেত্রাদি ইন্দ্রিয় হয়' সুতরাং নেত্রাদি ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ প্রমাণ। "ব্যাপারবদ সাধারণ-কারণং করণং" অর্থাৎ ব্যাপার বিশিষ্ট অসাধারণ কারণের নাম করণ। ঈশ্বর ও ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, তথা দিশা, কাল, অদৃষ্ট, প্রাগ্‌ভাব, ও প্রতি-বন্ধকাভাব এই নব সাধারণকারণ ন্যায় মতে প্রসিদ্ধ। এই সকল হইতে ভিন্ন যে কারণ তাহার নাম অসাধারণকারণ। অসাধারণকারণ দুই প্রকারে—একটী "ব্যাপার বিশিষ্ট", দ্বিতীয়টী "ব্যাপাররহিত"। "তজ্জন্যত্বেসতি তজ্জন্যজনকঃ ব্যাপারঃ" অর্থাৎ কারণ দ্বারা যে জন্য হয় তথা কারণ দ্বারা জন্য কার্য্যের যে জনক হয় তাহাকে ব্যাপার বলে। অল্প কথায়—কারণ দ্বারা উৎপন্ন হইয়া যে কার্য্যের উৎপাদক হয় তাহাকে ব্যাপার বলে। যেমন "কপাল" ঘটের কারণ, তথা কপাল দ্বয়ের "সংযোগ" ও ঘটের কারণ। এ স্থলে কপালের কারণতায় সংযোগ ব্যাপার হয়, কেন না "কপাল সংযোগ" কপাল হইতে উৎপন্ন হইয়া কপা-লের কার্য্য ঘটের উৎপাদক, সুতরাং সংযোগরূপব্যাপার বিশিষ্ট কারণ কপাল। যে অন্যকে দ্বার করিয়া কার্য্য উৎপন্ন করে না কিন্তু স্বয়ংই কার্য্যের উৎপাদক হয়, তাহাকে ব্যাপারহীন কারণ বলে। কিম্বা, "অনন্যথাসিদ্ধকার্য্য নিয়ত পূর্ব্ববৃত্তি কারণং" অর্থাৎ যে পদার্থ অন্যথাসিদ্ধ বস্তু হইতে ভিন্ন হয় তথা কার্য্যের নিয়মপূর্ব্বক পূর্ব্বক্ষণ বৃত্তি হয় (পূর্ব্বক্ষণে থাকে) তাহাকে কারণ বলে। প্রদর্শিত ঈশ্বর প্রভৃতি নবসাধারণকারণ হইতে ভিন্ন যে ব্যাপার বিশিষ্ট কারণ তাহার নাম "করণ". এতদ্রূপ করণ কপাল হয়, কাজেই কপাল ঘটের করণ, আর কপালদ্বয়ের সংযোগ যদ্যপি অসাধারণ, তথাপি ব্যাপার বিশিষ্ট না হওয়ায় কেবল

ঘটের "কারণ" বলিয়া উক্ত হয় "করণ" নহে। অন্যথাসিদ্ধির যে হেতু হয় তাহাকে অন্যথাসিদ্ধ বলে। "অবশ্যকৢপ্ত নিয়তপূর্ব্ববর্ত্তিনএবকার্য্যসম্ভবে তদ্ভিন্নত্বং অন্যথাসিদ্ধিঃ"। অর্থাৎ কার্য্যের উৎপত্তির নিয়মপূর্ব্বকপূর্ব্ববৃত্তি তথা অবশ্যপ্রাপ্য এরূপ যে সকলকারণ সে সকল কারণ হইতে সেই কার্য্যের উৎপত্তি সম্ভব হইলে, সেই সকল কারণ হইতে যে ভিন্নত্ব, সেই ভিন্নত্বেরই নাম "অন্যথাসিদ্ধি"। যেমন অবশ্যপ্রাপ্ত তথা নিয়তপূর্ব্ববৃত্তি ঘটরূপকার্য্যের দণ্ড চক্রাদি কারণ হয়, উক্ত দণ্ডচক্রাদি কারণ হইতে ঘটরূপ কার্য্যের উৎপত্তি সম্ভব হইলে দণ্ডচক্রাদি হইতে ভিন্ন রাসভ, কুলাল পিতা, কুলাল পত্নী প্রভৃতির কারণত্ব রূপে অঙ্গীকারকে অন্যথাসিদ্ধ বলে। উক্ত অন্যথাসিদ্ধ পদার্থ পাঁচ প্রকার, এই সকলের বিশেষ বিবরণ ন্যায় গ্রন্থে দ্রষ্টব্য, গ্রন্থাবয়বের বৃদ্ধি ভয়ে পরিত্যক্ত হইল। সাধারণকারণের লক্ষণ এই, "কার্য্যত্বাবচ্ছিন্নকার্য্যতানিরূপিত কারণতাশালি সাধারণকারণং" অর্থাৎ কার্য্যত্ব ধর্ম্মে অবচ্ছিন্ন যে কার্য্যতা সেই কার্য্যতা নিরূপিত যে কারণতা তাহাকে সাধারণকারণ বলে। ঈশ্বর, ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, ইত্যাদি উপরোক্ত নব সাধারণ কারণ, নিমিত্তকারণ বলিয়া প্রসিদ্ধ, কেন না উক্ত নব কারণ বিনা কোন কার্য্যেরই উৎপত্তি সম্ভব নহে। সুতরাং কার্য্য মাত্রেই বর্ত্তমান যে কার্য্যত্বধর্ম্ম, সে কার্য্যত্বধর্ম্মে অবচ্ছিন্ন যে কার্য্যমাত্রবৃত্তিকার্য্যতা, সেই কার্য্যতানিরূপিত যে কারণতা, সেই কারণতা-শালী উক্ত ঈশ্বরাদি নব কারণই হয়। অতএব উক্ত ঈশ্বরাদিনবকারণকে কার্য্যমাত্রের প্রতি সাধারণনিমিত্তকারণ বলা যায়। "কার্য্যত্বাতিরিক্ত ধর্ম্মাবচ্ছিন্ন কার্য্যতা নিরূপিত কারণতাশালি অসাধারণকারণং" অর্থাৎ কার্য্যত্ব ধর্ম্ম হইতে অতিরিক্ত যে ধর্ম্ম সেই ধর্ম্মাবচ্ছিন্ন যে কার্য্যতা, সেই কার্য্যতা নিরূপিত যে কারণতা, সেই কারণতাবিশিষ্ট পদার্থই অসাধারণকারণ হয়। যেমন কার্য্যত্ব ধর্ম্ম হইতে অতিরিক্ত যে ঘটত্বধর্ম্ম হয় সেই ঘটত্বধর্ম্মাবচ্ছিন্ন যে ঘটমাত্র নিষ্ঠ-কার্য্যতা সেই কার্য্যতানিরূপিত যে কারণতা, সেই কারণতাবিশিষ্ট দণ্ড, চক্র, কুলাল, কপাল, কপাল-সংযোগাদি হয়, সুতরাং উক্ত দণ্ডচক্রাদি ঘটরূপকার্য্যের প্রতি অসাধারণকারণ হয়। প্রাচীনন্যায়মতে অসাধারণকারণের ভেদ স্বীকার নাই, উক্ত মতে অব্যবহিত উত্তর ক্ষণে যে অসাধারণকারণ হইতে কার্য্যের উৎপত্তি হয় তাহাই করণ। ইহা স্থল বিশেষে ব্যাপারবিশিষ্ট হয় এবং স্থল বিশেষে হয় না। সুতরাং তন্মতে নির্ব্যাপার সব্যাপারের কোন নিয়ম নাই, এই অর্থ বেদান্ত মতেও স্বীকৃত হয়।

ন্যায় শাস্ত্রোক্ত প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিস্তৃত বর্ণন তথা ন্যায় ও বেদান্ত মতের পরস্পরের বিলক্ষণতা প্রদর্শন।

২২।৬০

কথিতোক্ত প্রকারে নেত্রাদি ইন্দ্রিয়, প্রত্যক্ষ প্রমার করণ হয়, কেন না নেত্রাদি ইন্দ্রিয়ের স্ব স্ব বিষয় সহিত সম্বন্ধ না হইলে প্রত্যক্ষ প্রমা হয় না, যখন ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হয়, তখনই প্রত্যক্ষ প্রমা হয়। সেই জন্য ন্যায় মতে প্রত্যক্ষ প্রমার লক্ষণ এই—"ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিকর্ষজন্যং জ্ঞানং প্রত্যক্ষং" অর্থাৎ চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়ের ঘটাদি অর্থের সহিত যে সংযোগাদিরূপসম্বন্ধ হয় তাহার নাম "ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিকর্ষ", এই সন্নিকর্ষজন্য যে জ্ঞান তাহার নাম প্রত্যক্ষ জ্ঞান। যেমন ঘটরূপ অর্থের সহিত চক্ষুইন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধের অনন্তর "অয়ং ঘটঃ" এই প্রকার জ্ঞান হয়, সুতরাং "অয়ং ঘটঃ" এই জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলা যায়। এই রীত্যানুসারে যে যে জ্ঞান ইন্দ্রিয়ার্থ সম্বন্ধজন্য (উৎপন্ন) হয়, সেই সেই জ্ঞান প্রত্যক্ষই হইয়া থাকে। কিন্তু উক্ত লক্ষণে যদ্যপি ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ জ্ঞানে অব্যাপ্তি হয়, কারণ ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ জ্ঞান নিত্য, ইন্দ্রিয়ার্থের সন্নিকর্ষ জন্য নহে, তথাপি উহা জীবাত্মার জন্যপ্রত্যক্ষেরই লক্ষণ হওয়ায় জন্যপ্রত্যক্ষই উহার লক্ষ্য হয়, ঈশ্বরের নিত্য-প্রত্যক্ষ লক্ষ্য নহে, সুতরাং অব্যাপ্তি নাই। এ স্থলে কোন গ্রন্থকার উক্ত প্রত্যক্ষজ্ঞানের অব্যাপ্তি দোষ নিবারণাভিপ্রায়ে এই লক্ষণ করেন, "জ্ঞানাকরণকং জ্ঞানং প্রত্যক্ষং" অর্থাৎ জ্ঞান নহে করণ যাহার এইরূপ জ্ঞানের নাম প্রত্যক্ষ। এ স্থলে "অয়ং ঘট" ইত্যাদি প্রত্যক্ষ জ্ঞানে চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়ই করণ হয়, কোন জ্ঞান করণ হয় না, সুতরাং এই প্রত্যক্ষজ্ঞানের লক্ষণও সম্ভব হয় আর ইহা ঈশ্বরের প্রত্যক্ষেও বিদ্যমান, হেতু এই যে ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ নিত্য হওয়ায়, উক্ত জ্ঞানরূপ করণের দ্বারাও অজন্য। উক্ত ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিকর্ষ-রূপ প্রত্যক্ষ, "লৌকিক" ও "অলৌকিক" ভেদে দুই প্রকার। "লৌকিক সন্নিকর্ষ জন্যং প্রত্যক্ষং লৌকিকং" অর্থাৎ চক্ষুআদিইন্দ্রিয়ের ঘটাদি অর্থের সহিত যে সংযোগাদিরূপলৌকিকসন্নিকর্ষ হয় সেই সন্নিকর্ষ জন্য যে প্রত্যক্ষ হয়, সেই প্রত্যক্ষকে লৌকিকপ্রত্যক্ষ বলা যায়। "অলৌকিকসন্নিকর্ষ জন্যং প্রত্যক্ষং অলৌকিকং" অর্থাৎ চক্ষুআদিইন্দ্রিয়ের ঘটাদি অর্থের সহিত যে সামান্য লক্ষণাদিরূপ অলৌকিক-সন্নিকর্ষ হয়, সেই অলৌকিক সন্নিকর্ষজন্য যে প্রত্যক্ষ

তাহাকে অলৌকিকপ্রত্যক্ষ বলে। এখানে সন্নিকর্ষের নাম সম্বন্ধ। প্রত্যক্ষ জ্ঞানের হেতুরূপ, তথা চক্ষুআদিইন্দ্রিয়ের ব্যাপাররূপ-লৌকিক-সন্নিকর্ষ ষটবিধ যথা—(১) সংযোগ, (২) সংযুক্ত সমবায়, (৩) সংযুক্ত সমবেত সমবায়, (৪) সমবায়, (৫) সমবেত সমবায়, (৬) বিশেষণতা, এই ছয় প্রকার সন্নিকর্ষ মধ্যে কোন একটী দ্বারা যে প্রত্যক্ষ উৎপন্ন হয় তাহা লৌকিক প্রত্যক্ষ বলিয়া উক্ত হয়। এই সকল সম্বন্ধের উদাহরণ নিম্নে সংক্ষিপ্ত ভাবে ষড়্ বিধ প্রমাণ নিরূপণে প্রদত্ত হইবেক, বিস্তৃত বর্ণনা ন্যায়-গ্রন্থে দ্রষ্টব্য। অলৌকিক সন্নিকর্ষের ত্রিবিধ ভেদ তথা উদাহরণ :অন্যথাখ্যাতির বিবরণে বিস্তারিত রূপে এই খণ্ডের তৃতীয় পাদে প্রদর্শিত হইবেক। সংযোগসন্নিকর্ষ-জন্য যে লৌকিক প্রত্যক্ষ উৎপন্ন হয় তদ্বিষয়ে কিঞ্চিৎ বিশেষ এই– চক্ষু, ত্বক, মন, এই তিন ইন্দ্রিয় দ্বারা দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয়; ঘ্রাণ, রসন, শ্রোত্র এই তিন ইন্দ্রিয় দ্বারা দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় না, কিন্তু গন্ধাদি গুণেরই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। এ স্থলেও ভেদ এই—চক্ষু ও ত্বক এই দুই ইন্দ্রিয় দ্বারা মহত্ত্বপরিমাণবিশিষ্ট তথা উদ্ভূতরূপস্পর্শবিশিষ্ট– পৃথিবী, জল, তেজ, এই তিন দ্রব্যেরইপ্রত্যক্ষ হয় অন্য কোন দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় না। আর মনোরূপ ইন্দ্রিয় দ্বারা এক আত্মারূপ দ্রব্যেরই প্রত্যক্ষ হয় অন্যের নহে। কথিত প্রকারে লৌকিকপ্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়-বিষয় (অর্থ) সম্বন্ধ, ইন্দ্রিয় দ্বারা উৎপন্ন হইয়া প্রত্যক্ষ প্রমার উৎপাদক হওয়ায় ব্যাপার হয়। সম্বন্ধরূপব্যাপারবিশিষ্টপ্রত্যক্ষপ্রমার অসাধারণ-কারণ ইন্দ্রিয় হয়, সুতরাং ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষপ্রমাণ। ইন্দ্রিয় জন্য যথার্থ জ্ঞান ন্যায় মতে প্রত্যক্ষপ্রমা। প্রত্যক্ষপ্রমার করণ ষটইন্দ্রিয় হয়, তথাহি—শ্রোত্র, ত্বক্, নেত্র, রসন, ঘ্রাণ, ও মন। এই ষটইন্দ্রিয় ভেদে প্রত্যক্ষপ্রমার ষটভেদ হয়। যথা—শ্রোত্রজন্যযথার্থজ্ঞানকে শ্রোত্রপ্রমা বলে, ত্বকইন্দ্রিয়জন্য যথার্থ জ্ঞানের নাম ত্বাচপ্রমা, নেত্রইন্দ্রিয়জন্যযথার্থজ্ঞান চাক্ষুষপ্রমা বলিয়া প্রসিদ্ধ, রসন ইন্দ্রিয়জন্যযথার্থজ্ঞান রাসনপ্রমা বলিয়া উক্ত হয়, ঘ্রাণেন্দ্রিয় জন্য যথার্থজ্ঞানকে ঘ্রাণজ প্রমা বলা যায়; আর মনইন্দ্রিয়জন্য যথার্থজ্ঞান মানসপ্রমা নামে খ্যাত। ন্যায় মতে শুক্তিরজতাদিভ্রম জ্ঞানও ইন্দ্রিয়জন্য হয়। ভ্রমজ্ঞান যদ্যপি ইন্দ্রিয় জন্য হয়, তথাপি কেবল ইন্দ্রিয়জন্য নহে, কিন্তু দোষসহিতইন্দ্রিয় জন্য হওয়ায়, বিসম্বাদি, যথার্থ নহে। কথিত কারণে শুক্তি রজতের জ্ঞান চাক্ষুষ হইয়াও চাক্ষুষ প্রমা নহে। এই রূপ অন্য ইন্দ্রিয় দ্বারাও যে ভ্রম হয় তাহা প্রমা নহে।

শ্রোত্রজ প্রমা নিরূপণ

উক্ত ষট প্রত্যক্ষ প্রমার মধ্যে শ্রোত্র প্রমার নিরূপণ করা যাইতেছে। শ্রোত্রেন্দ্রিয় দ্বারা শব্দের, শব্দত্ব জাতির, তথা শব্দত্বের ব্যাপ্য কত্বাদির ও তারত্বাদির জ্ঞান হয়। এই রূপ শব্দাভাবের তথা শব্দে তারত্বাদির অভাবের, জ্ঞান হয়। ন্যায় মতে ত্বক, নেত্র, রসন, ঘ্রাণ, এই চারি ইন্দ্রিয় যথাক্রমে বায়ু, অগ্নি, জল, পৃথিবী হইতে উৎপন্ন হয়। তন্মতে শ্রোত্র ও মন নিত্য। কর্ণগোলকে স্থিত আকাশের নাম শ্রোত্র। বায়ু আদি হইতে যেরূপ ত্বকাদি ইন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হয়, তদ্রূপ আকাশ হইতে শ্রোত্রের উৎপত্তি নৈয়ায়িকেরা অঙ্গীকার করেন না, কিন্তু কর্ণে যে আকাশ তাহাকেই শ্রোত্র বলেন। আর গুণ গুণীর সমবায় সম্বন্ধ স্বীকার করেন। শব্দ আকাশের গুণ হওয়ায় আকাশরূপ শ্রোত্রের সহিত শব্দের সমবায় সম্বন্ধ কহেন। ভেরী আদি দেশে স্থিত যে আকাশ, তাহাতে শব্দ উৎপন্ন হইলে তাহাকে শ্রোত্র বলেন না কিন্তু কর্ণ উপহিত আকাশকেই শ্রোত্র বলে, কেন না ভেরী দণ্ডের সংযোগে ভেরী উপহিত আকাশে যে শব্দ উৎপন্ন হয় তাহার সহিতই উক্ত আকাশের সম্বন্ধ হয়. কর্ণ উপহিত আকাশের সহিত নহে। অতএব ভেরী উপহিত আকাশে যে শব্দ হয় তাহার সহিত কর্ণ উপহিত আকাশের সম্বন্ধ হয় না বলিয়া প্রত্যক্ষ হয় না। কিন্তু উক্ত শব্দের দ্বারা দশ দিকৃস্থ আকাশে শব্দান্তর উৎপন্ন হয় এবং উহার দ্বারা অন্য শব্দ উৎপন্ন হয় ইত্যাদি রূপে কর্ণ উপাহত আকাশে শব্দান্তর দ্বারা যে শেষ শব্দ উৎপন্ন হয় তাহারই প্রত্যক্ষ হয়, অন্য শব্দের প্রত্যক্ষ হয় না। অর্থাৎ ন্যায় মতে, শব্দ, বীচি-তরঙ্গ অথবা কদম্ব-কোরকের ন্যায়, ক্রমশঃ উৎপন্ন হইয়া কর্ণের সহিত মিলিত হয়, হইয়া উহার দ্বারা যে শেষ শব্দ কর্ণে উৎপন্ন হয় তাহারই প্রত্যক্ষ হয়। শব্দের প্রত্যক্ষ প্রমা ফল হয়, শ্রোত্রইন্দ্রিয় করণ হয়। ত্বাচ্ আদি প্রত্যক্ষ জ্ঞানে সমস্ত স্থলে বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধব্যাপার হয়, কিন্তু শ্রোত্র প্রমাতে বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধ ব্যাপার হয় না। কারণ অন্য স্থলে বিষয়ের ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযোগ সম্বন্ধ হয়, আর শব্দের শ্রোত্রের সহিত সমবায় সম্বন্ধ হয়। ন্যায় মতে সংযোগ জন্য হয়, সমবায় নিত্য হয়। ত্বকআদিইন্দ্রিয়ের ঘটাদির সহিত সংযোগ সম্বন্ধ ত্বক আদি ইন্দ্রিয়ের দ্বারা উৎপন্ন হয় ও প্রমার উৎপাদক হয়, সুতরাং ব্যাপার হয়। শব্দের শ্রোত্রের সহিত সমবায় সম্বন্ধ শ্রোত্র জন্য নহে, সুতরাং ব্যাপার নহে কিন্তু শ্রোত্র মনের সংযোগ ব্যাপার হয়। সংযোগ

দুইএর আশ্রিত হয়, যে দুই বস্তুর আশ্রিত সংযোগ হয়, উক্ত উভয়ই সংযোগের উপাদান কারণ হয়। শ্রোত্র-মন-সংযোগের উপাদান কারণ শ্রোত্র মন উভয়ই, সুতরাং শ্রোত্র মনের সংযোগ, শ্রোত্র জন্য হয়, আর শ্রোত্র-জন্যজ্ঞানের জনক হওয়ায় ব্যাপার হয়। শঙ্কা—শ্রোত্র মনের সংযোগ শ্রোত্র জন্য হয়, ইহা স্বীকার করি, কিন্তু শ্রোত্র-জন্য-প্রমার জনক কিরূপে হয়? সমাধান—আত্মমনের সংযোগ সকল জ্ঞানের সাধারণ কারণ, সুতরাং জ্ঞানের সামান্যসামগ্রী আত্ম-মনের সংযোগ। প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিশেষ সামগ্রী ইন্দ্রিয়াদি। শ্রোত্র-জন্য প্রত্যক্ষ জ্ঞানের পূর্ব্বেও আত্ম-মনের সংযোগ হয়। এই রূপে মনের ও শ্রোত্রের সংযোগ হয়। শ্রোত্রের ও মনের সংযোগ ব্যতীত শ্রোত্র জন্য জ্ঞান হয় না। কারণ অনেক ইন্দ্রিয়ের এক কালে স্ব স্ব বিষয় সহিত সম্বন্ধ হইলেও, এক সময়ে উক্ত সকল বিষয়ের জ্ঞান ইন্দ্রিয়দ্বারা হয় না। তাহার হেতু এই যে, মনসংযুক্ত ইন্দ্রিয়েরই যথন বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হয়, তথনই জ্ঞান হয়। মন-অসংযুক্ত ইন্দ্রিয়ের স্বীয় বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হইলেও জ্ঞান হয় না। ন্যায় মতে, পরম অনু মন হয়, সুতরাং এককালে অনেক ইন্দ্রিয়ের দ্বারা মনের সংযোগ সম্ভব নহে। এই কারণে অনেক বিষয়ের অনেক ইন্দ্রিয় দ্বারা এক কালে জ্ঞান হয় না।

যদি ইন্দ্রিয়-মনের সংযোগকে জ্ঞানের হেতু অঙ্গীকার না কর, তাহা হইলে এক সময়ে অনেক ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হইলে, এক কালে সকল বিষয়ের জ্ঞান হওয়া উচিত। এইরূপে চক্ষুরাদিইন্দ্রিয়ের মনের সহিত সংযোগ, চক্ষুরাদিজ্ঞানের অসাধারণ কারণ। ত্বাচ্ জ্ঞানে, ত্বক্-মনের সংযোগ কারণ হয়। রাসন-জ্ঞানে, রসনা—মনের সংযোগ কারণ হয়। চাক্ষুষ জ্ঞানে, নেত্র—মনের সংযোগ কারণ হয়। ঘ্রাণজ জ্ঞানে, ঘ্রাণ-মনের সংযোগ কারণ হয়। শ্রোত্রজ জ্ঞানে, শ্রোত্র—মনের সংযোগ কারণ হয়। এই রীতিতে শ্রোত্র মনের সংযোগ শ্রোত্র দ্বারা উৎপন্ন হইয়া শ্রোত্রজজ্ঞানের জনক হয়, সুতরাং ব্যাপার হয়। আত্ম—মনের সংযোগ, সর্ব্বজ্ঞানের হেতু। আত্ম-মনের- সংযোগপূর্ব্বক যে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেই ইন্দ্রিয়ের সহিত আত্ম-সংযুক্ত-মনের সংযোগ হয়। তদনন্তর মনঃ সংযুক্ত ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হইলে বাহ্য-প্রত্যক্ষ-জ্ঞান হয়, ইন্দ্রিয় বিষয়ের সম্বন্ধ ব্যতীত বাহ্য-প্রত্যক্ষ-জ্ঞান হয় না।

বিষয়ের ইন্দ্রিয়ের সহিত সম্বন্ধ, অনেক প্রকার। যে স্থলে শব্দের শ্রোত্র দ্বারা প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়, সে স্থলে শব্দই কেবল শ্রোত্রজ-জ্ঞানের বিষয় নহে, কিন্তু শব্দের ধর্ম্ম শব্দত্বাদিও উক্ত জ্ঞানের বিষয়। শব্দের শ্রোত্রের সহিত সমবায়

সম্বন্ধ হয়। শব্দের ধর্ম্ম যে শব্দত্বাদি, তাহার সহিত শ্রোত্রের সমবেতসমবায় সম্বন্ধ হয়। কারণ গুণ গুণীর ন্যায় জাতিরও আপনার আশ্রয়ের সহিত সমবায়সম্বন্ধ হয়, সুতরাং শব্দত্বজাতির শব্দের সহিত সমবায়সম্বন্ধ হয়। সমবায়সম্বন্ধে যে থাকে তাহাকে "সমবেত" বলে। শ্রোত্রে সমবায়সম্বন্ধে থাকে যে শব্দ, তাহা শ্রোত্র—সমবেত, উক্ত শ্রোত্রসমবেতশব্দে শব্দত্বের সমবায় হওয়ায়, শ্রোত্রের শব্দত্বের সহিত সমবেতসমবায় সম্বন্ধ হয়। এই রূপ শ্রোত্রে শব্দের প্রতীতি না হইলে শব্দাভাবের প্রত্যক্ষ হয়। এ স্থলে শব্দাভাবের শ্রোত্রের সহিত বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। যে অধিকরণে পদার্থের অভাব থাকে, সেই অধিকরণে পদার্থের-অভাবের বিশেষণতা-সম্বন্ধ হয়। যেমন বায়ু নিরূপ হওয়ায় বায়ুতে রূপাভাবের বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। পৃথিবীতে ঘট না থাকিলে পৃথিবীতে ঘটাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। এইরূপে শব্দ-রহিতশ্রোত্রে শব্দাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। সুতরাং শ্রোত্রের সহিত শব্দাভাবের যে বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়, সেই সম্বন্ধ, শব্দাভাবের প্রত্যক্ষজ্ঞানের হেতু হয়। যেরূপ শ্রোত্র দ্বারা ককারাদিশব্দের সমবায়সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ হয়, তদ্রূপ সমবেত-সমবায় সম্বন্ধে ককারাদিতে কত্বাদিজাতির প্রত্যক্ষ হয়। আর শ্রোত্রে শব্দাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধে প্রত্যক্ষ হয়। এইরূপ শ্রোত্র-সমবেতককারে খত্বাভাবের প্রত্যক্ষ হয়। এস্থলে শ্রোত্রের খত্বাভাবের সহিত সমবেত-বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। কারণ, শ্রোত্রে সমবেত, অর্থাৎ সমবায়সম্বন্ধে থাকে যে ককার তাহার সহিত খত্বাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। এই রীত্যনুসারে শ্রোত্রজন্য প্রমার হেতু তিন প্রকার সম্বন্ধ হয়, যথা, শব্দ জ্ঞানের হেতু সমবায় সম্বন্ধ, শব্দের ধর্ম্ম শব্দত্বকত্বাদি জ্ঞানের হেতু সমবেত-সমবায় সম্বন্ধ, আর অভাবের শ্রোত্রজজ্ঞানের হেতু বিশেষণতাসম্বন্ধ। এই বিশেষণতাসম্বন্ধ নানাবিধ। শব্দাভাবের প্রত্যক্ষে শুদ্ধ-বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। ককারে খত্বাভাবের প্রত্যক্ষে সমবেতবিশেষণতা সম্বন্ধ হয়, ইত্যাদি প্রকার বিশেষণতাসম্বন্ধের ভেদ যদ্যপি অনেক, তথাপি বিশেষণতা ভাব সকল পদার্থে সম হওয়ায় বিশেষণতারূপে বিশেষণতা সম্বন্ধ একবিধই বলিয়া উক্ত হয়। ধ্বনিরূপ ও বর্ণরূপ ভেদে শব্দ দুই প্রকার। ভেরি আদি দেশে ধ্বনিরূপশব্দ উৎপন্ন হয়, কণ্ঠাদিদেশে বায়ুর সংযোগে বর্ণরূপশব্দ উৎপন্ন হয়। শ্রোত্রইন্দ্রিয় দ্বারা উভয়প্রকার শব্দের প্রত্যক্ষ হয়। বর্ণরূপশব্দে কত্বাদি জাতীর সমবেত-সমবায়সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ হয়, যেহেতু বর্ণের ধর্ম্ম কত্বাদি জাতিরূপ হওয়ায়, ককারাদিরূপ শব্দের সহিত কত্বাদির সমবায়সম্বন্ধ হয়। আর ধ্বনিরূপ শব্দে, তারত্ব মন্দত্বাদি ধর্ম্মের শ্রোত্র দ্বারা প্রত্যক্ষ হইলে, ধ্বনি-শব্দের তারত্বাদি

ধর্ম্ম জাতিরূপ নহে কিন্তু (ন্যায়মতে) উপাধিরূপ হয়। সুতরাং ধ্বনিরূপশব্দে তারত্বাদির স্বরূপ-সম্বন্ধ হয়, সমবায়সম্বন্ধ নহে। কারণ ন্যায়মতে জাতিরূপধর্ম্মের তথা গুণের ও ক্রিয়ার স্বকীয় আশ্রয়ের সহিত সমবায়সম্বন্ধ হয়। জাতি, গুণ, ক্রিয়া, ভিন্ন অন্যধর্ম্মের উপাধি সংজ্ঞা হয়। উপাধির ও অভাবের আপনার আশ্রয়ের সহিত যে সম্বন্ধ হয়, তাহা স্বরূপসম্বন্ধ বলিয়া উক্ত হয়। স্বরূপসম্বন্ধেরই নামান্তর বিশেষণতা। জাতি হইতে ভিন্ন যে তারত্বাদিধর্ম্ম তাহার ধ্বনিরূপশব্দের সহিত স্বরূপসম্বন্ধ বা বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। সুতরাং শ্রোত্রে সমবেত যে ধ্বনি তাহার সহিত তারত্ব মন্দত্বের বিশেষণতাসম্বন্ধ হওয়ায়, শ্রোত্রের তথা তারত্ব মন্দত্বের শ্রোত্র-সমবেত-বিশেষণতা-সম্বন্ধ হয়। এইরূপে শ্রোত্রইন্দ্রিয় শ্রোত্র-প্রত্যক্ষ প্রমার কারণ, শ্রোত্র মনের সংযোগ ব্যাপার, শব্দাদির প্রত্যক্ষ প্রমারূপ জ্ঞান ফল।

ত্বাচ্ প্রমা নিরূপণ।

ত্বক্ ইন্দ্রিয়দ্বারা স্পর্শের, স্পর্শের আশ্রয়ের, তথা স্পর্শের আশ্রিতস্পর্শত্ব-জাতির এবং স্পর্শাভাবের জ্ঞান হয়। কারণ যে ইন্দ্রিয়ের দ্বারা যে পদার্থের জ্ঞান হয়, সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা সেই পদার্থের অভাবের, তথা সেই পদার্থের জাতিরও জ্ঞান হয়। বায়ুর প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় না, কারণ প্রত্যক্ষযোগ্য রূপ, তথা প্রত্যক্ষ-যোগ্য-স্পর্শ, উভয়ই যে দ্রব্যে থাকে, সেই দ্রব্যেরই ত্বাচ প্রত্যক্ষ হয়। বায়ুতে স্পর্শ আছে, রূপ নাই, সুতরাং বায়ুর ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না। বায়ুর স্পর্শের ত্বক ইন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়, স্পর্শের প্রত্যক্ষ হইলে বায়ুর অনুমিতি জ্ঞান হয়। এস্থলে রহস্য এই—প্রাচীন ন্যায়মতে বায়ু প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় নহে, কারণ ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞানই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। ঘ্রাণ, রসন, শ্রোত্র এই তিন ইন্দ্রিয়ের দ্রব্য-প্রত্যক্ষের যোগ্যতা নাই, সুতরাং উক্ত তিনের দ্বারা কোন দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় না, কিন্তু গন্ধাদিগুণেরই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। কথিত কারণে ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়গণের দ্বারা বায়ুর প্রত্যক্ষজ্ঞান সম্ভব নহে। চক্ষু, ত্বক, মন, এই তিনের দ্বারা যদ্যপি দ্রব্যপ্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, তথাপি মনের দ্বারা আন্তর আত্মরূপ দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয়, বাহ্যপৃথিব্যাদিদ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় না, আর বায়ু বাহ্য দ্রব্য হওয়ায়, মনের দ্বারা তাহার প্রত্যক্ষ সম্ভব নহে। এইরূপে চক্ষু ত্বক্ দ্বারাও বায়ুর প্রত্যক্ষ সম্ভব নহে, কারণ যে বাহ্য দ্রব্যে মহত্ত্ব পরিমাণ, উদ্ভূতরূপ, উদ্ভূত-

স্পর্শ, এই তিন গুণ থাকে, তাহারই চক্ষু বা ত্বক্ দ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞান হইয়া থাকে। যে বাহ্যদ্রব্যে উক্ত তিনগুণ থাকে না, কিন্তু এক বা দুই গুণ থাকে, তাহার চক্ষু বা ত্বক্ দ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় না। যেমন আকাশ, কাল, দিক্, এই তিন দ্রব্যে মহত্ত্বপরিমাণের বিদ্যমানতাসত্ত্বেও উদ্ভূতরূপ তথা উদ্ভূতস্পর্শ এই দুই গুণের অভাবে আকাশাদিপদার্থের চাক্ষুষ বা ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না। এইরূপ পৃথিবী, জল, তেজ, এই তিনের পরমাণুতে তথা দ্ব্যণুকে উদ্ভূতরূপ তথা উদ্ভূতস্পর্শ এই দুই গুণ থাকিলেও মহত্ত্বপরিমাণের অভাবে, উক্ত পরমাণুও দ্ব্যণুকের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ বা ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না। এই প্রকারে ঘ্রাণ, রসন, চক্ষু, এই তিন ইন্দ্রিয়ে মহত্ত্বপরিমাণের বিদ্যমানেও উদ্ভূতরূপের তথা উদ্ভূতস্পর্শের অভাবে, ঘ্রাণাদি তিন ইন্দ্রিয়ের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ বা ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না। কথিতরূপে মনে মহত্ত্বপরিমাণ, উদ্ভূতরূপ ও উদ্ভূতস্পর্শ, এই তিনই নাই বলিয়া মনের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ বা ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না। এদিকে ঘটাদিদ্রব্যে মহত্ত্ব, উদ্ভূতরূপ ও উদ্ভূতস্পর্শ, এই তিনই থাকে বলিয়া, উক্ত ঘট-পটাদি-দ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ তথা ত্বাচপ্রত্যক্ষ উভয়ই হইয়া থাকে। অতএব এই নিয়ম সিদ্ধ হইল, "বিষয়তাসম্বন্ধেন বহির্দ্রব্যপ্রত্যক্ষংপ্রতি সমবায়সম্বন্ধেন মহত্ত্ববিশিষ্টোদ্ভূতরূপমুদ্ভূতস্পর্শশ্চকারণং" অর্থাৎ বিষয়তাসম্বন্ধে বিষয়েতে উৎপন্ন হয় যে বাহ্য-দ্রব্য-বিষয়কপ্রত্যক্ষ, সেই প্রত্যক্ষজ্ঞানের প্রতি বাহ্যদ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে বর্ত্তমান-মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপ তথা উদ্ভূতস্পর্শ উভয়ই কারণ হয়। যেমন "অয়ং ঘটং" এই প্রত্যক্ষজ্ঞান সমবায়সম্বন্ধে আত্মাতে উৎপন্ন হয়, আর বিষয়তাসম্বন্ধে ঘটরূপবিষয়ে উৎপন্ন হয়, এবং উক্ত-ঘটে মহত্ত্ববিশিষ্ট উদ্ভূতরূপ তথা উদ্ভূতস্পর্শ উভয়ই সমবায়সম্বন্ধে থাকে। সুতরাং বিষয়তা সম্বন্ধে ঘটরূপবাহ্যদ্রব্যে উৎপন্ন যে অয়ং ঘটঃ এইরূপ প্রত্যক্ষ, সেই প্রত্যক্ষে ঘটে সমবায়সম্বন্ধে স্থিত-মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপ ও উদ্ভূতস্পর্শ উভয়ই কারণ হয়। এখানে বিষয়তাসম্বন্ধ কার্য্যতার অবচ্ছেদকসম্বন্ধ হয়, তথা সমবায়সম্বন্ধ কারণতার অবচ্ছেদকসম্বন্ধ হয়। উক্ত মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপ তথা উদ্ভূতস্পর্শ, উভয়ই বায়ুতে নাই বলিয়া বায়ুর চক্ষু-ইন্দ্রিয় বা ত্বক-ইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষ হয় না। যদ্যপি বায়ুতে মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতস্পর্শ আছে, তথাপি উভয়ের অভাব যে বলা হইয়াছে, তাহার কারণ এই যে, যেমন এক চৈত্র-নামা পুরুষের বিদ্যমানতা স্থলেও মৈত্র-নামা পুরুষের অভাবে, যেরূপ উভয়েরই অভাবের ব্যবহার হইয়া থাকে, তদ্রূপ বায়ুতে উদ্ভূতস্পর্শ থাকিলেও উদ্ভূতরূপের অভাবে

উভয়ের অভাব-ব্যবহার সম্ভব হয়। কিম্বা, যেমন মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপ-উদ্ভূতস্পর্শরূপ কারণের অভাব হইলে, প্রদীপাদিপ্রভার তথা তপ্তজলেস্থিত তেজের চক্ষু-ইন্দ্রিয়দ্বারা বা ত্বক-ইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষ হয় না। কারণ উক্ত প্রভাতে যদ্যপি মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপ আছে, তথাপি উদ্ভূতস্পর্শ নাই, আর উক্ততপ্ত জলে স্থিত তেজে যদ্যপি মহত্ত্ব-বিশিষ্ট-উদ্ভূতস্পর্শ আছে, তথাপি উদ্ভূতরূপ নাই। সুতরাং উক্ত কারণের অভাবে উক্ত প্রভার তথা তেজের চক্ষু ইন্দ্রিয় দ্বারা বা ত্বাচইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষ হয় না। কিন্তু যেরূপ বায়ুরস্পর্শমাত্রের ত্বকইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়, তদ্রূপ তেজের তথা উষ্ণস্পর্শমাত্রের ত্বক ইন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়। শঙ্কা="বায়ুস্পর্শ করিতেছি" "তথা প্রভা দেখিতেছি" তথা "তপ্তজলে স্থিততেজঃ স্পর্শ করিতেছি" এই প্রকারের অনুভব সর্ব্বলোক-প্রসিদ্ধ, অনুভব পদার্থের লোপ কেবল যুক্তির দ্বারা সম্ভব নহে, সুতরাং লোকানুভববলে বায়ুতে তথা তপ্তজলেস্থিততেজে ত্বাচপ্রত্যক্ষের বিষয়তা, আর প্রভাতে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয়তা অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। সমাধান—কেবল লোকের অনুভব মাত্রে কোন অর্থের সিদ্ধি হয় না, যথার্থ অনুভব দ্বারাই অর্থের সিদ্ধি হয়। কদাচিৎ অনুভব মাত্রেই অর্থের সিদ্ধি হইলে, রূপ-রহিত আকাশে "নীলং নভঃ" এই প্রকারের অনুভব সর্ব্বলোকের হইয়া থাকে, এই অনুভবের বলে আকাশেও নীলরূপের সিদ্ধি হওয়া উচিত, আর "নীলং নভঃ" এই প্রকারের ভ্রমরূপ অনুভবের দ্বারা কোন বুদ্ধিমান্ পুরুষ আকাশে নীলরূপের অঙ্গীকার করেন না। সুতরাং ভ্রমরূপ—অনুভব দ্বারা কোন অর্থের সিদ্ধি হয় না, কিন্তু যথার্থ অনুভব দ্বারাই অর্থের সিদ্ধি হইয়া থাকে। কথিত-কারণে "বায়ুস্পর্শ করিতেছি" ইত্যাদি উপরোক্ত সকল অনুভব যথার্থরূপ নহে বলিয়া, কিন্তু ভ্রমরূপ হওয়ায়, বায়ু আদিতে প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয়তা সিদ্ধ হয় না। সুতরাং ইন্দ্রিয়রূপপ্রত্যক্ষ প্রমাণ দ্বারা বায়ুর সিদ্ধি সম্ভব নহে, কিন্তু অনুমান দ্বারাই বায়ুর সিদ্ধি সম্ভাবিত হয়। উক্ত অনুমানের আকার এই—বায়ু চলায়মান হইলে লোকের যে অনুষ্ণা-শীতস্পর্শ ত্বক-ইন্দ্রিয় দ্বারা প্রতীত হয় (সম্পর্শঃ কিঞ্চিদাশ্রিতঃ গুণত্বাৎ রূপবৎ) সেই স্পর্শ কোন দ্রব্যের আশ্রিত হইবার যোগ্য, গুণ হওয়ায়, যে যে গুণ হয়, সে সে দ্রব্যের আশ্রিতই হইয়া থাকে, নিরাশ্রয় গুণ হয় না, যেমন রূপগুণ, গুণরূপ হওয়ায় পৃথিবী-জল-তেজরূপ-দ্রব্যের আশ্রিত হইয়া থাকে, তেমনই উক্ত স্পর্শও গুণরূপ হওয়ায় কোন দ্রব্যের আশ্রিত অবশ্য হইবে। এই প্রকারের অনুমান-দ্বারা এবং অন্যান্য অনুমান দ্বারা বায়ুরূপদ্রব্যের সিদ্ধি

হইয়া থাকে। এস্থলে অন্য কোন নৈয়ায়িক গ্রন্থকর্ত্তা এইরূপ বলেন—বাহ্য-দ্রব্যের প্রত্যক্ষে মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপের তথা উদ্ভূতস্পর্শের কারণতা নাই, কিন্তু মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপেরই কারণতা হয়, কারণ, কার্য্যের অভাবে কারণের অভাব প্রয়োজক হয়। সুতরাং এইপক্ষে দ্রব্য-প্রত্যক্ষরূপ-কার্য্যের অভাবের প্রতি উদ্ভূতরূপকারণের অভাবকে প্রয়োজক বলিলে লাঘব হয়। যে সকল বাদী দ্রব্যপ্রত্যক্ষের প্রতি রূপ ও স্পর্শ উভয়কেই কারণ বলেন, তাঁহাদের পক্ষে রূপ ও স্পর্শ উভয়ের অভাবকে প্রত্যক্ষের অভাবের প্রতি প্রযোজক বলায় গৌরবরূপদোষের প্রাপ্তি হয়, সুতরাং পূর্ব্বোক্তপ্রাচীনমত সমীচীন নহে। এস্থলে তাৎপর্য্য এই--দ্রব্যের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে, তথা ত্বাচ প্রত্যক্ষে, মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপের কারণতা হইলেও দ্রব্যের ত্বাচ প্রত্যক্ষে উদ্ভূতস্পর্শেরও কারণতা হয়। অর্থাৎ দ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে কেবল মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপের কারণতা হয়, আর দ্রব্যের ত্বাচ প্রত্যক্ষে মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপের তথা উদ্ভূতস্পর্শের উভয়েরই কারণতা হয়। সুতরাং বায়ুতে উদ্ভূতস্পর্শ বিদ্যমান হইলেও উদ্ভূতরূপের অভাবে, বায়ুর চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ বা ত্বাচ প্রত্যক্ষ হয় না, আর প্রদীপ-চন্দ্রাদি প্রভাতে উদ্ভূতস্পর্শের অভাব হইলেও উদ্ভূতরূপ বিদ্যমান থাকায়, প্রভার কেবল চাক্ষষ প্রত্যক্ষ হয়, ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না। এইরূপ পার্থিবত্র্যণুকে উদ্ভূতস্পর্শের অভাব হইলেও উদ্ভূতরূপ থাকায় তাহার কেবল চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়, ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না। আর তপ্তজলেস্থিত তেজের উদ্ভূতস্পর্শের বিদ্যমানতা স্থলেও উদ্ভূতরূপ না থাকায় তেজেরও বায়ুর ন্যায় চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ বা ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না, কিন্তু উষ্ণস্পর্শমাত্রেরই ত্বাচ প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। কথিত রীত্যনুসারে বায়ুতে প্রত্যক্ষের কারণতা অসিদ্ধ, কিন্তু পূর্ব্বোক্তঅনুমান দ্বারা বায়ুর সিদ্ধি হইয়া থাকে।

মীমাংসা-মতে তথা কোন কোন নবীন-নৈয়ায়িক মতে বায়ুও প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয়। তাঁহাদের অভিপ্রায় এই, বাহ্যদ্রব্যের প্রত্যক্ষে মহত্ত্ব-বিশিষ্টউদ্ভূতরূপ তথা উদ্ভূতস্পর্শ উভয়ই কারণ নহে, না কেবল উদ্ভূতরূপই কারণ, কিন্তু দ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে মহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতরূপ কারণ হয়, আর দ্রব্যের ত্বাচপ্রত্যক্ষে মহত্ত্ববিশিষ্ট-উদ্ভূতস্পর্শ কারণ হয়, দ্রব্যের ত্বাচ-প্রত্যক্ষে উতদ্ভূরূপের অপেক্ষা নাই। বায়ুতে রূপগুণ থাকে না, সুতরাং মহত্ত্ববিশিষ্ট-উদ্ভূতরূপগুণের অভাবে বায়ুর চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ না হউক, পরন্তু মহত্ত্ববিশিষ্ট উদ্ভূতস্পর্শের বিদ্যমানে বায়ুর ত্বাচ-প্রত্যক্ষ হওয়াতে কি বাধা আছে? অর্থাৎ কোন বাধা নাই। সুতরাং বায়ু ত্বক-ইন্দ্রিয়জন্যপ্রত্যক্ষেরই বিষয় হইয়া:

থাকে। এই প্রকারে যেরূপ বায়ুর ত্বাচ-প্রত্যক্ষ হয়, তদ্রূপ তপ্তজলেস্থিত তেজেরও ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয়, আর এই রূপ প্রভারও চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়। কারণ, দ্রব্যের ত্বাচ-প্রত্যক্ষতার কারণভূতমহত্ত্ববিশিষ্টউদ্ভূতস্পর্শ যেরূপ বায়ুতে থাকে, তদ্রূপ তেজেও থাকে, আর দ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের কারণভূতমহত্ত্ব-বিশিষ্টউদ্ভূতরূপ যেমন ঘটপটাদিদ্রব্যে থাকে, তেমনি প্রভাতেও থাকে। সুতরাং তপ্তজলেস্থিততেজের ত্বাচপ্রত্যক্ষতার, তথা প্রভার চাক্ষুষপ্রত্যক্ষতার কোন বাধক হেতু নাই। বরং ইহার বিপরীত "বায়ু স্পর্শ করিতেছি," "তপ্ত-জলেস্থিত তেজঃ স্পর্শ করিতেছি"," প্রভা দেখিতেছি" ইত্যাদি সর্ব্বলোকের অনুভবও উক্তঅর্থের সাধকহেতু হয়। যে বাদী এই সকল প্রতীতিকে ভ্রমরূপ অঙ্গীকার করেন, তাঁহার প্রতি প্রষ্টব্য এই--উক্ত সকলপ্রতীতির ভ্রমরূপতা যুক্তি প্রমাণ বিনাই সিদ্ধ, অথবা কোন যুক্তি-প্রমাণ-সিদ্ধ। প্রথম পক্ষে অর্থাৎ যুক্তি-প্রমাণ বিনা সিদ্ধ বলিলে, বাদী যেরূপ উক্ত-প্রতীতির ভ্রমরূপতা অঙ্গীকার করেন, সেই রূপ ঘটস্পর্শ করিতেছি, ঘট দেখিতেছি, এইরূপ প্রতীতিরও ভ্রমরূপতা তাঁহার স্বীকার করা উচিত, কিন্তু ইহা বাদীর অস্বীকার্য্য; সুতরাং প্রথমপক্ষ সম্ভব নহে। যদি দ্বিতীয়পক্ষ বলেন, তাহাও অসম্ভব, কেন না যে প্রতীতির উত্তরকালে বিরোধী-প্রতীতি হয়, সেই প্রতীতিই ভ্রমরূপ হইয়া থাকে। যেমন শুক্তিতে "ইদং রজতং" এই প্রতীতি হইবার পরে "নেদং রজতং" এই প্রকারের বিরোধীপ্রতীতি হইয়া থাকে। সুতরাং "ইদং রজতং" এই প্রতীতিকে ভ্রান্তিরূপ বলা যায়। প্রদর্শিত বাধকজ্ঞানের অভাবে অর্থাৎ "বায়ুস্পর্শ করিতেছি" ইত্যাদিপ্রত্যক্ষের অনন্তর বিরোধী প্রতীতি না থাকায়, এই প্রত্যক্ষকে ভ্রান্তিরূপ বলা যায় না। কথিতকারণে মানা উচিত, যে বায়ুর প্রত্যক্ষ ত্বক-ইন্দ্রিয় দ্বারা হয়, অনুমানদ্বারা নহে।

উক্ত রীত্যনুসারে যে দ্রব্যের ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয়, সে দ্রব্যের প্রত্যক্ষযোগ্য জাতিরও ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয়। যেমন ঘটের ত্বাচপ্রত্যক্ষ হইলে, তাহাতে প্রত্যক্ষযোগ্যজাতি যে ঘটত্ব, তাহারও ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয়। এইরূপ যে দ্রব্যে স্পর্শ, সংখ্যা, পরিমাণ, সংযোগ, বিভাগাদি-যোগ্য গুণ আছে, সে সকলের তথা স্পর্শাদিতে স্পর্শত্বাদিজাতির ত্বাচ প্রত্যক্ষ হয়। কোমলদ্রব্যে কঠিনস্পর্শের অভাবের তথা শীতলজলে উষ্ণস্পর্শের অভাবেরও ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয়। ঘটাদি-দ্রব্যের সহিত ত্বক-ইন্দ্রিয়ের 'সংযোগসম্বন্ধ' হয়। ক্রিয়াজন্য সংযোগ হয়, আর দুই দ্রব্যের সংযোগ হয়। ত্বক-ইন্দ্রিয় বায়বীয়পরমাণুজন্য হওয়ায়

বায়ুরূপ-দ্রব্য হয়। ঘট পৃথিবীরূপ-দ্রব্য হয়। কদাচিৎ ত্বকইন্দ্রিয়ের গোলকরূপ শরীরের ক্রিয়াতে ত্বকঘটের সংযোগ হয়, কদাচিৎ ঘটের ক্রিয়াতে ত্বক ঘটের সংযোগ হয়, আর কদাচিৎ উভয়ের ক্রিয়া-জন্য সংযোগ হয়। নেত্র-ইন্দ্রিয়ের ক্রিয়া গোলকত্যাগ করিয়া স্বতন্ত্ররূপ হইয়া থাকে, কিন্তু ত্বকইন্দ্রিয়ের ক্রিয়া গোলক ত্যাগ করিয়া স্বতন্ত্ররূপে কখন হয় না। সুতরাং ত্বকইন্দ্রিয়ের গোলক যে শরীর, তাহার ক্রিয়ায়, বা ঘটাদিবিষয়ের ক্রিয়ায়, বা উভয়ের ক্রিয়ায়, ত্বকের ঘটাদি দ্রব্যের সহিত সংযোগ হইলে ত্বাচ জ্ঞান হয়। ত্বাচ প্রত্যক্ষ প্রমাফল, ত্বক-ইন্দ্রিয় করণ, ত্বক-ইন্দ্রিয়ের ঘটের সহিত সংযোগ ব্যাপার হয়। কারণ ত্বক ঘট-সংযোগের উপাদান কারণ, ঘট ও ত্বক উভয়ই, সুতরাং উক্তসংযোগ ত্বক-ইন্দ্রিয় জন্য হয়, আর ত্বক-ইন্দ্রিয়ের কার্য্য যে ত্বাচপ্রমা, তাহার জনক হওয়ায় ত্বকের সহিত ঘটের সংযোগ ব্যাপার হয়। ত্বকের সহিত ঘটের জাতি ঘটত্বের ও স্পর্শাদিগুণের ত্বাচপ্রত্যক্ষ হইলে, ত্বকইন্দ্রিয় করণ হয়, প্রত্যক্ষপ্রমা ফল হয়, আর সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধ ব্যাপার হয়। কারণ ত্বক-ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত অর্থাৎ সংযোগবিশিষ্ট যে ঘট, তাহার সহিত ঘটত্বজাতির তথা স্পর্শত্বাদিগুণের সমবায় হয়। এইরূপ ঘটাদির স্পর্শাদিগুণে যে স্পর্শত্বাদি জাতি তাহার ত্বাচপ্রত্যক্ষ প্রমা হইলে, ত্বকইন্দ্রিয় করণ হয়, স্পর্শত্বাদিজাতির প্রত্যক্ষপ্রমা ফল হয়, আর সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়-সম্বন্ধ, ব্যাপার হয়। কারণ, ত্বকইন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত যে ঘট, তাহাতে সমবেত অর্থাৎ সমবায়সম্বন্ধে বিদ্যমান যে স্পর্শাদি, তাহাতে স্পর্শত্বাদিজাতির সমবায় হয়। সংযুক্তসমবায় আর সংযুক্তসমবেত সমবায় এই দুই সম্বন্ধে যদ্যপি সমবায় অংশ নিত্য, ইন্দ্রিয় জন্য নহে, তথাপি সংযোগবিশিষ্টকেই সংযুক্ত বলে এবং ইহাই সংযোগ-জন্য। সুতরাং ত্বকইন্দ্রিয়ের সংযোগ ত্বক জন্য হওয়ায়, ত্বক সংযুক্ত-সমবায় ও ত্বক-সংযুক্ত-সমবেতসমবায় ত্বকইন্দ্রিয়-জন্য হয়, আর ত্বকইন্দ্রিয়জন্য যে ত্বাচপ্রমা, তাহার জনক হয় বলিয়া ব্যাপার হয়। যে স্থলে পুষ্পাদি কোমল দ্রব্যে কঠিনস্পর্শের অভাবের, আর শীতলজলে উষ্ণস্পর্শের অভাবের ত্বাচ-প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে ত্বকইন্দ্রিয় করণ হয়, অভাবের ত্বাচপ্রত্যক্ষ-প্রমা ফল হয়, আর ইন্দ্রিয়ের সহিত অভাবের ত্বক-সংযুক্ত-বিশেষণতা-সম্বন্ধ ব্যাপার হয়। কারণ ত্বক-ইন্দ্রিয়ের ঘটাদি দ্রব্যের সহিত সংযোগ হওয়ায়, ত্বক-সংযুক্ত কোমলদ্রব্যে কঠিন স্পর্শাভাবের বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। এইরূপ ত্বক-সংযুক্ত-শীতল জলে উষ্ণ স্পর্শাভাবের বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। যে স্থলে ঘট-স্পর্শে রূপত্বের অভাবের ত্বাচ প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে ত্বকসংযুক্তঘটে সমবেত যে স্পর্শ, তাহাতে রূপত্বাভাবের

বিশেষণতাসম্বন্ধ হওয়ায় ত্বক-সংযুক্ত-সমবেত-বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। এই রীতিতে ত্বাচপ্রত্যক্ষের চারি সম্বন্ধ হেতু হয়—১ ত্বকসংযোগ, ২ ত্বক-সংযুক্ত-সমবায়, ৩ ত্বক-সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়; ৪ ত্বক-সম্বদ্ধ-বিশেষণতা। ত্বকের সহিত সম্বন্ধবিশিষ্টকে ত্বক-সম্বদ্ধ বলে। যে স্থলে কোমল-দ্রব্যে কঠিন-স্পর্শের অভাব হয়, সে স্থলে ত্বক-সংযোগ-সম্বন্ধবিশিষ্ট কোমল দ্রব্য হয়। উক্ত ত্বক-সম্বদ্ধ-কোমল-দ্রব্যে কঠিন-স্পর্শাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ স্পষ্ট। যে স্থলে স্পর্শে রূপত্বাভাবের প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে ত্বকের স্পর্শের সহিত সংযুক্ত-সমবায় সম্বন্ধ হয়। ত্বক সহিত সংযুক্ত-সমবায়বিশিষ্ট হওয়ায়, ত্বক-সম্বদ্ধ স্পর্শ হয়, তাহাতে রূপত্বাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। এইরূপে ত্বাচপ্রমার হেতু সংযোগাদি চারি সম্বন্ধ হয়।

চাক্ষুষ-প্রমা নিরূপণ

কথিত প্রকারে চাক্ষুষপ্রমার হেতুও চারিটী সম্বন্ধ হয়, যথা—১ নেত্র-সংযোগ, ২ নেত্র-সংযুক্ত-সমবায়, ৩ নেত্র-সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়, ৪ নেত্র-সম্বদ্ধ-বিশেষণতা। এই সম্বন্ধগুলিই ব্যাপার হয়। যে স্থলে নেত্রের সহিত ঘটাদি দ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে নেত্রের ক্রিয়ার দ্বারা দ্রব্যের সহিত সংযোগ সম্বন্ধ হয়। এই সংযোগ নেত্র-জন্য হয় ও নেত্র জন্য যে চাক্ষুষ-প্রমা তাহার জনক হওয়ায় ব্যাপার হয়। যখন নেত্র দ্বারা দ্রব্যের ঘটত্বাদিজাতির তথা রূপ-সংখ্যাদি গুণের প্রত্যক্ষ হয়, তখন নেত্রসংযুক্তদ্রব্যে ঘটত্বাদিজাতির ও রূপাদি গুণের সমবায়সম্বন্ধ হয়। সুতরাং দ্রব্যের জাতি ও গুণের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষে নেত্র সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধ হয়। যে স্থলে গুণবিশিষ্টজাতির চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়, সেস্থলে রূপত্বাদি-জাতির সহিত নেত্রের সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়-সম্বন্ধ হয়। কারণ নেত্র-সংযুক্ত-ঘটাদিতে সমবেত যে রূপাদি তাহাতে রূপত্বাদির সমবায় হয়। যদ্যপি নেত্রসংযোগ সকল দ্রব্যের সহিতই সম্ভব, তথাপি উদ্ভূতরূপ বিশিষ্টদ্রব্যের সহিতই নেত্রসংযোগ চাক্ষুষপ্রমার হেতু হয়, কেবল দ্রব্যের সহিত নেত্রসংযোগ হেতু নহে। পৃথিবী, জল, তেজ, এই তিন দ্রব্যই রূপ-বিশিষ্ট, অন্য নহে। সুতরাং পৃথিবী, জল, তেজেরই চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়, কিন্তু উদ্ভূতরূপস্থলেই চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়, অনুদ্ভূত স্থলে নহে। যেমন ঘ্রাণ, রসন,

নেত্র, এই তিন ইন্দ্রিয়, ক্রমে পৃথিবী, জল, তেজোরূপ হয়, এবং তিনেরই রূপ আছে পরন্তু ইহাদের রূপ অনুদ্ভূত, উদ্ভূত নহে, সুতরাং ইহাদের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। অতএব এই নিয়ম সিদ্ধ হইল—উদ্ভূতরূপবিশিষ্ট পৃথিবী, জল, তেজই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয়, অনুদ্ভূতরূপবিশিষ্ট নহে। উক্ত পৃথিব্যাদির যে সকল গুণ আছে, তন্মধ্যে কোন কোন গুণ চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের যোগ্য হয়, ও কোন কোন গুণ চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের যোগ্য নহে। যেমন পৃথিবীতে ১ রূপ,২ রস, ৩ গন্ধ, ৪ স্পর্শ, ৫ সংখ্যা, ৬ পরিমাণ, ৭ পৃথক্ত্ব, ৮ সংযোগ, ৯ বিভাগ, ১০ পরত্ব, ১১ অপরত্ব, ১২ গুরুত্ব, ১৩ দ্রবত্ব, ১৪ সংস্কার—এই চতুর্দ্দশগুণ আছে। উক্ত সকল গুণ হইতে "গন্ধ" বাদ দিলে ও "স্নেহ" যোগ করিলে জলেরও চতুর্দ্দশ গুণ হয়। "রস, গন্ধ, গুরুত্ব ও স্নেহ" বাদ দিলে একাদশ গুণ তেজের হয়। ইহাদের মধ্যে রূপ, সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথক্ত্ব, সংযোগ, বিভাগ, পরত্ব, অপরত্ব, এই সকল গুণ চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের যোগ্য হয়, অন্য গুণগুলি নহে। সুতরাং যদ্যপি নেত্র-সংযুক্ত-সমবায়রূপসম্বন্ধ সকল গুণেরই সহিত হয়, তথাপি নেত্র-যোগ্য সকল গুণ নহে। যে সকল নেত্র-যোগ্য হয়, সেই সকল গুণেরই নেত্র-সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধ দ্বারা প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। স্পর্শে ত্বক-ইন্দ্রিয়ের যোগ্যতা হয়, নেত্রের নহে, রূপে নেত্রের যোগ্যতা হয়, ত্বকের নহে। সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথক্ত্ব, সংযোগ, বিভাগ, পরত্ব, অপরত্ব, দ্রবত্ব, এই সকলেও ত্বক ও নেত্র উভয়েরই যোগ্যতা হয়। সুতরাং ত্বক-সংযুক্ত সমবায় ও নেত্র-সংযুক্ত সমবায়, এই উভয় সম্বন্ধ সংখ্যাদির ত্বাচ প্রত্যক্ষের ও চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের হেতু হয়। রসে কেবল রসনারই যোগ্যতা হয়, অন্য ইন্দ্রিয়ের নহে, গন্ধে কেবল ঘ্রাণেরই যোগ্যতা হয়, অন্যের নহে ; যেগুণে যে ইন্দ্রিয়ের যোগ্যতা হয়, সেই গুণের সেই ইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, অন্যের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলেও প্রত্যক্ষ হয় না। এইরূপ ঘটাদিতে রূপাদির চাক্ষুষ-জ্ঞানের বিষয়তা হইলে ঘটাদিতে রূপত্বাদিজাতির নেত্রসংযুক্তসমবেতসমবায় দ্বারা চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়। রসাদি চাক্ষুষ-জ্ঞানের বিষয় নহে, সুতরাং রসত্বাদি জাতির সহিত নেত্রের সংযুক্তসমবেতসমবায় সম্বন্ধ হইলেও চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয় না। অতএব ইহা সিদ্ধ হইল, উদ্ভূতরূপবিশিষ্ট দ্রব্যের নেত্রের সংযোগে চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়, তথা উদ্ভূতরূপবিশিষ্টদ্রব্যের নেত্রযোগ্যজাতির ও নেত্রযোগ্যগুণের সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধে চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়, আর নেত্রযোগ্যগুণের ও রূপত্বাদি জাতির নেত্রসংযুক্তসমবেত সমবায় সম্বন্ধে চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়। এইরূপ অভাবেরও নেত্রসম্বন্ধে চাক্ষুষ-

প্রত্যক্ষ হয়। যেস্থলে ভূতলে ঘটাভাবের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়, সেস্থলে ভূতলে নেত্রের সংযোগ-সম্বন্ধ হয়, সুতরাং নেত্র-সম্বদ্ধভূতলে ঘটাভাবের বিশেষণতা-সম্বন্ধ হয়। এইরূপ নীলঘটে পীতরূপের অভাবের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হইলে, নেত্রের সহিত সংযোগ হওয়ায় নীল ঘটে পীতরূপাভাবের বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। কথিত প্রকারে ঘটের নীলরূপে পীতত্ব-জাতির অভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইলে, নেত্র সহিত সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধবিশিষ্ট নীলরূপ হয়, সুতরাং নেত্র সংযুক্ত যে নীলরূপ তাহাতে পীতত্বাভাবের বিশেষণতা সম্বন্ধ হওয়ায়, নীলরূপে পীতত্বাভাবের বিশেষণতা-সম্বন্ধ হয়। এই রীত্যনুসারে নেত্রসংযোগ, নেত্র সংযুক্তসমবায়, নেত্রসংযুক্তসমবেতসমবায় ও নেত্রসম্বদ্ধবিশেষণতা, এই চারি সম্বন্ধ চাক্ষুষ প্রমার হেতু হয়, এবং এই গুলিই ব্যাপার হয়, নেত্র করণ হয় ও চাক্ষুষ প্রমা ফল হয়।

রাসনপ্রমা নিরূপণ।

যেরূপ ত্বক ও নেত্রের দ্বারা দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয়, সেরূপ রসন-ইন্দ্রিয়ের দ্বারা দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় না, কিন্তু রসের ও রসে রসত্ব-মধুরত্বাদি জাতির, তথা রসাভাবের ও মধুরাদিরসে অম্লত্বাদি-জাতির অভাবের রাসন-প্রত্যক্ষ হয়। সুতরাং রাসনপ্রত্যক্ষের হেতু রসনইন্দ্রিয়দ্বারা বিষয়ের তিন সম্বন্ধ হয় যথা—১ রসনসংযুক্তসমবায় ২—রসন-সংযুক্ত-সমবেত সমবায়—৩-রসন-সংযুক্ত-বিশেষণতা। ফলে মধুর রসের রসন ইন্দ্রিয় দ্বারা রাসন প্রত্যক্ষ হইলে, ফল ও রসনের সংযোগ সম্বন্ধ হয়। সুতরাং রসন-সংযুক্ত ফলে রসগুণের সমবায় হওয়ায়, রসের রাসনপ্রত্যক্ষে সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধ হয় এবং ইহাই ব্যাপার হয়। কারণ, সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধে সমবায় অংশ নিত্য, রসনজন্য নহে, কিন্তু সংযোগ অংশ রসনজন্য হয়, আর রসন-ইন্দ্রিয় জন্য যে রসের রাসনসাক্ষাৎকার, তাহার জনক হওয়ার ব্যাপার হয়। ব্যাপারবিশিষ্টরাসনপ্রত্যক্ষের অসাধারণ কারণ যে রসন-ইন্দ্রিয়, তাহা করণ হওয়ায় প্রমাণ হয় ও রাসন-প্রমা ফল হয়। এইরূপে রসে রসত্ব জাতির এবং মধুরত্ব, অম্লত্ব, লবণত্ব, কটুত্ব, কষায়ত্ব, তিক্তত্বরূপ যট ধর্ম্মেরও রসন-ইন্দ্রিয় দ্বারা রাসন-সাক্ষাৎকার হয়। ফলাদিদ্রব্যের রসনের সহিত সংযোগ হয়। দ্রব্যে রস সমবেত থাকে, সুতরাং রসন-সংযুক্ত যে দ্রব্য, তাহাতে সমবেত

অর্থাৎ সমবায়সম্বন্ধে বিদ্যমান যে রস তাহাতে রসত্বের আর রসত্বের ব্যাপ্য মধুরত্বাদির সমবায় হওয়ায় রাসন-সংযুক্তসমবেতসমবায় সম্বন্ধ হয়। এই প্রকারে ফলের মধুররসে অম্লত্বাভাবের রাসনপ্রত্যক্ষ হইলে, রসনইন্দ্রিয়ের অম্লত্বাভাবের সহিত স্বসম্বন্ধ-বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। কারণ সংযুক্তসমবায় সম্বন্ধের দ্বারা রাসন-সম্বন্ধ মধুর রস হয়, তাহাতে অম্লত্বাভাবের বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। সুতরাং রসন-ইন্দ্রিয়ের অম্লত্বাভাব সহিত সংযুক্ত-সমবেত-বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। এই প্রকারে রসন-ইন্দ্রিয়-জন্য রাসন-প্রত্যক্ষের হেতু তিন সম্বন্ধ হয়।

ঘ্রাণজ প্রমা নিরূপণ।

ঘ্রাণজ-প্রত্যক্ষ-প্রমাস্থলে, ঘ্রাণেরও বিষয়ের সহিত তিন সম্বন্ধ হয়। যথা—১ ঘ্রাণ-সংযুক্ত-সমবায়। ২ ঘ্রাণ-সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়। ৩ ঘ্রাণ-সম্বন্ধ-বিশেষণতা। ঘ্রাণইন্দ্রিয় দ্বারা দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় না, কিন্তু গন্ধগুণের প্রত্যক্ষ হয়। যদি দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হইত, তাহা হইলে ঘ্রাণের সংযোগ-সম্বন্ধ প্রত্যক্ষের কারণ হইত। দ্রব্যের প্রত্যক্ষ ঘ্রাণ দ্বারা হয় না বলিয়া ঘ্রাণ সংযোগ দ্রব্য-প্রত্যক্ষের হেতু নহে। ঘ্রাণের দ্রব্যের সহিত সাক্ষাৎসম্বন্ধও নাই; কিন্তু পুষ্পাদিতে গন্ধের সমবায়সম্বন্ধ হয়, আর ঘ্রাণের সহিত পুষ্পাদির সংযোগ-সম্বন্ধ হয়। সুতরাং ঘ্রাণ-সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধদ্বারা গন্ধের ঘ্রাণজ-প্রত্যক্ষ হয়। অন্য গুণের ঘ্রাণ দ্বারা প্রত্যক্ষ হয় না, কিন্তু গন্ধে গন্ধত্বজাতির তথা গন্ধত্বের ব্যাপ্য-সুগন্ধত্ব-দুর্গন্ধত্বের ঘ্রাণজ-প্রত্যক্ষ হয়। এইরূপে গন্ধাভাবের ঘ্রাণজ-প্রত্যক্ষ হয়। যে ইন্দ্রিয় দ্বারা যে পদার্থের জ্ঞান হয়, সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা সেই পদার্থের জাতির ও তাহার অভাবেরও জ্ঞান হয়। গন্ধত্ব জাতির তথা গন্ধে সুগন্ধত্ব দুর্গন্ধত্ব ধর্ম্মের প্রত্যক্ষ হইলে, ঘ্রাণসংযুক্ত-সমবেতসমবায় সম্বন্ধ ঘ্রাণজপ্রত্যক্ষের হেতু হয়। কারণ ঘ্রাণ-সংযুক্ত যে পুষ্পাদি তাহাতে সমবেত গন্ধ থাকে, তাহাতে সমবায় গন্ধত্বাদির হয়। এইরূপে পুষ্পের সুগন্ধে দুর্গন্ধের অভাবের ঘ্রাণজ-প্রত্যক্ষ হইলে, ঘ্রাণের দুর্গন্ধাভাবের সহিত স্বসম্বন্ধবিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। কারণ, সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধদ্বারা ঘ্রাণ সম্বন্ধ যে দুর্গন্ধ, তাহাতে দুর্গন্ধত্বাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। যে স্থলে পুষ্পাদি ব্যবহিত বা দূরে আছে, আর গন্ধের প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে যদ্যপি পুষ্পে ক্রিয়া দৃষ্টিগোচর হয় না এবং তৎকারণে পুষ্পাদির ঘ্রাণের সহিত সংযোগের অভাবে ঘ্রাণসংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধ সম্ভব নহে, তথাপি গন্ধ "গুণরূপ" হয়—কেবল গুণে ক্রিয়া

হয় না, কিন্তু গন্ধের আশ্রয় যে পুষ্পাদির সূক্ষ্ম অবয়ব, তাহাতে ক্রিয়া হইয়া ঘ্রাণের সহিত সংযোগ হয়। সুতরাং ঘ্রাণ-সংযুক্ত-পুষ্পাদির অবয়বে গন্ধের সমবায় হওয়ায়, গন্ধের ঘ্রাণ-সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধই ঘ্রাণজ-প্রত্যক্ষের হেতু হয়। এইরূপে ঘ্রাণজ-প্রত্যক্ষের হেতু তিন সম্বন্ধ হয়, এই সম্বন্ধগুলিই ব্যাপার হয়, ঘ্রাণ-ইন্দ্রিয় করণ হয়, ঘ্রাণজ প্রত্যক্ষ প্রমা ফল হয়।

কথিত প্রকারে ন্যায়মতে শ্রোত্রাদি পঞ্চইন্দ্রিয়দ্বারা বাহ্যপদার্থের জ্ঞান হইয়া থাকে।

মানস-প্রমা নিরূপণ।

আত্মার ও আত্মার সুখাদিধর্ম্মের তথা আত্মত্বজাতির ও সুখত্বাদিজাতির প্রত্যক্ষ শ্রোত্রাদি দ্বারা হয় না, কিন্তু আত্মাদি আন্তরপ্রত্যক্ষের হেতু মনইন্দ্রিয় হয়। আত্মা ও আত্মার সুখাদিধর্ম্ম হইতে ভিন্নপদার্থকে "বাহ্য" বলে এবং আত্মা ও আত্ম-ধর্ম্মের নাম আন্তর। যেমন বাহ্য প্রত্যক্ষপ্রমার করণ শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়, তদ্রূপ আন্তর আত্মাদির প্রত্যক্ষপ্রমার করণ মন, সুতরাং, মন ইন্দ্রিয় ও প্রত্যক্ষ প্রমাণ হয়। মনে ক্রিয়া হইয়া আত্মার সহিত সংযোগ হইলে আত্মার মানস-প্রত্যক্ষ হয়। আত্মার মানস-প্রত্যক্ষরূপ ফল প্রমা হয় ও আত্ম-মনের সংযোগ ব্যাপার হয়। কারণ, আত্মমনের সংযোগ মনোজন্য হয়, আর মনোজন্য যে প্রত্যক্ষপ্রমা তাহার জনক হওয়ায় ব্যাপার হয়। উক্ত সংযোগরূপব্যাপারবিশিষ্ট আত্মার প্রত্যক্ষ-প্রমার অসাধারণ কারণ মন, সুতরাং মন প্রমাণ হয়। জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন, সুখ, দুঃখ ও দ্বেষ এই সকল আত্মার গুণ, এবং এই সকল গুণেরও সাক্ষাৎকারের হেতু মন প্রমাণ হয়। মনের সহিত জ্ঞানাদির সাক্ষাৎ সম্বন্ধ নাই, পরন্তু পরম্পরা সম্বন্ধ হয়। আপনার সম্বন্ধীর সম্বন্ধকে "পরম্পরা সম্বন্ধ" বলে। জ্ঞানাদির আত্মাতে সমবায় সম্বন্ধ হয়, আর জ্ঞানাদির সম্বন্ধী আত্মার সহিত মনের সংযোগ হওয়ায়, মনের সহিত জ্ঞানাদির পরম্পরাসম্বন্ধ হয়। এই পরম্পরাসম্বন্ধ, জ্ঞানাদির মনের সহিত "স্বসমবায়ি সংযোগ সম্বন্ধ" রূপ হয়। স্ব অর্থাৎ জ্ঞানাদি তাহাদের সমবায়ী অর্থাৎ সমবায়বিশিষ্ট যে আত্মা তাহার মনের সহিত সংযোগ হয়। এইরূপে মনের জ্ঞানাদি সহিত পরম্পরা সম্বন্ধ হওয়ায় এই সম্বন্ধ "মনঃ সংযুক্ত সমবায়" হয়, কেননা মনের সহিত সংযুক্ত অর্থাৎ সংযোগবিশিষ্ট যে আত্মা তাহার সহিত জ্ঞানাদির সমবায়-সম্বন্ধ হয়। এইরূপ জ্ঞানত্ব, ইচ্ছাত্ব, প্রযত্নত্ব,

সুখত্ব, দুঃখত্ব, দ্বেষত্বের মনদ্বারা প্রত্যক্ষ হইলে, মনের সহিত জ্ঞানত্বাদির "স্বাশ্রয়-সমবায়ি-সংযোগ-সম্বন্ধ" হয়। স্ব অর্থাৎ জ্ঞানত্বাদি, তাহাদের আশ্রয় যে জ্ঞানাদি, তাহাদের সমবায়ী যে আত্মা, তাহার মনের সহিত সংযোগ হয়, এইরূপে মনের জ্ঞানত্বাদির সহিত "মনঃসংযুক্ত-সমবেত-সমবায়সম্বন্ধ" হয়। কারণ মনঃ-সংযুক্ত আত্মাতে সমবেত যে জ্ঞানাদি, তাহাদের সহিত জ্ঞানত্বাদির সমবায়-সম্বন্ধ হয়। এই প্রকারে আত্মাতে সুখাভাব ও দুঃখাভাবের প্রত্যক্ষ হইলে, মনঃ সম্বদ্ধ-বিশেষণতা-সম্বন্ধ হয়। কারণ, মনের সহিত সম্বদ্ধ অর্থাৎ সংযোগ-সম্বন্ধবিশিষ্ট যে আত্মা তাহার সহিত সুখাভাবের দুঃখাভাবের বিশেষণতা-সম্বন্ধ হয়। আর সুখে দুঃখত্বাভাবের প্রত্যক্ষ হইলে মনঃসংযুক্তসমবায়-সম্বন্ধদ্বারা মনঃসম্বদ্ধ অর্থাৎ সম্বন্ধবিশিষ্ট যে সুখ তাহাতে দুঃখত্বাভাবের বিশেষণতা-সম্বন্ধ হয়। কারণ মনের সহিত সংযুক্ত, অর্থাৎ সংযোগ-বিশিষ্ট যে আত্মা, তাহাতে সুখাদিগুণের সমবায়-সম্বন্ধ হয়। আর যেহেতু অভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়, সেই হেতু অভাবের মানস-প্রত্যক্ষের হেতু মনঃসম্বদ্ধ বিশেষণতারূপ একই সম্বন্ধ হয়। যে স্থলে আত্মাতে সুখাভাবাদির প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে সংযোগ সম্বন্ধে মনঃসম্বদ্ধ যে আত্মা, তাহাতে সুখাভাবাদির বিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। আর সুখাদিতে দুঃখত্বাভাবাদির প্রত্যক্ষ হইলে, সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধে মনঃসম্বদ্ধ অর্থাৎ মনঃসম্বন্ধবিশিষ্ট সুখাদি হয়। কোন স্থলে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে মনঃসম্বন্ধে ও কোন স্থলে পরম্পরা সম্বন্ধে মনঃসম্বন্ধে অভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। এই রীতিতে মানস প্রত্যক্ষের হেতু চারি সম্বন্ধ হয়—মনঃ সংযোগ ১—মনঃ সংযুক্ত-সমবায় ২—মনঃ সংযুক্ত সমবেত-সমবায় ৩—মনঃসম্বদ্ধ-বিশেষণতা ৪। মানস-প্রত্যক্ষের হেতু উক্ত চারি সম্বন্ধ ব্যাপার হয়। সম্বন্ধরূপব্যাপারবিশিষ্ট অসাধারণ কারণ মন করণ হওয়ায় প্রমাণ হয় আর আত্ম-সুখাদির মানস-সাক্ষাৎ-কার রূপ প্রমা ফল হয়। যেরূপ আত্ম-গুণ সুখাদি প্রত্যক্ষের হেতু সংযুক্ত-সমবায় সম্বন্ধ হয়, তদ্রূপ ধর্ম্মাধর্ম্ম সংস্কারাদিও আত্মার গুণ হওয়ায় তাহাদের সহিত মনের সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধ হয় হইলেও ধর্ম্মাদিগুণ প্রত্যক্ষ-যোগ্য নহে বলিয়া, ধর্ম্মাদির মানস প্রত্যক্ষ হয় না। যে বস্তুতে প্রত্যক্ষযোগ্যতা নাই, সে বস্তুর প্রত্যক্ষ হয় না। যদিও আশ্রয়ের প্রত্যক্ষ হইলে সংযোগেরও প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। যেমন সংযোগের আশ্রয় দুই অঙ্গুলি হয়, অঙ্গুলিদ্বয়ের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হইলে, সংযোগেরও চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়। আর অঙ্গুলির ত্বাচ্-প্রত্যক্ষ হইলে অঙ্গুলি সংযোগেরও ত্বাচ্-প্রত্যক্ষ হয়। এইরূপ আত্মমনের সংযোগে যেস্থলে

আত্মার মানস-প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে সংযোগের আশ্রয় আত্মা হওয়ায় সংযোগেরও মানস-প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। তথাপি সংযোগ দুইয়ের অধীন হয়। যে স্থলে দুই আশ্রয়ের প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলেই সংযোগের প্রত্যক্ষ হয়। আর যে স্থলে একটী প্রত্যক্ষ হয়, অন্যটী হয় না সে স্থলে সংযোগের প্রত্যক্ষ হয় না। যেমন দুই ঘটের প্রত্যক্ষতাস্থলে সংযোগের প্রত্যক্ষ হয়, কিন্তু ঘটের ক্রিয়াতে ঘট আকাশের সংযোগের আশ্রয় যদ্যপি ঘট ও আকাশ উভয়ই, তথাপি ঘট প্রত্যক্ষ হইলেও আকাশ প্রত্যক্ষ হয় না এবং তৎকারণে সংযোগও প্রত্যক্ষ হয় না। এই রীতিতে আত্ম-মনের সংযোগের আশ্রয় আত্মা ও মন উভয়ই, তন্মধ্যে আত্মার মানস প্রত্যক্ষ হয়, মনের হয় না, আর আত্মমনঃসংযোগেরও মানস প্রত্যক্ষ হয় না। আবার আত্মা ও জ্ঞান সুখাদির মানস প্রত্যক্ষতা স্থলে, জ্ঞান-সুখাদি ছাড়িয়া কেবল আত্মার মানস-প্রত্যক্ষ হয় না আর আত্মাকে ছাড়িয়া কেবল জ্ঞানসুখাদিরও মানস-প্রত্যক্ষ হয় না। কিন্তু জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, সুখ, দুঃখ, দ্বেষ, এই সকল গুণের মধ্যে কোন একটী গুণের সহিত আত্মা প্রত্যক্ষ হইলে আত্মার মানস-প্রত্যক্ষ হয়। আমি জানি, আমি ইচ্ছাবান, আমি প্রযত্নবান, আমি সুখী, আমি দুঃখী, আমি দ্বেষী, এই রীতিতে কোন একটী গুণ বিষয়-করতঃ আত্মার মানস প্রত্যক্ষ হয়। কথিত প্রকারে ইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষ-প্রমার হেতু ইন্দ্রিয়ের যে সম্বন্ধ সেই সম্বন্ধই ব্যাপার হয়, ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ-প্রমাণ হয়, আর ইন্দ্রিয় জন্য সাক্ষাৎকার প্রত্যক্ষ প্রমা ফল হয়। ইহা ন্যায় শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত।

প্রত্যক্ষ-প্রমার করণ বিষয়ে গৌরীকান্ত ভট্টাচার্য্যের মত।

প্রত্যক্ষ-প্রমার করণ সম্বন্ধে গৌরীকান্ত ভট্টাচার্য্য বলেন, ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ-প্রমার করণ নহে, কিন্তু ইন্দ্রিয়ের যে সম্বন্ধ, যাহা ব্যাপার বলিয়া কথিত হয়, তাহাই "করণ" হয়, আর ইন্দ্রিয় কারণ হয় "করণ" নহে। তাঁহার অভিপ্রায় এই—ব্যাপার-বিশিষ্ট কারণ করণ নহে। যে কারণ দ্বারা কার্য্যের উৎপত্তিতে বিলম্ব হয় না কিন্তু যাহার দ্বারা অব্যবহিত উত্তর ক্ষণে কার্য্যের উৎপত্তি হয়, সেই কারণই করণ। ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে প্রত্যক্ষপ্রমারূপকার্য্যে বিলম্ব হয় না; কেন না ইন্দ্রিয় সম্বন্ধের অব্যবহিত উত্তর ক্ষণে প্রত্যক্ষপ্রমারূপ-কার্য্য অবশ্যই হয়। সুতরাং ইন্দ্রিয়ের "সম্বন্ধ" করণ হওয়ায় প্রত্যক্ষ প্রমাণ হয়, "ইন্দ্রিয়" নহে। এমতে ঘটের করণ কপাল নহে কিন্তু "কপাল সংযোগ" করণ, আর কুলাল ঘটের

কারণ, করণ নহে। এইরূপে পটের কারণ তন্তু নহে কিন্তু তন্তু-সংযোগ পটের করণ, আর তন্তু, পটের কারণ, করণ নহে। এই প্রকারে প্রথম পক্ষে ব্যাপাররূপ যে কারণ, তাহা এপক্ষে "করণ" আর যে করণ তাহা "কারণ"।

জ্ঞানের আশ্রয় কথন।

ন্যায় মতে প্রত্যক্ষজ্ঞানের আশ্রয় আত্মা এবং ইনিই কর্ত্তা তথা এই কর্ত্তাকে প্রমাতা ও জ্ঞাতা বলে। প্রমাজ্ঞানের কর্ত্তা প্রমাতা ও জ্ঞানের কর্ত্তা জ্ঞাতা বলিয়া উক্ত হয়। উক্ত জ্ঞান ভ্রমরূপ হউক, বা প্রমারূপ হউক, ন্যায় সিদ্ধান্তে যেমন প্রমাজ্ঞান ইন্দ্রিয় জন্য হয়, তদ্রূপ ভ্রমজ্ঞানও ইন্দ্রিয় জন্য হয়। কিন্তু ভ্রম জ্ঞানের কারণ যে ইন্দ্রিয়, তাহাকে যদ্যপি ভ্রমজ্ঞানের কারণ বলা যায়, তথাপি উহা প্রমাণ নহে, কেন না প্রমার অসাধারণ কারণকেই প্রমাণ বলে।

ন্যায়মতানুসারে ভ্রম জ্ঞানের বিচার।

ন্যায় মতে ভ্রমের রীতি এই—যে সময়ে রজ্জুর সহিত দোষসহকৃত নেত্র-সংযোগ হয়, সে সময়ে রজ্জুত্ব ধর্ম্মের সহিত নেত্রের সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধ হইলেও দোষ বলে রজ্জুত্ব ভান হয় না, কিন্তু সর্পত্ব ভান হয়। যদ্যপি সর্পত্বের সহিত নেত্রের সংযুক্ত-সমবায়-সম্বন্ধ নাই, তথাপি ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধ ব্যতিরেকেও দোষের মাহাত্ম্যে সর্পত্বের সম্বন্ধ রজ্জুতে নেত্রের দ্বারা প্রতীত হয়। কিন্তু পূর্ব্বে দণ্ডের জ্ঞান দ্বারা দণ্ডত্বের স্মৃতি হইলে, রজ্জুতে দণ্ডত্ব ভান হয়, আর সর্পের পূর্ব্ব জ্ঞান দ্বারা সর্পত্বের স্মৃতি হইলে রজ্জুতে সর্পত্ব ভান হয়।

বস্তুর জ্ঞানে বিশেষণ-জ্ঞানের হেতুতা।

যে স্থলে দোষ-রহিত ইন্দ্রিয় দ্বারা যথার্থ জ্ঞান হয়, সে স্থলেও বস্তুর জ্ঞানে বিশেষণ-জ্ঞানের হেতুতা হইয়া থাকে, অর্থাৎ রজ্জু জ্ঞানের পূর্ব্বে রজ্জুত্বের জ্ঞান নিয়মপূর্ব্বক হয়। যথা যে সময়ে শ্বেত উষ্ণীষ শ্বেত-কঞ্চুকবান যষ্টিধর ব্রাহ্মণের সহিত নেত্র-সংযোগ হয়, সে সময়ে কদাচিৎ "মনুষ্য" এরূপ জ্ঞান হয়; কদাচিৎ "ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয়; কদাচিৎ "যষ্টিধর ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয়; কদাচিৎ "কঞ্চুকবান ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয়; কদাচিৎ "শ্বেতকঞ্চুকবান ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয়; কদাচিৎ "উষ্ণীষবান ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয়; কদাচিৎ "শ্বেত উষ্ণীষবান ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয়; কদাচিৎ "উষ্ণীষবান কঞ্চুকবান যষ্টিধর

ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয় আর কদাচিৎ "শ্বেত-উষ্ণীষবান শ্বেত কঞ্চুকবান যষ্টিধর ব্রাহ্মণ" এরূপ জ্ঞান হয়। কথিত সকল স্থলেই যদ্যপি নেত্র-সংযোগ সমস্ত জ্ঞানের সাধারণ কারণ, তথাপি জ্ঞানের বিলক্ষণতার হেতু এই—যে স্থলে মনুষ্যত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞান হয় তথা নেত্র সংযোগ হয়, সে স্থলে "মনুষ্য" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। ব্রাহ্মণত্বের জ্ঞান ও নেত্র-সংযোগ হইলে "ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। যষ্টি ও ব্রাহ্মণত্বের জ্ঞান তথা নেত্র-সংযোগ হইলে "যষ্টিধর ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। কঞ্চুক ও ব্রাহ্মণত্বরূপ দুই বিশেষণের জ্ঞান তথা নেত্র-সংযোগ হইলে "কঞ্চুকবান ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। শ্বেততা-বিশিষ্ট কঞ্চুকরূপ ও ব্রাহ্মণত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞান তথা নেত্র-সংযোগ হইলে "শ্বেত কঞ্চুকবান ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। উষ্ণীষ ও ব্রাহ্মণত্বরূপ দুই বিশেষণের জ্ঞান তথা নেত্র-সংযোগ হইলে "উষ্ণীষবান ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। শ্বেততাবিশিষ্ট উষ্ণীষরূপ বিশেষণের ও ব্রাহ্মণত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞান তথা নেত্র-সংযোগ হইলে "শ্বেত উষ্ণীষবান ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। উষ্ণীষ, কঞ্চুক, যষ্টি ও ব্রাহ্মণত্ব, এই চারি বিশেষণের জ্ঞান ও নেত্র-সংযোগ হইলে "উষ্ণীষবান কঞ্চুকবান যষ্টিধর ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ-জ্ঞান হয়। শ্বেততাবিশিষ্ট উষ্ণীষ-বিশেষণের ও শ্বেততাবিশিষ্ট কঞ্চুক-বিশেষণের তথা যষ্টি ও ব্রাহ্মণত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞান আর নেত্র সংযোগ হইলে "শ্বেত উষ্ণীষবান শ্বেত কঞ্চুকবান যষ্টিধর ব্রাহ্মণ" এরূপ চাক্ষুষ জ্ঞান হয়। কথিত রীত্যনুসারে যে বিশেষণের পূর্ব্বজ্ঞান হয়, সেই বিশেষণবিশিষ্টেরই ইন্দ্রিয় দ্বারা জ্ঞান হয়। ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধ যদ্যপি সমস্ত স্থলে সাধারণ, তথাপি বিশিষ্টপ্রত্যক্ষের বিলক্ষণতার হেতু বিলক্ষণ বিশেষণ জ্ঞান হয়। যদি বিলক্ষণ বিশেষণ জ্ঞানের কারণতা অস্বীকৃত হয়, তাহা হইলে নেত্র-সংযোগদ্বারা ব্রাহ্মণের সর্ব্ব জ্ঞান তুল্য হওয়া উচিত। এইরূপ যেস্থলে ঘটের সহিত নেত্রের ও ত্বকের সংযোগ হয়, সে স্থলে কদাচিৎ "ঘট" এরূপ প্রত্যক্ষ হয়; কদাচিৎ "পৃথিবী" এরূপ জ্ঞান হয়, আর কদাচিৎ "ঘট পৃথিবী" এরূপ জ্ঞান হয়। তৎপ্রতি হেতু এই যে যখন ঘটত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞান ও ইন্দ্রিয়সংযোগ হয়, তখন "ঘট" এরূপ প্রত্যক্ষ হয়। যখন পৃথিবীত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞান ও ইন্দ্রিয়ের ঘটের সহিত সংযোগ হয়, তখন "পৃথিবী" এরূপ প্রত্যক্ষ হয়। যখন ঘটত্ব, পৃথিবীত্ব, এই দুই বিশেষণের জ্ঞান ও ইন্দ্রিয়-সংযোগ হয় তখন "ঘট পৃথিবী" এরূপ প্রত্যক্ষ হয়। কথিত রীত্যনুসারে ঘটের সহিত যদ্যপি ইন্দ্রিয়ের সংযোগরূপ কারণ এক এবং বিষয় ঘটও এক তথা ঘটত্ব পৃথিবীত্ব জাতি

ঘটে সদাই বর্ত্তমান, তথাপি কদাচিৎ ঘটত্ব সহিত ঘটমাত্রকে জ্ঞান বিষয় করে, ঘটের দ্রব্যত্ব পৃথিবীত্বাদি জাতিকে বা রূপাদি গুণকে বিষয় করে না। কদাচিৎ পৃথিবী এরূপ ঘটের জ্ঞান ঘটের ঘটত্বকেও বিষয় করে না, কিন্তু পৃথিবীত্ব ও ঘট তথা পৃথিবীত্বের সম্বন্ধকে বিষয় করে। কদাচিৎ পৃথিবীত্ব ঘটত্ব জাতি ও তাহাদের ঘটে সম্বন্ধ তথা ঘট এই সকলকে বিষয় করে। কথিত প্রকারে জ্ঞানের ভেদ সামগ্রী-ভেদ বিনা সম্ভব নহে। সুতরাং বিশেষণ জ্ঞানরূপ সামগ্রী-ভেদই জ্ঞানের বিলক্ষণতার হেতু হয়। যে স্থলে "ঘট" এরূপ জ্ঞান হয় সেস্থলে ঘট ও ঘটত্ব তথা ঘটে ঘটত্বের সমবায়-সম্বন্ধ ভান হইয়া থাকে। যেস্থলে "পৃথিবী" এরূপ জ্ঞান হয় সেস্থলে ঘট ও পৃথিবীত্ব তথা ঘটে পৃথিবীত্বের সমবায় সম্বন্ধ ভান হইয়া থাকে।

বিশেষণ ও বিশেষ্যের স্বরূপ

উপরে ঘট-বিষয়ক যে বিশেষণ জ্ঞান প্রদর্শিত হইল তাহাতে ঘটত্ব পৃথিবীত্ব জাতি "বিশেষণ" হয় আর ঘট "বিশেষ্য" হয়। সম্বন্ধের অনুযোগী "বিশেষ্য" শব্দে কথিত হয়। যাহার সম্বন্ধ হয় তাহা সম্বন্ধের "প্রতিযোগী" আর যাহাতে সম্বন্ধ হয়, তাহা "অনুযোগী"। ঘটত্বের পৃথিবীত্বের সমবায়-সম্বন্ধ ঘটে ভান হয়; সুতরাং ঘটত্ব ও পৃথিবীত্ব সমবায়সম্বন্ধের প্রতিযোগী হওয়ায় বিশেষণ হয় এবং সম্বন্ধের অনুযোগী ঘট বিশেষ্য হয়। যেস্থলে "দণ্ডীপুরুষ" এরূপ জ্ঞান হয়, সে স্থলে দণ্ডত্ববিশিষ্টদণ্ড, সংযোগ সম্বন্ধে পুরুষত্ববিশিষ্টপুরুষে ভান হয়। তাহারই "কাষ্ঠধারী মনুষ্য" এরূপ জ্ঞান হইলে কাষ্ঠত্ববিশিষ্টদণ্ড মনুষ্যত্ব-বিশিষ্টপুরুষে সংযোগ সম্বন্ধে ভান হয়। প্রথম জ্ঞানে দণ্ডত্ববিশিষ্টদণ্ড সংযোগের প্রতিযোগী হওয়ায় বিশেষণ হয়, পুরুষত্ববিশিষ্টপুরুষ সংযোগের অনুযোগী হওয়ায় বিশেষ্য হয়। দ্বিতীয় জ্ঞানে কাষ্ঠত্ববিশিষ্টদণ্ড প্রতিযোগী হয়, মনুষ্যত্ববিশিষ্টপুরুষ অনুযোগী হয়। উভয় জ্ঞানেই যদ্যপি দণ্ড বিশেষণ ও পুরুষ বিশেষ্য হয়, তথাপি প্রথম জ্ঞানে দণ্ডে দণ্ডত্ব ভান হয়, কাষ্ঠত্ব ভান হয় না আর পুরুষে পুরুষত্ব ভান হয়, মনুষ্যত্ব ভান হয় না। এইরূপ দ্বিতীয় জ্ঞানে দণ্ডে কাষ্ঠত্ব ভান হয়, দণ্ডত্ব ভান হয় না, আর পুরুষে মনুষ্যত্ব ভান হয় পুরুষত্ব ভান হয় না। দণ্ডত্ব ও কাষ্ঠত্ব দণ্ডের বিশেষণ হয়, কারণ দণ্ডত্বাদির দণ্ডের সহিত যে সম্বন্ধ, সেই সম্বন্ধের প্রতিযোগী দণ্ডত্বাদি হয় আর দণ্ডত্বাদির দণ্ডে সম্বন্ধ হওয়ায় এবং সেই সম্বন্ধের অনুযোগী হওয়ায় দণ্ড বিশেষ্য হয়। এই

রীতিতে দণ্ডত্বের দণ্ড বিশেষ্য হয় আর পুরুষের দণ্ড বিশেষণ হয়। কারণ দণ্ডের পুরুষ সহিত যে সংযোগ সম্বন্ধ হয় তাহার প্রতিযোগী দণ্ড। সুতরাং দণ্ড পুরুষের বিশেষণ এবং উক্ত সংযোগের পুরুষ অনুযোগী হওয়ায় বিশেষ্য। যেরূপ পুরুষের দণ্ড বিশেষণ হয়, তদ্রূপ পুরুষত্ব মনুষ্যত্বও পুরুষের বিশেষণ হয়। কারণ, যেরূপ দণ্ডের পুরুষ সহিত সংযোগ সম্বন্ধ হয়, সেইরূপ পুরুষত্বাদি জাতিরও পুরুষ সহিত সমবায় সম্বন্ধ হয়। উক্ত সম্বন্ধের পুরুষত্বাদি প্রতিযোগী হওয়ায় বিশেষণ আর পুরুষ অনুযোগী হওয়ায় বিশেষ্য। কিন্তু এস্থলে কিঞ্চিৎ ভেদ এই—পুরুষের ধর্ম্ম পুরুষত্ব মনুষ্যত্বাদি কেবল পুরুষ ব্যক্তির বিশেষণ হয়, আর দণ্ডাদি পুরুষত্বাদিধর্ম্মবিশিষ্টপুরুষব্যক্তির বিশেষণ হয়। যদ্যপি দণ্ডাদি দণ্ডত্বাদি-ধর্ম্মের বিশেষ্য হয়, পুরুষত্বাদির বিশেষণ হয় তথাপি দণ্ডাদি দণ্ডত্বাদি-বিশেষণের সম্বন্ধ ধারণ করিয়া উত্তরকালে পুরুষাদি বিশেষ্যের সম্বন্ধী হয়। এইরূপে কেবল ব্যক্তিতে পুরুষত্ব মনুষ্যত্ব বিশেষণ হয় আর পুরুষত্ব-বিশিষ্টপুরুষব্যক্তিতে দণ্ডত্ব-কাষ্ঠত্ববিশিষ্টদণ্ড বিশেষণ হয় তথা কেবল দণ্ড ব্যক্তিতে দণ্ডত্ব কাষ্ঠত্ব বিশেষণ হয়।

জ্ঞানের বিষয়তার বিচার চক্রবর্ত্তী গদাধর ভট্টাচার্য্য "সঙ্গতি গ্রন্থে" তথা জয়রাম পঞ্চানন ভট্টাচার্য্য এবং রঘুনাথ ভট্টাচার্য্য "বিষয়তা-বিচার গ্রন্থে" অতি সূক্ষ্মরূপে করিয়াছেন। ইহা অতি দুর্ব্বোধ হওয়ায় এস্থলে কেবল স্থুল রীতি প্রদর্শিত হইল।

বিশেষণ-বিশেষ্য-জ্ঞানের সবিকল্প, নির্ব্বিকল্প ও স্মৃতিরূপ ভেদ কথন পূর্ব্বক ন্যায় মতানুযায়ী ভ্রম-জ্ঞানের সমাপ্তি।

উক্ত প্রকারে বিশিষ্টজ্ঞানের হেতু বিশেষণ জ্ঞান হইলে, এই বিশেষণ জ্ঞান কোনস্থলে নির্ব্বিকল্পরূপ হয়, কোন স্থলে সবিকল্পরূপ হয়, আর কোন স্থলে স্মৃতিরূপ হয়। "প্রকারতা অনিরূপকং জ্ঞানং নির্ব্বিকল্পকং" অর্থাৎ যে জ্ঞান বিষয়-নিষ্ঠ প্রকারতার নিরূপক নহে সেই জ্ঞানকে নির্ব্বিকল্পক বলে। "প্রকারতা নিরূপকং জ্ঞানং সবিকল্পকং" অর্থাৎ যে জ্ঞান বিষয়-নিষ্ঠ প্রকারতার নিরূপক তাহাকে সবিকল্পক বলে। বিশেষণের নাম প্রকার আর বিশেষণতার নাম প্রকারতা। এস্থলে তাৎপর্য্য এই—"অয়ং ঘটঃ" ইত্যাদি প্রকার যে সবিকল্পক-জ্ঞান সেই সবিকল্পক-জ্ঞানের বিষয়তা ঘট, ঘটত্ব-জাতি তথা ঘট-ঘটত্বের সমবায় এই তিনেই থাকে। অর্থাৎ ঘটে বিশেষ্যাখ্য-বিষয়তা তথা

ঘটত্ব জাতিতে প্রকারতাখ্য-বিষয়তা আর সমবায়ে সংসর্গতাখ্য-বিষয়তা থাকে। আর যে যে জ্ঞানের যে যে বিষয়তা হয় সেই সেই বিষয়তা সেই সেই জ্ঞানদ্বারা নিরূপিত হইয়া থাকে, অর্থাৎ সেই সেই বিষয়তার সেই সেই জ্ঞান নিরূপক হয়। সুতরাং "অয়ং ঘটঃ" ইত্যাদি সবিকল্পক জ্ঞানে প্রকারতার-নিরূপকতা তথা বিশেষ্যতার-নিরূপকতা তথা সংসর্গতার-নিরূপকতা সম্ভব হওয়ায় সবিকল্পক প্রত্যক্ষের প্রকারতা-নিরূপক-জ্ঞানত্ব, বিশেষ্যতা-নিরূপক-জ্ঞানত্ব ও সংসর্গতা-নিরূপক-জ্ঞানত্ব এই তিনই লক্ষণ সম্ভব হয়। আর "ঘট-ঘটত্বে" এই নির্ব্বিকল্পক প্রত্যক্ষে পূর্ব্বোক্ত তিন প্রকারের বিষয়তার মধ্যে একটীও থাকে না বলিয়া উক্ত জ্ঞানে একটী চতুর্থ বিষয়তা স্বীকৃত হয়। সুতরাং নির্ব্বি-কল্পক জ্ঞান প্রকারতাখ্য-বিষয়তার বা বিশেষ্যাখ্য-বিষয়তার বা সংসর্গতাখ্য-বিষয়তার নিরূপক হয় না। যদ্যপি নিবিকল্পক জ্ঞানও ঘট, ঘটত্ব ও সমবায় এই তিনই বিষয় করে, তথাপি উহা ঘটকে বিশেষ্যতারূপে, ঘটত্বকে প্রকারতারূপে আর সমবায়কে সংসর্গতারূপে বিষয় করে না; কিন্তু ঘট ঘটত্ব ও সমবায়ের স্বরূপমাত্রই বিষয় করে। এই কারণে নির্ব্বিকল্পক প্রত্যক্ষে পূর্ব্বোক্ত ত্রিবিধ বিষয়তা হইতে ভিন্ন একটী চতুর্থ বিষয়তা ঘট পটাদিতে স্বীকৃত হয়। এই নির্ব্বিকল্পক জ্ঞান অতীন্দ্রিয় হওয়ায় প্রত্যক্ষ প্রমাণের অবিষয়। সুতরাং অনুমানদ্বারা তাহার সিদ্ধি হয়, যথা—"অয়ং ঘটঃ ইতি বিশিষ্ট-বুদ্ধিঃ বিশেষণজ্ঞানজন্যাবিশিষ্টবুদ্ধিত্বাৎ দণ্ডীতি বিশিষ্টবুদ্ধিবৎ" অর্থাৎ, "অয়ং ঘটঃ" এই প্রকারের বিশিষ্টবুদ্ধি ঘটত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞানদ্বারা জন্য হইবার যোগ্য। যেরূপ, "দণ্ডীপুরুষ" এই বিশিষ্ট জ্ঞান দণ্ডরূপ বিশেষণ দ্বারা জন্য হইয়া থাকে, তদ্রূপ "অয়ং ঘটঃ" এই জ্ঞানও ঘটত্বরূপ বিশেষণ জ্ঞান দ্বারা অবশ্য জন্য হইবে। এস্থলে "অয়ং ঘটঃ" এই বিশিষ্টজ্ঞানের কারণীভূত তথা উক্ত বিশিষ্টজ্ঞানের পূর্ব্ববৃত্তি যে ঘটত্বরূপ বিশেষণ জ্ঞান, সেই ঘটত্বরূপ বিশেষণ জ্ঞানই নির্ব্বিকল্পক জ্ঞান শব্দের অভিধেয় হয়। এস্থানে উক্ত ঘটত্বরূপ বিশেষণ জ্ঞানকেও "অয়ং ঘটঃ" এই জ্ঞানের ন্যায় সবিকল্পকজ্ঞান-রূপ মান্য করিলে, সেই বিশেষণ জ্ঞানেরও হেতুভূত কোন দ্বিতীয়বিশেষণজ্ঞান মান্য করিতে হইবে, করিলে আর এই বিশেষণ জ্ঞানেরও, পূর্ব্ব বিশেষণজ্ঞানের ন্যায়, সবিকল্পক রূপতাই স্বীকার করিতে হইবে। ইহা স্বীকার করিলে উক্ত বিশেষণ জ্ঞানেরও হেতুভূত কোনও তৃতীয় বিশেষণ জ্ঞান মানিতে হইবে। এই প্রকারে উত্তরোত্তর সবিকল্পক জ্ঞানধারার অবিশ্রামে অনবস্থা দোষের

প্রাপ্তি হইবে। এই অনবস্থা দোষের নিবৃত্তির অভিপ্রায়ে ঘটত্বরূপ বিশেষণ-জ্ঞানের নির্ব্বিকল্পকরূপতা অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। অল্প কথায়, সবিকল্পক ও নির্ব্বিকল্পক জ্ঞানের স্থূল রীতি এই—ধর্ম্ম, ধর্ম্মী ও সম্বন্ধ যে জ্ঞানের বিষয় হয় তাহাকে সবিকল্পকজ্ঞান বলে। "অয়ং ঘটঃ" এই জ্ঞানে ঘটরূপ ধর্ম্মীতে ঘটত্বরূপ যে ধর্ম্ম তাহার সমবায় (সম্বন্ধ) ঘটে ভান হয়। সুতরাং "এই ঘট" এই বিশিষ্টজ্ঞান সম্বন্ধকে বিষয় করতঃ সবিকল্পক শব্দের বাচ্য হয়। "অয়ং ঘটঃ" এই বিশিষ্টজ্ঞানের পূর্ব্বে ঘটত্বরূপ বিশেষণের (ধর্ম্মের) নির্ব্বিকল্পকজ্ঞান হয়, উত্তরক্ষণে "এই ঘট" এইরূপ ঘটত্ববিশিষ্ট ঘটজ্ঞান হয়। অতএব বিশিষ্টজ্ঞানের জনক বিশেষণজ্ঞানকে নির্ব্বিকল্পক জ্ঞান বলা যায়। সবিকল্পক নির্ব্বিকল্পক জ্ঞানের বিস্তৃত বিবরণ "শিতিকণ্ঠী" নামক গ্রন্থে দ্রষ্টব্য। এস্থলে একই ঘটে কচিৎ "অয়ং ঘটঃ" এই প্রকারের ঘটত্ব প্রকারক বিশিষ্টজ্ঞান হয়, কচিৎ "ইয়ং পৃথিবী" এই প্রকারের পৃথিবীত্ব-প্রকারক-বিশিষ্টজ্ঞান হয়, আর কচিৎ "ইদং দ্রব্যং" এই প্রকারের দ্রব্যত্বপ্রকারক-বিশিষ্টজ্ঞান হয়। এই সকল জ্ঞানের বিলক্ষণতার অন্য কোনও কারণ সম্ভব না হওয়ায়, পরিশেষে উক্ত জ্ঞানের বিলক্ষণতার প্রতি ঘটত্বরূপ বিশেষণ-জ্ঞানের তথা পৃথিবীত্ব রূপ বিশেষণ-জ্ঞানের তথা দ্রব্যত্বরূপ বিশেষণ-জ্ঞানের বিশিষ্ট বুদ্ধিতে কারণতা অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। আর বিশেষণ-জ্ঞানের স্মৃতিরূপতা স্থলে, প্রথমে "অয়ং ঘটঃ" এইরূপ বিশিষ্টজ্ঞান হইয়া পুনর্ব্বার ঘটের বিশিষ্ট জ্ঞান কালে, ঘটের সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধ হইবামাত্রই পূর্ব্বানুভব দ্বারা ঘটত্বের স্মৃতি হয়; তদুত্তর ক্ষণে "অয়ং ঘটঃ" এই বিশিষ্ট জ্ঞান হয়। এই রীতিতে দ্বিতীয়াদি বিশিষ্ট-জ্ঞানের হেতু বিশেষণ জ্ঞান স্মৃতি রূপ হয়। যে স্থলে দোষ সহিত নেত্রের রজ্জু অথবা শুক্তি সহিত সম্বন্ধ হয়, সে স্থলে দোষবলে সর্পত্বের ও রজতত্বের স্মৃতি হয়, রজ্জুত্বের ও শুক্তিত্বের স্মৃতি হয় না। বিশিষ্ট জ্ঞানের হেতু বিশেষণ জ্ঞান যে ধর্ম্মকে বিষয় করে সেই ধর্ম্মবিশিষ্ট জ্ঞানের দ্বারা বিষয়ের প্রকাশ হয়। সর্পত্ব ও রজতত্বের স্মৃতিজ্ঞান রজ্জুত্ব ও শুক্তিত্বকে বিষয় করে না, কিন্তু সর্পত্ব ও রজতত্বকে বিষয় করে। সুতরাং "এই সর্প" এই রজ্জুর বিশিষ্টজ্ঞান দ্বারা রজ্জুতে সর্পত্বের ভান হয় আর "এই রজত" এই শুক্তির বিশিষ্টজ্ঞান দ্বারা শুক্তিতে রজতত্বের ভান হয়। "এই সর্প" এই বিশিষ্টভ্রমে বিশেষ্য রজ্জু হয় ও সর্পত্ব বিশেষণ হয়, কারণ সর্পত্বের সমবায় সম্বন্ধ রজ্জুতে ভান হয়। উক্ত সম্বন্ধের সর্পত্ব প্রতিযোগী হয় ও রজ্জু অনুযোগী হয়। "এই রজত" এই ভ্রমেও শুক্তিতে রজতত্বের সমবায় ভান হয়, উক্ত

সমবায়ের প্রতিযোগী রজতত্ব বিশেষণ হয় ও অনুযোগী শুক্তি বিশেষ্য হয়। এইরূপে সমস্ত ভ্রম জ্ঞানে বিশেষণের অভাব-বিশিষ্টে বিশেষণ ভান হওয়ায় ন্যায়মতে বিশেষণের অভাব-বিশিষ্টে বিশেষণের প্রতীতি ভ্রম বলিয়া উক্ত হয়। ইহাকেই অযথার্থ জ্ঞান ও অন্যথা-খ্যাতি বলে। "অন্যথা-খ্যাতিবাদ" নামক গ্রন্থে চক্রবর্ত্তী গদাধর ভট্টাচার্য্য ভ্রম জ্ঞানের সূক্ষ্ম বিচার করিয়াছেন, দুর্ব্বোধ হওয়ায় এ স্থলে কেবল স্থূলরীতি প্রদর্শিত হইল। কথিত প্রকারে ন্যায়মতে সর্পাদিভ্রমের বিষয় রজ্জু আদি হয়, সর্পাদি নহে; আর প্রত্যক্ষরূপ ভ্রমজ্ঞানও ইন্দ্রিয় জন্য হয়।

বেদান্তসিদ্ধান্তে ইন্দ্রিয়-অজন্য ভ্রমজ্ঞানের রীতি।

বেদান্তসিদ্ধান্তে সর্পভ্রমের বিষয় রজ্জু নহে কিন্তু অনির্ব্বচনীয় সর্প। ভ্রম-জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য নহে তথা অন্তঃকরণেরও পরিণাম নহে কিন্তু অবিদ্যার পরিণাম। ন্যায়মতে সমস্ত জ্ঞানের আশ্রয় আত্মা। বেদান্ত মতে জ্ঞানের উপাদান কারণ অন্তঃকরণ, সুতরাং অন্তঃকরণই আশ্রয়। ন্যায়মতে সুখাদি আত্মার গুণ বলিয়া স্বীকৃত হয়। কিন্তু বেদান্তমতে সুখাদি অন্তঃকরণের পরিণাম হওয়ায় অন্তঃ-করণের ধর্ম্ম, আত্মার নহে। এ সকল কথা পরে বিস্তৃতরূপে বর্ণিত হইবে।

মতান্তরীয় ভ্রমজ্ঞানের স্থূলরীতি।

শূন্যবাদী বৌদ্ধমতে ভ্রমজ্ঞান অত্যন্ত অসৎ-প্রতীতিরূপ অর্থাৎ যেরূপ রজ্জুদেশে সর্প অত্যন্ত অসৎ তদ্রূপ দেশান্তরস্থ সর্পও অত্যন্ত অসৎ। এই পক্ষ অসৎখ্যাতি-বাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ।

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধমতে রজ্জুদেশে কিম্বা অন্যদেশে (বুদ্ধির বাহ্যদেশে) সর্প নাই। সমস্ত পদার্থ বুদ্ধি হইতে ভিন্ন নহে কিন্তু সকল বস্তুর আকার বুদ্ধি ধারণ করে। এই বুদ্ধি ক্ষণিকবিজ্ঞানরূপ। বুদ্ধির সর্পরূপে প্রতীতিই ভ্রম। এপক্ষ আত্মখ্যাতিবাদ বলিয়া প্রখ্যাত।

ন্যায়রীতি উপরে বলা হইয়াছে পরে আরও বলা যাইবে। ইহাতেও দুইমত আছে। প্রাচীন রীত্যনুসারে দেশান্তরস্থ সর্পের সম্মুখ রজ্জুদেশে প্রতীতিকে ভ্রম বলে। নবীনমতে (চিন্তামণিকার মতে) রজ্জুর অন্যরূপে প্রতীতির নাম ভ্রম। এই দুই পক্ষের নামান্তর অন্যথাখ্যাতিবাদ।

সাংখ্যও প্রভাকরমতে রজ্জুর সামান্যপ্রত্যক্ষজ্ঞান তথা সর্পের স্মৃতিজ্ঞান এই দুই জ্ঞানের অবিবেককে ভ্রম বলে। এপক্ষ অখ্যাতিবাদ বলিয়া পরিচিত।

উক্ত সকল মতের বিশদ বিবরণ বৃত্তির অপ্রমা ভেদের নিরূপণে বলা যাইবে।

বেদান্তমতোক্ত ভ্রমজ্ঞানের রীতি।

বেদান্ত মতে ভ্রমজ্ঞানের প্রকার এই। যে স্থলে প্রমাজ্ঞান হয় সে স্থলে অন্তঃকরণের বৃত্তি নেত্রাদিদ্বারা বহির্গত হইয়া বিষয়দেশে গমনপূর্ব্বক বিষয়াকারে পরিণত হয়। বিষয়দেশে বৃত্তি গমন করিলে দেহ ছাড়িয়া যায় না, কিন্তু জলাশয়ের নালার ন্যায় দীর্ঘ হইয়া ইন্দ্রিয়রূপ প্রণালী (নালা) দ্বারা বাহ্য বস্তুর সহিত সম্বন্ধবতী হইয়া বাহ্যাকার ধারণ পূর্ব্বক উক্ত বাহ্য বস্তুর আবরণ ভঙ্গ করিয়া তাহাকে প্রকাশ করে। ইহাতে ভৌতিক প্রকাশেরও সহায়তা আছে, কারণ ভৌতিক প্রকাশ ব্যতীত পদার্থের প্রতীতি হয় না। এইরূপেই বেদান্তমতে বাহ্যবস্তুর প্রত্যক্ষপ্রমাজ্ঞান হয়। কিন্তু সর্প ভ্রম স্থলে অন্তঃকরণের বৃত্তি নেত্রদ্বারা রজ্জুদেশে গমন করিয়াও তিমিরাদি দোষ বশতঃ যে সময়ে রজ্জুর আবরণ ভঙ্গ করিতে অসমর্থ হয়, সে সময়ে রজ্জুর সমানাকার হয় না। সুতরাং আবরণ ভঙ্গের নিমিত্ত রজ্জুর সহিত বৃত্তির সম্বন্ধ হইলেও যখন রজ্জুর আবরণ নাশ না হয় তখন রজ্জু চেতনস্থ অবিদ্যাতে ক্ষোভ হইয়া উক্ত অবিদ্যার সর্পাকার পরিণাম হয়। কার্য্যের অভিমুখতা রূপ অবস্থার নাম ক্ষোভ অর্থাৎ কার্য্য করিতে সম্মুখ হওয়াকে ক্ষোভ বলে। অবিদ্যার কার্য্য সর্প সৎ হইলে রজ্জুজ্ঞানে তাহার বাধ হইত না আর যখন বাধ হয় তখন উহা সৎ নহে। অসৎ হইলে বন্ধ্যাপুত্রের ন্যায় প্রতীত হইত না আর যখন প্রতীত হয় তখন অসৎও নহে। কিন্তু সৎ অসৎ হইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় ভাবরূপ হয়। শুক্তি আদিতে রজতাদিও এইরূপ অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়।

যেমন সর্প অবিদ্যার পরিণাম তদ্রূপ তাহার জ্ঞানরূপ বৃত্তিও অবিদ্যার পরিণাম, অন্তঃকরণের নহে। কারণ যেরূপ রজ্জুজ্ঞানে সর্পের বাধ হয় তদ্রূপ সর্পের জ্ঞানেরও বাধ হয়, অন্তঃকরণের জ্ঞান হইলে বাধ হইত না। সুতরাং জ্ঞানও সর্পের ন্যায় অবিদ্যার কার্য্য সৎ অসৎ হইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় হয়। কিন্তু রজ্জু-উপহিত-চেতনস্থিত তমোগুণপ্রধান অবিদ্যা অংশের পরিণাম সর্প আর সাক্ষী-চেতনস্থিত অবিদ্যার সত্বগুণের পরিণাম বৃত্তিজ্ঞান। রজ্জুচেতনস্থ অবিদ্যার যে সময়ে সর্পাকার পরিণাম হয় সেই সময়ে সাক্ষী আশ্রিত অবিদ্যার জ্ঞানাকার পরিণাম হয়। কারণ রজ্জুচেতনাশ্রিত অবিদ্যাতে

ক্ষোভের যে নিমিত্ত হয়, সেই নিমিত্তই সাক্ষী আশ্রিত অবিদ্যা-অংশেরও ক্ষোভের হেতু হয়। সুতরাং ভ্রমস্থলে সর্পাদি বিষয় ও তাহার জ্ঞান একই সময়ে উৎপন্ন হয়, আর রজ্জু প্রভৃতি অধিষ্ঠান জ্ঞানে একই সময়ে লীন হয়। এইরূপে সর্পাদি-ভ্রমস্থলে বাহ্য-অবিদ্যা-অংশ সর্পাদি বিষয়ের উপাদান কারণ আর সাক্ষীচেতনাশ্রিত আন্তর অবিদ্যা-অংশ তাহার জ্ঞানরূপ বৃত্তির উপাদান কারণ। যে কারণের স্বরূপে কার্য্যের স্থিতি হয় সেই কারণ উপাদান বলিয়া প্রসিদ্ধ। কার্য্য হইতে তটস্থ থাকিয়া যে কার্য্যের জনক হয় তাহার নাম নিমিত্ত কারণ। যে নিজে নির্ব্বিকাররূপে স্থিত হইয়া অবিদ্যাকৃত কল্পিত-কার্য্যের আশ্রয় হয় তাহাকে অধিষ্ঠান বলে।

স্বপ্নকালে সাক্ষীআশ্রিত অবিদ্যার তমোগুণ অংশের বিষয়রূপ পরিণাম হয় এবং উক্ত অবিদ্যার সত্ত্বগুণ অংশের জ্ঞানরূপ পরিণাম হয়। সুতরাং স্বপ্নে অন্তরস্থ অবিদ্যাই বিষয় ও জ্ঞান উভয়েরই উপাদান কারণ হয়। এই কারণে বাহ্যরজ্জু-সর্পাদি ও আন্তর সাপ্নিকপদার্থ সাক্ষীভাস্য বলিয়া প্রসিদ্ধ। অবিদ্যার বৃত্তি দ্বারা সাক্ষী যাহার ভাসক বা প্রকাশক হয় তাহাকে সাক্ষী-ভাস্য বলে।

রজ্জু আদিতে অনির্ব্বচনীয় সর্পাদি ও তাহার জ্ঞান ভ্রম বা অধ্যাস বলিয়া উক্ত হয়। এই ভ্রম অবিদ্যার পরিণাম ও চেতনের বিবর্ত্ত। উপাদান কারণের সমান যাহার স্বভাব হয় কিন্তু অন্যথা স্বরূপ হয় তাহার নাম পরিণাম। আর অধিষ্ঠান হইতে যাহার বিপরীত স্বভাব ও অন্যথা স্বরূপ হয় তাহার নাম বিবর্ত্ত। যেরূপ উপাদান কারণ অবিদ্যা অনির্ব্বচনীয় হয় তদ্রূপ তাহার কার্য্য সর্পাদি তথা সর্পাদির জ্ঞানও অনির্ব্বচনীয় হয়। রজ্জুস্থসর্প ও তাহার জ্ঞান অবিদ্যার তুল্য স্বভাব বিশিষ্ট ও অন্যথা স্বরূপ অর্থাৎ অন্যপ্রকার আকারবিশিষ্ট হওয়ায়, অবিদ্যার পরিণাম বলা যায়। রজ্জু-অবচ্ছিন্ন-অধিষ্ঠান চেতন সৎরূপ হয় এবং সর্প ও তাহার জ্ঞান সৎ হইতে বিলক্ষণ হয়। সুতরাং রজ্জুস্থ সর্প ও তাহার জ্ঞানকে, অধিষ্ঠান চেতন হইতে বিপরীত স্বভাব ও ভিন্নাকার হওয়ায়, চেতনের বিবর্ত্ত বলা যায়।

মিথ্যা সর্পের অধিষ্ঠান রজ্জু-উপহিত-চেতন হয় রজ্জু নহে, কারণ সর্পের ন্যায় রজ্জুও কল্পিত। কল্পিত বস্তু অন্য কল্পিতের অধিষ্ঠান হয় না, সুতরাং রজ্জু উপহিত-চেতনই অধিষ্ঠান হয়, রজ্জু নহে। এদিকে রজ্জুবিশিষ্ট-চেতনকেও অধিষ্ঠান বলা যাইতে পারে না, কারণ রজ্জুবিশিষ্টকে অধিষ্ঠান বলিলে রজ্জু ও চেতন উভয়েরই অধিষ্ঠানতা সিদ্ধ হইবে। রজ্জু অংশে অধিষ্ঠানতা বাধিত

হওয়ায় বাহ্য রজ্জু-উপহিত-চেতনই অধিষ্ঠান হয়, রজ্জুবিশিষ্ট-চেতন নহে। এইরূপ আন্তর সর্পের জ্ঞানেরও অধিষ্ঠান সাক্ষী-চেতন হয়। কথিত প্রকারে ভ্রমস্থলে উপাধি ভেদে বিষয় ও তাহার জ্ঞানের অধিষ্ঠান ভিন্ন, এক নহে। বিশেষরূপে রজ্জুর যে অপ্রতীতি তাহাই অবিদ্যার ক্ষোভ দ্বারা উভয়ের উৎপত্তির নিমিত্ত হয় তথা রজ্জুর জ্ঞান উভয়ের নিবৃত্তির নিমিত্ত হয়।

এ স্থলে এই আশঙ্কা হইতে পারে—রজ্জুজ্ঞানদ্বারা সর্পের নিবৃত্তি হইতে পারে না, কারণ মিথ্যা বস্তুর যে অধিষ্ঠান তাহার জ্ঞানদ্বারাই মিথ্যার নিবৃত্তি হইয়া থাকে, ইহা অদ্বৈতবাদের সিদ্ধান্ত। মিথ্যা সর্পের অধিষ্ঠান রজ্জু-উপহিত-চেতন হয়, রজ্জু নহে। সুতরাং অধিষ্ঠানরূপ উপহিত-চেতন অজ্ঞাত থাকায় রজ্জুর জ্ঞানে সর্পের নিবৃত্তি সম্ভব নহে।

সমাধান—রজ্জু আদি জড়পদার্থের জ্ঞান অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ হওয়ায় আবরণভঙ্গ বৃত্তির প্রয়োজন হয়। আবরণ অজ্ঞানের শক্তি, সুতরাং আবরণ জড়ের আশ্রিত নহে কিন্তু জড়ের অধিষ্ঠান যে চেতন তাহারই আশ্রিত। রজ্জুসমানাকার অন্তঃকরণের বৃত্তি দ্বারা রজ্জু-অবচ্ছিন্ন-চেতনেরই আবরণ ভঙ্গ হয়, বৃত্তিতে যে চিদাভাস তাহা হইতে রজ্জুর প্রকাশ হয়। চেতন স্বয়ং-প্রকাশ হওয়ায় তাহাতে আভাসের উপযোগ নাই, এই প্রক্রিয়া স্থানান্তরে সম্পূর্ণ প্রতিপাদিত হইবে। এইরূপে চিদাভাস সহিত অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ জ্ঞানে যে বৃত্তি অংশ তাহার আবরণভঙ্গরূপ ফল চেতনে হয় ও চিদাভাস অংশের প্রকাশরূপ ফল রজ্জুতে হয়। সুতরাং বৃত্তিজ্ঞানের কেবল জড়রজ্জু বিষয় নহে কিন্তু অধিষ্ঠানচেতন সহিত রজ্জু সাভাসবৃত্তির বিষয় হয়। এই কারণে সিদ্ধান্তগ্রন্থে উক্ত হইয়াছে, "অন্তঃকরণ-জন্য বৃত্তিজ্ঞান সমস্ত ব্রহ্মকে বিষয় করে"। কথিত প্রকারে রজ্জুজ্ঞান দ্বারা নিরাবরণ হইয়া সর্পের অধিষ্ঠান রজ্জু-অবচ্ছিন্ন-চেতনও স্ব অর্থাৎ নিজপ্রকাশে অবভাসিত হইয়া থাকেন। কিন্তু বৃত্তির আবরণভঙ্গরূপ ফলেই বিষয়তা হওয়ায় ও চেতনের স্বয়ং-প্রকাশতা বিধায় তাহার প্রকাশে চিদাভাসের উপযোগিতা না থাকায়, অধিষ্ঠান রজ্জু অবচ্ছিন্ন-চেতন প্রকাশিত হইয়াও অপ্রকাশিতের ন্যায় ভাসমান হয়েন। সুতরাং রজ্জুজ্ঞানই সর্পের অধিষ্ঠানের জ্ঞান হওয়ায় তদ্দ্বারা সর্পের নিবৃত্তিও সম্ভব হয়।

অন্য আশঙ্কা—যদ্যপি উক্ত রীতিতে সর্পের নিবৃত্তি রজ্জুর জ্ঞান দ্বারা সম্ভব, তথাপি সর্পের জ্ঞানের নিবৃত্তি সম্ভব নহে। কারণ সর্পের অধিষ্ঠান রজ্জু-অবচ্ছিন্ন-চেতন হয়েন ও সর্পের জ্ঞানের অধিষ্ঠান সাক্ষী-চেতন হয়েন। পূর্ব্বোক্ত

প্রকারে রজ্জুজ্ঞান দ্বারা রজ্জু-অবচ্ছিন্ন-চেতনের জ্ঞান হয়, সাক্ষী চেতনের নহে। সুতরাং রজ্জুর জ্ঞান হইলেও সর্প জ্ঞানের অধিষ্ঠান সাক্ষী-চেতন অজ্ঞাত থাকেন। অজ্ঞাত অধিষ্ঠান দ্বারা কল্পিতের নিবৃত্তি হয় না কিন্তু জ্ঞাত অধিষ্ঠান দ্বারাই কল্পিতের নিবৃত্তি হয়। সুতরাং রজ্জুজ্ঞান দ্বারা সর্পের জ্ঞানের নিবৃত্তি সম্ভব নহে।

সমাধান—বিষয়ের অধীন জ্ঞান হয়. বিষয় যে সর্প তাহার নিবৃত্তি হইবামাত্রই সর্পজ্ঞানের বিষয়াভাবে নিজেই নিবৃত্তি হয়। যদি বল, কল্পিতের নিবৃত্তি অধিষ্ঠান-জ্ঞান ব্যতীত হয় না; সর্পের জ্ঞানও কল্পিত, তাহার অধিষ্ঠান সাক্ষী-চেতন, সুতরাং সাক্ষীচেতনের জ্ঞান ব্যতিরেকে কল্পিত সর্প জ্ঞানের নিবৃত্তি সম্ভব নহে। উত্তর—নিবৃত্তি দুই প্রকারের হয়-একটী অত্যন্ত নিবৃত্তি, দ্বিতীয়টী কারণে লয় রূপ নিবৃত্তি। কারণ সহিত কার্য্যের নিবৃত্তিকে "অত্যন্ত নিবৃত্তি" বলে। সমস্ত কল্পিত বস্তুর কারণ অধিষ্ঠানাশ্রিত অজ্ঞান হয়। অজ্ঞান সহিত কল্পিত কার্য্যের নিবৃত্তি অধিষ্ঠান-জ্ঞান দ্বারাই হইয়া থাকে। কিন্তু কারণে লয় রূপ নিবৃত্তি অধিষ্ঠান-জ্ঞান ব্যতিরেকেও সম্ভব হয়। যেমন সুষুপ্তি ও প্রলয়ে সর্ব্ব পদার্থের অধিষ্ঠান জ্ঞান বিনাও অজ্ঞানে লয় হইয়া থাকে। এস্থলে ভোগের সম্মুখ কর্ম্মের অভাবই সকল বস্তুর লয়ের নিমিত্ত হয়। কথিত প্রকারে অধিষ্ঠান সাক্ষীর জ্ঞানবিনাও সর্পজ্ঞানের লয় সম্ভব। সর্পজ্ঞানের বিষয় যে সর্প তাহার অভাবই সর্পজ্ঞানের লয়ের নিমিত্ত হয়। এইরূপে রজ্জুর জ্ঞানদ্বারা সর্পের নিবৃত্তি হইলে সর্পজ্ঞানের বিষয় যে সর্প তাহার অভাবে সর্পজ্ঞানের লয় হয়।

কিম্বা, সর্প ও তাহার জ্ঞান উভয়েরই নিবৃত্তি রজ্জুর জ্ঞান দ্বারা হয়। কারণ, যে সময় রজ্জুর প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়, সে সময়ে অন্তঃকরণের বৃত্তি ইন্দ্রিয় দ্বারা রজ্জু-দেশে গমনপূর্ব্বক রজ্জুর আকারে পরিণত হয়। সুতরাং রজ্জুর প্রত্যক্ষতা স্থলে বৃত্তি-উপহিত-চেতন ও রজ্জু-উপহিত-চেতন উভয়ই এক হয় অর্থাৎ দুয়ের মধ্যে ভেদ থাকে না। ইহার হেতু এই—চেতনের স্বরূপে ভেদ কুত্রাপি নাই কিন্তু উপাধি ভেদে চেতনের ভেদ হয়। বৃত্তি-উপহিত-চেতন ও রজ্জু-উপহিত-চেতনের ভেদক উপাধি বৃত্তি ও রজ্জু। উক্ত বৃত্তি ও রজ্জু ভিন্ন ভিন্ন দেশে স্থিত হইলে উপাধিবিশিষ্টচেতনের ভেদ হয়। দুই উপাধি এক দেশস্থ হইলে উপহিত-চেতনের ভেদ থাকে না, কিন্তু ভিন্ন দেশস্থ উপাধি দ্বারাই উপাহিত-চেতনের ভেদ হয়। সুতরাং যে সময়ে দুই উপাধি এক দেশে থাকে সে সময়ে উভয় উপাধির উপহিত এক দেশস্থ হওয়ায় অভিন্ন

ও এক হয়। এই প্রকারে রজ্জুর প্রত্যক্ষ জ্ঞান সময়ে রজ্জু-উপহিত-চেতন ও বৃত্তি-উপহিত-চেতন এক ও অভিন্ন হয়। এস্থলে সাক্ষী-চেতনই বৃত্তি-উপহিত-চেতন, কারণ অন্তঃকরণ ও তৎপরিণাম বৃত্তি-স্থিত যে প্রকাশক—চেতন মাত্র তাহাই সাক্ষী। এইরূপে রজ্জুজ্ঞান কালে সাক্ষী-চেতন ও রজ্জু উপহিত-চেতন উভয়ের অভেদ হয়। রজ্জুর জ্ঞান দ্বারা রজ্জু-উপহিত-চেতনের প্রকাশ হইলে রজ্জু-চেতনাভিন্ন সাক্ষীরও তৎসঙ্গে প্রকাশ হয়। সুতরাং রজ্জুর জ্ঞানকালে অধিষ্ঠান সাক্ষীর জ্ঞান হওয়ায় কল্পিত সর্পজ্ঞানেরও নিবৃত্তি সম্ভব।

কিংবা, কূটস্থ দীপে বিদ্যারণ্য স্বামী এই প্রক্রিয়া বলিয়াছেন। আভাস সহিত অন্তঃকরণের বৃত্তি ইন্দ্রিয়দ্বারা বহির্গত হইয়া ঘটাদি বিষয়কে প্রকাশ করে। ঘটাদি বিষয় তথা আভাসসহিত বৃত্তিরূপ জ্ঞান তথা আভাসসহিত অন্তঃ-করণরূপ জ্ঞাতা এই তিন এককালে সাক্ষীর দ্বারা প্রকাশিত হয়। "এই ঘট" এইরূপে সাভাস বৃত্তিদ্বারা ঘটমাত্রের প্রকাশ হয়, অর্থাৎ "আমি ঘট জানি" এইরূপ 'আমি' শব্দের অর্থ জ্ঞাতা, জ্ঞেয় 'ঘট' ও তাহার 'জ্ঞান' এই ত্রিপুটী সাক্ষীর দ্বারা অবভাসিত হয়। প্রদর্শিত প্রকারে সর্ব্ব ত্রিপুটীর প্রকাশক সাক্ষী। সাক্ষী নিজে অজ্ঞাত হইলে, স্বয়ং-প্রকাশরূপ না হইলে অর্থাৎ নিজের অস্তিত্বে ও প্রকাশে অন্য নিরপেক্ষ না হইলে ত্রিপুটীর জ্ঞান সাক্ষীর দ্বারা সম্ভব হইত না। সুতরাং সর্ব্ব ত্রিপুটীর জ্ঞানে সাক্ষীর প্রকাশকতা নিয়ত থাকায় সর্পজ্ঞানের নিবৃত্তি সাক্ষী দ্বারা সম্ভব। পূর্ব্বোক্ত রীতিতে সর্প ও তাহার জ্ঞানের অধিষ্ঠান ভিন্ন ভিন্ন, কিন্তু এ পক্ষে সর্প ও তাহার জ্ঞানের অধিষ্ঠান একই। এ পক্ষের প্রকার সংক্ষেপে বলা যাইতেছে।

সর্প ও সর্পের জ্ঞানের অধিষ্ঠান বাহ্য-রজ্জু-চেতন হইতে পারে না। কারণ জ্ঞানমাত্রই প্রমাতা অথবা সাক্ষীর আশ্রিত হয়, বাহ্য যে রজ্জু-চেতন তাহার আশ্রিত জ্ঞান হয় না। এইরূপ সর্প ও সর্পের জ্ঞানের অধিষ্ঠান অন্তঃকরণ উপহিত-সাক্ষী-চেতনও হইতে পারে না, হইলে শরীরের আন্তর (অন্তঃকরণ দেশে) সর্পের প্রতীতি হওয়া উচিত। আন্তর উৎপন্ন সর্পের বাহ্য প্রতীতি মায়ার বলে অঙ্গীকার করিলে আত্মখ্যাতিবাদের সিদ্ধি হইবে। কথিত প্রকারে রজ্জু-উপহিত-চেতনের সর্পজ্ঞানের অধিষ্ঠানতা তথা অন্তঃকরণ-উপহিত-চেতনের সর্পের অধিষ্ঠানতা সম্ভব নহে। সুতরাং সর্প ও তাহার জ্ঞানের অধিষ্ঠান প্রদর্শিতরূপে যদ্যপি এক হইতে পারে না, তথাপি অন্তঃকরণ-উপহিত-সাক্ষী-চেতনকেই সর্প ও সর্পজ্ঞানের অধিষ্ঠান বলা সম্ভব। কারণ

রজ্জুরূপে পরিণত যে অন্তঃকরণের ইদমাকার বৃত্তি তাহাতে স্থিত চেতনাশ্রিত অবিদ্যার সর্পাকার ও জ্ঞানাকার পরিণাম হয়। বৃত্তি-উপহিত-চেতনস্থিত অবিদ্যার তমোগুণ অংশ সর্পের উপাদান কারণ আর উক্ত অবিদ্যার সত্ত্বগুণ অংশ সর্পজ্ঞানের উপাদান কারণ। এইরূপে সর্প ও তাহার জ্ঞানের অধিষ্ঠান বৃত্তি-উপহিত-চেতন। বৃত্তি রজ্জুদেশে গমন করিলে বৃত্তি-উপহিত চেতনও বাহ্য-দেশস্থ হয়, সুতরাং সর্পেরও আশ্রয়তা উহার বিষয়ে সম্ভব। যতটুকু অন্তঃকরণের স্বরূপ ততটুকু সাক্ষীরও স্বরূপ হয় বলিয়া শরীরস্থ অন্তঃকরণ বৃত্তিরূপে পরিণত হইলে বৃত্তি-উপহিত-চেতনও সাক্ষী হয়। এই প্রকারে জ্ঞানেরও আশ্রয়তা সাক্ষীর বিষয়ে সম্ভব।

যেস্থলে এক রজ্জুতে দশ পুরুষের কাহারও সর্প, কাহারও দণ্ড, কাহারও মালা, কাহারও পৃথিবীর রেখা, কাহারও জলধারা, ইত্যাদিরূপে ভিন্ন ভিন্ন প্রতীতি হয়, অথবা যেস্থলে এক সর্পই সকলের প্রতীতির বিষয় হয়, সেস্থলে যে পুরুষের রজ্জুর জ্ঞান হয় সেই পুরুষেরই বৃত্তি-চেতনে কল্পিত-অধ্যাসের নিবৃত্তি হয়, যাহার রজ্জুজ্ঞান হয় না তাহার অধ্যাসের নিবৃত্তি হয় না। সুতরাং বৃত্তি-চেতনই কল্পিতের অধিষ্ঠান, রজ্জু আদি উপহিত-চেতন নহে। পক্ষান্তরে রজ্জু-উপহিত-চেতনকে সর্পদণ্ডাদির অধিষ্ঠান বলিলে, দশ পুরুষের ভিন্ন ভিন্ন প্রতীত যে দশ পদার্থ সে সমস্ত এক একের প্রতীত হওয়া উচিত। সুতরাং এ পক্ষে বৃত্তি-চেতনই কল্পিতের অধিষ্ঠান, অন্য পদার্থ নহে। এইরূপে বাহ্য সর্পাদি ও তাহার জ্ঞানের অধিষ্ঠান বৃত্তি-উপহিত সাক্ষী। এইপ্রকার স্বপ্নের পদার্থ ও তাহার জ্ঞানেরও অধিষ্ঠান অন্তঃকরণ-উপহিত-সাক্ষী। কথিত রীতিতে সর্পাদিভ্রম স্থলে সৎ অসৎ হইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় অবিদ্যার পরিণাম অনির্ব্বচনীয় সর্পাদি হয়। এই বৈদান্তিক সিদ্ধান্ত অনির্ব্বচনীয়-খ্যাতিবাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ।

ন্যায় ও বেদান্তের অন্য বিলক্ষণতা।

উক্ত প্রকারে বেদান্ত সিদ্ধান্তে ভ্রমজ্ঞান অন্তঃকরণের পরিণাম নহে ও ইন্দ্রিয় জন্যও নহে, কিন্তু অবিদ্যার বৃত্তিরূপ। পরন্তু যে বৃত্তি-উপহিত-চেতনস্থ অবিদ্যার পরিণাম ভ্রম হয়, সেই ইদমাকার বৃত্তির নেত্রদ্বারা রজ্জু আদি বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হওয়ায় ভ্রম জ্ঞানে ইন্দ্রিয়-জন্যতা প্রতীত হয়। এইরূপ বেদান্ত মতে অভাবের জ্ঞানও ইন্দ্রিয় জন্য নহে, কিন্তু অনুপলব্ধি নামক পৃথক প্রমাণ

জন্য হয়। অভাব প্রত্যক্ষের হেতু ন্যায়মতে বিশেষণতা সম্বন্ধের অঙ্গীকার নিষ্ফল। জাতি ব্যক্তির সমবায় সম্বন্ধ হয় না কিন্তু তাদাত্ম্য সম্বন্ধ হয়। এইরূপ গুণ-গুণীর, ক্রিয়া-ক্রিয়াবানের, কার্য্য-উপাদান-কারণেরও সমবায় সম্বন্ধ হয় না কিন্তু তাদাত্ম্য সম্বন্ধ হয়। যেরূপ ন্যায়মতে ত্বক আদি ইন্দ্রিয় ভূত-জন্য, তদ্রূপ শ্রোত্র ইন্দ্রিয়ও আকাশ-জন্য হওয়া উচিত, শ্রোত্র আকাশরূপ নহে। মীমাংসা মতে শব্দ দ্রব্য বলিয়া স্বীকৃত। ন্যায়মতে শব্দ কেবল আকাশেরই গুণ, কিন্তু বেদান্তমতে শব্দ পঞ্চভূতের গুণ আর বিদ্যারণ্য স্বামীও শব্দকে পঞ্চভূতের গুণ বলিয়াছেন। বেদান্তমতে বাচস্পতি মিশ্র ন্যায়মতের ন্যায় মনকে ইন্দ্রিয় বলেন, অন্য অদ্বৈতবাদী গ্রন্থকারেরা মনকে ইন্দ্রিয় বলিয়া অঙ্গীকার করেন না। এই কারণে মনের ইন্দ্রিয়তা যাঁহাদের মতে অস্বীকার্য্য তাঁহাদের মতে সুখ দুঃখ প্রমাণ জন্য নহে, সুতরাং প্রমা নহে, কিন্তু সুখদুঃখ সাক্ষী-ভাস্য। বাচস্পতি মতে সুখাদির জ্ঞান মনোরূপ প্রমাণ জন্য হওয়ায় প্রমা। ব্রহ্মের অপরোক্ষজ্ঞান উভয় মতে প্রমা অর্থাৎ বাচস্পতি মতে মনোরূপ প্রমাণ জন্য হয় তথা অন্যমতে শব্দপ্রমাণ জন্য হয়।

মন ইন্দ্রিয়বাদী বাচস্পতিমতের সারগ্রাহী দৃষ্টিতে অঙ্গীকার।

বাচস্পতির মতও সারগ্রাহী দৃষ্টিতে অঙ্গীকার করা যাইতে পারে। তথাহি—যাঁহাদের মতে মন ইন্দ্রিয় নহে তাঁহাদের মতে ইন্দ্রিয়জন্যতা প্রত্যক্ষজ্ঞানের লক্ষণ নহে, কিন্তু বৃত্তিচেতন সহিত বিষয়চেতনের অভেদই প্রত্যক্ষজ্ঞানের লক্ষণ। এই প্রক্রিয়া ইতঃপূর্ব্বে অনির্ব্বচনীয়-খ্যাতি নিরূপণে বলা হইয়াছে, আরও বিশেষরূপে পরে বলা যাইবে। এই পক্ষের অনুসারিগণ বাচস্পতি মতে এই দোষ আরোপ করেন যথা—মনের অসাধারণ বিষয় নাই, সুতরাং মন ইন্দ্রিয় নহে। এদিকে মনকে ইন্দ্রিয় বলিলে গীতা-বচনের সহিত বিরোধ হয়। তৃতীয় অধ্যায়ের বিয়াল্লিশ শ্লোকে, ইন্দ্রিয় হইতে মন পর' এইরূপ ভগবান বলিয়াছেন। যদি মনকে ইন্দ্রিয় বল, তাহা হইলে 'ইন্দ্রিয় হইতে মন পর' এই গীতা বচন অসঙ্গত হয়। 'মানস জ্ঞানের বিষয় ব্রহ্ম নহে' ইহা শ্রুতি স্মৃতি উভয়ত্র প্রসিদ্ধ। বাচস্পতি মনকে ইন্দ্রিয় স্বীকার করিয়া ব্রহ্ম সাক্ষাৎকারও মনোরূপ ইন্দ্রিয়জন্য বলেন অর্থাৎ বাচস্পতি ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকার মানস রূপ অঙ্গীকার করেন, কিন্তু ইহা বিরুদ্ধ। অন্তঃকরণের অবস্থার নাম মন। এই অন্তঃকরণ প্রত্যক্ষজ্ঞানের আশ্রয় হওয়ায় কর্ত্তা। যে কর্ত্তা হয় সে করণ হয় না, সুতরাং মন ইন্দ্রিয় নহে। উপরে যে সকল দোষ বর্ণিত হইল সে সমস্ত সারগ্রাহী

দৃষ্টিতে দোষ বলিয়া গণ্য নহে। কারণ, মনের অসাধারণ বিষয় সুখদুঃখ ইচ্ছাদি আর অন্তঃকরণবিশিষ্টচেতন জীব বলিয়া উক্ত। "ইন্দ্রিয় হইতে মন পর" এই গীতা বচনে ইন্দ্রিয় শব্দে বাহ্য-ইন্দ্রিয়ের গ্রহণ হইবে অর্থাৎ "বাহ্যইন্দ্রিয় হইতে মন ইন্দ্রিয় পর" ইহাই গীতাবচনের তাৎপর্য্য, সুতরাং বিরোধ নাই। 'মানস জ্ঞানের বিষয় ব্রহ্ম নহেন' ইহার অভিপ্রায় এই যে শমদমাদি সংস্কাররহিত বিক্ষিপ্ত মনোজাত জ্ঞানের বিষয় ব্রহ্ম নহেন। এইরূপ ব্রহ্মে মানসজ্ঞানেরও ফল-ব্যাপ্যতা নাই। বৃত্তিতে চিদাভাসকে ফল বলে তাহার বিষয় ব্রহ্ম নহেন। ঘটাদি অনাত্ম-পদার্থ-গোচরবৃত্তি হইলে বৃত্তি ও চিদাভাস উভয়েরই ব্যাপ্য অর্থাৎ বিষয় উক্ত অনাত্ম-পদার্থ হয়। এইরূপ ব্রহ্মাকার বৃত্তিতে চিদাভাসের ব্যাপ্য ব্রহ্ম নহেন, কিন্তু বৃত্তির বিষয় ব্রহ্ম হন অর্থাৎ বৃত্তির আবরণভঙ্গরূপ বিষয়তা ব্রহ্মে হয়। এই অর্থ ইতঃপূর্ব্বে অনির্ব্বচনীয় খ্যাতি নিরূপণে প্রতিপাদিত হইয়াছে। যেরূপ মনের বিষয়তা ব্রহ্মে নিষিদ্ধ হইয়াছে তদ্রূপ শব্দেরও বিষয়তা নিষিদ্ধ হইয়াছে। "যতো বাচো নিবর্ত্তন্তে অপ্রাপ্য মনসা সহ" এই নিষেধ বচনে 'শব্দজন্য জ্ঞানের বিষয় ব্রহ্ম নহেন, এই অর্থ স্বীকৃত হইলে, মহাবাক্য শব্দরূপ হওয়ায় মহাবাক্যোৎপন্ন জ্ঞানের বিষয়ও ব্রহ্ম হইবেন না। এইরূপে সিদ্ধান্তভঙ্গ দোষ হইবে। সুতরাং উক্ত নিষেধবচনের অভিপ্রায় এই—শব্দের শক্তিবৃত্তিজন্য জ্ঞানের বিষয় ব্রহ্ম নহেন, কিন্তু শব্দের লক্ষণা বৃত্তিজন্য জ্ঞানের বিষয় ব্রহ্ম হয়েন। লক্ষণাবৃত্তি-জন্য জ্ঞানেও চিদাভাসরূপ ফলের বিষয় ব্রহ্ম নহেন, কিন্তু আবরণভঙ্গরূপ বৃত্তিমাত্রের বিষয়তা ব্রহ্মে হয়। যেরূপ শব্দজন্য জ্ঞানের বিষয়তার সর্ব্বথা নিষেধ নাই, তদ্রূপ মানসজ্ঞানের বিষয়-তারও সর্ব্বথা নিষেধ নাই। কিন্তু সংস্কাররহিত মনের ব্রহ্মজ্ঞানে হেতুতা নাই আর মানসজ্ঞানে যে চিদাভাস অংশ আছে, তাহারও ব্রহ্মের জ্ঞানে বিষয়তা নাই। যদি বল, ব্রহ্মজ্ঞানে মনের কারণতা স্বীকৃত হইলে, দুই প্রমাণ জন্য ব্রহ্ম জ্ঞানের উৎপত্তি মানিতে হইবে। সর্ব্বত্র মহাবাক্যে ব্রহ্ম-জ্ঞানের করণতা ভাষ্যকারাদি দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছে তাহার নিষেধ সম্ভব নহে। ব্রহ্মজ্ঞানে মনেরও করণতা মান্য করিলে প্রমার করণ প্রমাণ হওয়ায় ব্রহ্ম-প্রমার শব্দ ও মন এই দুই প্রমাণ সিদ্ধ হইবে কিন্তু ইহা দৃষ্টিবিরুদ্ধ। কেন না, চাক্ষুষাদি প্রমার নেত্রাদি এক এক প্রমাণই অনুভবসিদ্ধ। কোনও প্রমার দুই প্রমাণ কেহ দেখেও নাই, শুনেও নাই। নৈয়ায়িকও চাক্ষুষাদি প্রমাতে মনের সহকারিতা অঙ্গীকার করেন, প্রমাণতা নেত্রাদিরই স্বীকার করেন, মনের প্রমাণতা স্বীকার করেন না। এইরূপ সুখাদি জ্ঞানেরও কেবল

মনেরই প্রমাণতা অঙ্গীকার করেন অন্যের নহে। সুতরাং এক প্রমার দুই প্রমাণ দৃষ্টিবিরুদ্ধ। যে স্থলে এক পদার্থে দুই ইন্দ্রিয়ের যোগ্যতা হয়, যেমন ঘটে নেত্র ও ত্বক উভয়েরই যোগ্যতা হয়, সে স্থলেও দুই প্রমাণ দ্বারা এক প্রমা হয় না, কিন্তু নেত্রপ্রমাণ দ্বারা ঘটের চাক্ষুষ প্রমা হয় আর ত্বকপ্রমাণদ্বারা ত্বাচ্ প্রমা হয়। সুতরাং দুই প্রমাণ দ্বারা এক প্রমার উৎপত্তি দৃষ্টানুসারী নহে। কথিত আশঙ্কা সঙ্গত নহে, কারণ প্রত্যভিজ্ঞা প্রত্যক্ষে পূর্ব্বানুভব ও ইন্দ্রিয় এই দুই প্রমাণ দ্বারা এক প্রমার উৎপত্তি হইয়া থাকে, সুতরাং দৃষ্টিবিরুদ্ধ নহে। প্রত্যভিজ্ঞা প্রত্যক্ষে পূর্ব্বানুভব, সংস্কার দ্বারা হেতু হয় আর ইন্দ্রিয় সংযোগাদিসম্বন্ধ দ্বারা হেতু হয়। সংস্কাররূপ ব্যাপার বিশিষ্ট কারণ পূর্ব্বানুভব এবং সম্বন্ধরূপ ব্যাপারবিশিষ্ট কারণ ইন্দ্রিয়, অতএব প্রমার করণ হওয়ায় উভয়ই প্রমাণ। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকাররূপ প্রমার শব্দ ও মন দুই প্রমাণ হইলে দৃষ্টিবিরুদ্ধ হইবে না, বরং ব্রহ্মসাক্ষাৎকারে মনোরূপ ইন্দ্রিয়-জন্যতা অঙ্গীকৃত হইলে প্রত্যক্ষতা নির্ব্বিবাদে সিদ্ধ হইবে। ব্রহ্মজ্ঞান কেবল শব্দ জন্য হইলে প্রত্যক্ষতা বিবাদপূর্ব্বক সিদ্ধ হইবে। দশমদৃষ্টান্তেও ইন্দ্রিয়জন্যতা ও শব্দ-জন্যতা বিষয়ে বিবাদ আছে, কিন্তু ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের প্রত্যক্ষতা বিষয়ে কোনও বাদীর বিবাদ নাই। যদি বল, প্রত্যভিজ্ঞা প্রত্যক্ষে পূর্ব্বানুভব-জন্য সংস্কার সহকারী কেবল ইন্দ্রিয় প্রমাণ। ইহার উত্তরে বলিব, ব্রহ্মসাক্ষাৎকাররূপ প্রমাতেও শব্দ সহকারী কেবল মনপ্রমাণ। বেদান্ত পরিভাষাদিগ্রন্থে ইন্দ্রিয়জন্য-জ্ঞানের প্রত্যক্ষতা বিষয়ে যে দোষ প্রদর্শিত হইয়াছে তাহার সমাধান "ন্যায়-কৌস্তুভাদি" গ্রন্থে আছে। জিজ্ঞাসা হইলে উক্তগ্রন্থ দ্রষ্টব্য। "জ্ঞানের আশ্রয় হওয়ায় অন্তঃকরণ কর্ত্তা সুতরাং জ্ঞানের করণ হইতে পারে না' এই দোষ ইন্দ্রিয়বাদীপক্ষে সম্ভব নহে, কারণ ধর্ম্মী অন্তঃকরণ জ্ঞানের আশ্রয় হওয়ায় কর্ত্তা আর অন্তঃকরণের পরিণামরূপ মন জ্ঞানের করণ। এইরূপে মনও প্রমাজ্ঞানের করণ সুতরাং প্রমাণ।

ন্যায় ও বেদান্তের প্রত্যক্ষ বিচারে ভেদ।

যে স্থলে ইন্দ্রিয় দ্বারা দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয়, সে স্থলে ন্যায় ও বেদান্তমতে বিলক্ষণতা নাই। দ্রব্যের ইন্দ্রিয় সহিত সংযোগ-সম্বন্ধ উভয়মতেই স্বীকৃত, কিন্তু ইন্দ্রিয় দ্বারা দ্রব্যের জাতির অথবা গুণের প্রত্যক্ষ হইলে ন্যায়মতে সংযুক্ত-

সমবায় সম্বন্ধ হয়, আর বেদান্তমতে 'সংযুক্তাদাত্ম্য-সম্বন্ধ হয়। কারণ ন্যায়মতে যে যে বস্তুর সমবায় সম্বন্ধ হয়, বেদান্তমতে সেই সেই বস্তুর তাদাত্ম্য সম্বন্ধ হয়। গুণ ও জাতির প্রত্যক্ষতাস্থলে ন্যায়রীতিতে, "সংযুক্ত-সমবেত সমবায়-সম্বন্ধ" আর বেদান্ত রীতিতে 'সংযুক্ততাদাত্ম্যবৎ-তাদাত্ম্য-সম্বন্ধ' হয়, ইহারই নামান্তর 'সংযুক্তাভিন্ন তাদাত্ম্য'। ইন্দ্রিয় সহিত সংযুক্ত যে ঘটাদি তাহাতে তাদাত্ম্যবৎ অর্থাৎ তাদাত্ম্যসম্বন্ধবিশিষ্ট রূপাদি আর রূপাদিতে তাদাত্ম্য-সম্বন্ধ রূপত্বাদি জাতির হয়। ঘটাদিতে রূপাদিতাদাত্ম্যবৎকে ঘটাদির অভিন্নতাও বলে, কারণ অভিন্নেরই তাদাত্ম্য সম্বন্ধ হয়। যে স্থলে শ্রোত্র সহিত শব্দের সাক্ষাৎকার হয় সে স্থলে ন্যায়মতে সমবায় সম্বন্ধ হয়। বেদান্তমতে শ্রোত্র ইন্দ্রিয় আকাশের কার্য্য হওয়ায়, যেরূপ চক্ষু আদিতে ক্রিয়া হয় তদ্রূপ শ্রোত্রেও ক্রিয়া হয়, হইলে শব্দবিশিষ্ট দ্রব্যের সহিত শ্রোত্রের সংযোগ হয়। এই শ্রোত্র-সংযুক্তদ্রব্যে শব্দের তাদাত্ম্য সম্বন্ধ হয়। বেদান্তমতে শব্দ পঞ্চভূতের গুণ, ভেরীআদিতে যে শব্দ হয় তাহার সহিত শ্রোত্রের সংযুক্ততাদাত্ম্য দ্বারা প্রত্যক্ষ হয় আর শব্দত্বের প্রত্যক্ষতা স্থলে শ্রোত্রের সংযুক্ততাদাত্ম্যবৎ-তাদাত্ম্য-সম্বন্ধ হয়। বেদান্তমতে যেমন শব্দত্ব জাতি তদ্রূপ তারত্ব মন্দত্বও জাতি ন্যায়মতের ন্যায় জাতি হইতে ভিন্ন উপাধি নহে। সুতরাং শ্রোত্র সহিত শব্দত্ব জাতির যে সম্বন্ধ হয় সেই সম্বন্ধ তারত্ব মন্দত্বেরও হয়। বিশেষণতা সম্বন্ধের দ্বারা অভাবের জ্ঞান হয় না কিন্তু অনুপলব্ধি প্রমাণদ্বারা অভাবের জ্ঞান হয়, কোনও ইন্দ্রিয় দ্বারা অভাবের জ্ঞান সম্ভব নহে। সুতরাং অভাবের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ অপেক্ষিত নহে। এইরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞানে ন্যায়মত ও বেদান্তমতের ভেদ হয়।

প্রত্যক্ষপ্রমার উপসংহার।

উক্তপ্রকারে প্রত্যক্ষপ্রমার ষট্‌ভেদ হয়, তাহার করণ ষট্, সুতরাং নেত্রাদি ষট্ ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ-প্রমাণ। ন্যায় ও বাচস্পতি মতে ষষ্ঠ প্রত্যক্ষ প্রমাণ মন। পঞ্চপাদিকার কর্ত্তা পদ্মপাদাচার্য্যের মতে মন প্রমাণ নহে। সুখদুঃখ সাক্ষী-ভাস্য আর চেতন অংশ স্বয়ং-প্রকাশ, সুতরাং জীবের জ্ঞান মানস নহে। যদ্যপি ব্রহ্মবিদ্যারূপ অপরোক্ষজ্ঞান প্রমারূপ তথাপি তাহার করণ মহাবাক্যরূপ শব্দ মন নহে, সুতরাং মন প্রমাণ নহে। কথিতকারণে পঞ্চপাদিকোক্ত সিদ্ধান্তেও প্রত্যক্ষ প্রমার ষট্‌ভেদই হয়। শব্দ-জন্য ব্রহ্মের প্রত্যক্ষপ্রমা ষষ্ঠ হয়। ন্যায়মতে অভাবের জ্ঞান ইন্দ্রিয় জন্য কিন্তু মতান্তরে

অনুপলব্ধি প্রমাণ জন্য ও প্রত্যক্ষরূপ। এইরূপে প্রত্যক্ষপ্রমার সপ্তম ভেদও সিদ্ধ হয়। কিন্তু অভাবের জ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে, এই অর্থ অনুপলব্ধি প্রমাণ নিরূপণে স্পষ্ট হইবে। সুতরাং প্রত্যক্ষপ্রমার ষট্‌ভেদই হয়, সপ্তভেদ নহে। এদিকে যদি মন ও অনুপলব্ধি এই দুই প্রমাণ বলিয়া স্বীকৃত হয় এবং মহাবাক্য-রূপ শব্দকে মনের সহকারী বলা যায় তাহা হইলে প্রত্যক্ষপ্রমার সপ্তভেদ হয়, ষট্ নহে।

সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী-উক্ত প্রত্যক্ষ প্রমাণ বর্ণন।

শ্রীযুক্তপূর্ণচন্দ্র বেদান্তচুঞ্চুকৃত সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদী হইতে প্রত্যক্ষপ্রমাণের রীতি বলা যাইতেছে। এই রীতির সহিত যদ্যপি বৈদান্তিক রীতির অধিকাংশ ঐক্য আছে এবং এই নিমিত্ত তাহার পুনরুল্লেখ চর্ব্বিত চর্ব্বণের ন্যায় ব্যর্থ হইতেছে, তথাপি প্রধান প্রধান বিষয়ের বারবার উল্লেখ হইলে শাস্ত্রীয় অর্থ অনায়াসে বুদ্ধিস্থ হইতে পারে বলিয়া তাহার বিবরণ ব্যর্থ নহে। অন্য কথা এই, উহাতে অন্যান্য আরও যে সকল বিষয় আছে সে সকলও জানা আবশ্যক। কথিত কারণে প্রমাণাদির পুনরুল্লেখ সফল বিবেচনা করিয়া উক্ত কৌমুদী হইতে উপযোগী অংশ উদ্ধৃত করা যাইতেছে। তথাহি—

দৃষ্টমনুমানমাপ্ত-বচনঞ্চ সর্ব্বপ্রমাণসিদ্ধত্বাৎ।
ত্রিবিধং প্রমাণমিষ্টং প্রমেয়সিদ্ধিঃ প্রমাণাদ্ধি ॥ ৪ ॥

ব্যাখ্যা ॥ সর্ব্বপ্রমাণসিদ্ধত্বাৎ (সর্ব্বেষাং প্রমাণানাং উপমানাদীনামপি, সিদ্ধত্বাৎ অন্তর্ভাবাৎ) প্রমাণং (প্রমাকরণম্) দৃষ্টং (প্রত্যক্ষং) অনুমানং (অনুমিতি-করণং) আপ্তবচনঞ্চ (আগমশ্চ) ত্রিবিধং (তিস্রো বিধা অস্য ত্রিধেত্যর্থঃ) ইষ্টং (অভিলষিতং) প্রমাণাৎ হি (যতঃ প্রমাণাৎ) প্রমেয়সিদ্ধিঃ (প্রমেয়াণাং ব্যক্তাদীনাং সিদ্ধিঃ জ্ঞানং, অতঃ প্রমাণং নিরূপ্যতে ইতি ভাবঃ) ॥৪॥

তাৎপর্য্য ॥ প্রত্যক্ষের অতিরিক্ত অনুমান ও আগম প্রমাণ স্বীকার করিতে হয়, উপমান, অর্থাপত্তি, অনুপলব্ধি প্রভৃতি প্রত্যক্ষাদি তিন প্রমাণের অন্তর্ভুক্ত; অতএব প্রমাণের সংখ্যা তিনের অধিক নহে, ন্যূনও নহে। প্রমাণের দ্বারাই প্রমেয়ের জ্ঞান হয়, সুতরাং প্রমাণের নিরূপণ আবশ্যক ॥ ৪ ॥

অনুবাদ ॥ কারিকার "প্রমাণ", এই সংজ্ঞা শব্দটী লক্ষ্যকে (যাহার লক্ষণ

করিতে হইবে, যাহাকে বুঝাইতে হইবে তাহাকে) বুঝাইয়াছে। প্রমাণ পদের নির্বচন অর্থাৎ যোগার্থ (অবয়বার্থ, প্রকৃতি ও প্রত্যয়ের অর্থ, প্র+মা+করণে ল্যুট্ (অনট্) দ্বারা প্রমাণের লক্ষণ বুঝিতে হইবে, যাহাদ্বারা প্রমিত অর্থাৎ বিষয় সকল জ্ঞাত হয়, এইরূপ নিরুক্তিদ্বারা প্রমার (যথার্থ জ্ঞানের) করণ প্রমাণ এইরূপ বুঝাইবে। যে বিষয়ে সন্দেহ বা ভ্রম নাই, যাহা পূর্ব্বে জানা যায় নাই, এরূপ বিষয়আকারে চিত্তের বৃত্তিকে প্রমাণ (যথার্থ জ্ঞান) বলে। প্রমাণের ফল পুরুষ-নিষ্ঠ বোধ, ইহাকেই (বিষয় সাক্ষাৎকাররূপ) প্রমা বলে। প্রমাণের এইরূপ লক্ষণ করায় সংশয়, বিপর্য্যয় (ভ্রম) ও স্মৃতির কারণরূপ অপ্রমাণ সকলে প্রমাণের উক্ত লক্ষণের প্রসক্তি হইল না অর্থাৎ প্রমাণ শব্দে সংশয়াদির কারণ বুঝাইল না।

মন্তব্য॥ কারিকার একটী প্রমাণপদদ্বারা লক্ষ্য ও লক্ষণ উভয় বুঝিতে হইবে—প্রমাণ এই সংজ্ঞা দ্বারা যেটী বুঝায় অর্থাৎ প্রমাণ বলিলে সামান্যতঃ লোকের যে বিষয়ে জ্ঞান হয়, সেইটী লক্ষ্য এবং "প্রমীয়তে অনেন প্র+মা+করণে ল্যুট্", প্র-পূর্ব্বক মা ধাতুর উত্তর করণ বাচ্যে ল্যুট্, (অনট্) প্রত্যয় দ্বারা প্রমাণপদ হইয়াছে, এই অবয়বার্থ দ্বারা যেটী (প্রমা-জ্ঞানের করণটী) বুঝায়, সেইটী লক্ষণ। লক্ষ্যতাবচ্ছেদক (প্রমাণত্ব) ও লক্ষণের (প্রমাণত্বের অর্থাৎ প্রমা-করণত্বের) অভেদ হয় বলিয়া, কারিকার প্রমাণ-পদ-বোধ্যটী লক্ষ্য এবং প্রমাকরণত্বটী লক্ষণ, এইরূপ বুঝিতে হইবে। প্রমাণ-পদ-বোধ্য ও প্রমা-করণত্ব বস্তুতঃ এক হইলেও, জ্ঞানাংশে বিভিন্নরূপে উপস্থিত হয় বলিয়া উক্ত দোষ (লক্ষ্যতাবচ্ছেদক ও লক্ষণের অভেদ) হইবে না।

অনধিগত শব্দ দ্বারা স্মৃতি নিরাস করা হইয়াছে, "সঃ ঘটঃ" সেই ঘট ইত্যাদি স্মৃতির বিষয় ঘটাদি পদার্থ পূর্ব্বে অধিগত অর্থাৎ অনুভূত হইয়াছে, অতএব ঐ স্মৃতির করণটী প্রমাণ হইবে না; কিন্তু এরূপে অনধিগত পদের প্রয়োগ করিলে, "ঘটঃ ঘটঃ" ইত্যাদি ধারাবাহিক প্রত্যক্ষস্থলে অব্যাপ্তি হয়; কারণ; "ঘটঃ" এই দ্বিতীয় জ্ঞানের বিষয়টী প্রথম জ্ঞান (ঘটঃ) দ্বারা গৃহীত; সুতরাং অনধিগত নহে, এরূপ আশঙ্কায় বেদান্ত পরিভাষাকার বলিয়াছেন, ধারাবাহিকস্থলে বিরুদ্ধ পট মঠাদি বিষয়াকারে চিত্তবৃত্তির উদয় না হওয়া পর্য্যন্ত একই বৃত্তি (সাংখ্যের প্রমাণ), সুতরাং এ স্থলে "প্রথম জ্ঞান" (বৃত্তি) "দ্বিতীয় জ্ঞান" এরূপ কথাই নহে। অথবা কালেরও প্রত্যক্ষ হয়, প্রথম-ক্ষণ-বিশিষ্ট-ঘট প্রথম জ্ঞানের বিষয়, দ্বিতীয়-ক্ষণ-বিশিষ্ট ঘট দ্বিতীয় জ্ঞানের বিষয়, অতএব দ্বিতীয়ক্ষণ-বিশিষ্ট ঘটটী

প্রথম জ্ঞানের দ্বারা অধিগত হয় নাই, বিশেষ্যের (ঘটের) অভেদ থাকিলেও, বিশেষণের (ক্ষণদ্বয়ের) ভেদ আছে, সুতরাং প্রমাত্বের ব্যাঘাত হইবে না।

শব্দশক্তিকার বলিয়াছেন, "যজ্জাতীয়-বিশিষ্ট-জ্ঞানত্বাবচ্ছেদেন সমানাকার—নিশ্চয়োত্তরত্বং তজ্জাতীয়ান্য-যথার্থ-জ্ঞানস্যৈব অগৃহীত-গ্রাহিত্বেন প্রমাত্বাৎ, অতএব ধারাবাহিক-প্রত্যক্ষ-ব্যক্তীনাং সমানাকার-গ্রহোত্তর-বর্ত্তিত্বেঽপি ন তাসাং প্রমাত্বহানিঃ হানিস্তু সমানাকারানুভব-সমুত্থানাং স্মৃতীনামিতি" অর্থাৎ যে জাতীয় জ্ঞান মাত্রেরই সমানাকার জ্ঞানের উত্তর হওয়া নিয়ম, (যে জাতীয় জ্ঞানসকল সমানাকার জ্ঞানের পরে ভিন্ন হইতে পারে না) সেই জাতীয় জ্ঞান ভিন্ন যথার্থ জ্ঞানকেই অগৃহীত-গ্রাহী (অনধিগত বিষয়ক) বলিয়া প্রমা বলে। স্মৃতিমাত্রেই সমানাকার অনুভবের উত্তর হয়, অতএব উহা প্রমা নহে। ধারাবাহিক প্রত্যক্ষস্থলে প্রথম জ্ঞানটী সমানাকার অনুভবের উত্তর হয় নাই, অতএব "প্রত্যক্ষ মাত্র সমানাকার জ্ঞানের উত্তর হয়" এরূপ নিয়ম না থাকায় উহা প্রমা হইতে পারিল।

প্রতিবিষয়াধ্যবসায়ো দৃষ্টং ত্রিবিধ মনুমান মাখ্যাতং।
তল্লিঙ্গ-লিঙ্গি-পূর্ব্বক মাপ্ত-শ্রুতি রাপ্তবচনন্তু ॥ ৫ ॥

ব্যাখ্যা ॥ দৃষ্টং (প্রত্যক্ষং) প্রতিবিষয়াধ্যবসায়ঃ (বিষয়ং বিষয়ং প্রতি বর্ত্তমানং প্রতি-বিষয়ং ইন্দ্রিয়ং, তজ্জন্যঃ অধ্যবসায়ঃ নিশ্চয়ঃ জ্ঞানং, ইন্দ্রিয়-জন্যং জ্ঞান মিত্যর্থঃ), অনুমানং (অনুমিতিকরণং) ত্রিবিধং (তিস্রো বিধা যস্য তৎ ত্রিবিধং, পূর্ব্ববৎ শেষবৎ সামান্যতোদৃষ্টঞ্চ) আখ্যাতং (কথিতং) তৎ (অনুমানং) লিঙ্গ-লিঙ্গি-পূর্ব্বকং (লিঙ্গং ব্যাপ্যং ধূমাদি, লিঙ্গী ব্যাপকং বহ্ন্যাদি, লিঙ্গমস্যাস্তীতি লিঙ্গী পর্ব্বতাদি-পক্ষশ্চ, তৎপূর্ব্বকং তজ্জ্ঞান-জন্যং পরামর্শদ্বারা ব্যাপ্তি-জ্ঞানজন্য মিত্যর্থঃ) তু (পুনঃ) আপ্তবচনং আপ্তশ্রুতিঃ (আপ্তা শ্রুতিঃ, সত্যবচনং, শব্দঃ প্রমাণং, শব্দজনিতা চিত্তবৃত্তিরিত্যর্থঃ) ॥ ৫ ॥

তাৎপর্য্য ॥ বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের সংযোগে যে নিশ্চয়-জ্ঞান (চিত্তবৃত্তি) হয় তাহাকে প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলে। অনুমান তিন প্রকার, পূর্ব্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট, ঐ অনুমান ব্যাপ্তি-জ্ঞানপূর্ব্বক পরামর্শজ্ঞান হইতে উৎপন্ন হয়। সত্য বাক্যকে আপ্তবচন বলে ॥ ৫ ॥

অনুবাদ ॥ (ক) কারিকার দৃষ্ট এই অংশটুকু লক্ষ্যের (যাহাকে বুঝাইতে

হইবে) বাচক, অবশিষ্ট অংশ (প্রতি বিষয়াধ্যবসায়ঃ) লক্ষণ অর্থাৎ "প্রতিবিষয়াধ্যবসায়ঃ" এইটী প্রত্যক্ষের লক্ষণ, সজাতীয় ও বিজাতীয় পদার্থ হইতে লক্ষ্যকে যে ব্যবচ্ছেদ করে, পৃথক্ করিয়া বুঝায়, তাহাকে লক্ষণ বলে। প্রতিবিষয়াধ্যবসায় ইহার অবয়বার্থ (যোগার্থ) এইরূপ,—বিষয়ি অর্থাৎ জ্ঞানকে যে সম্বন্ধ করে, আপনার আকারে আকারিত করে, (জ্ঞানের স্বীয় কোন আকার নাই, ঘট-পটাদির আকারেই জ্ঞানের আকার হয়) তাহাকে বিষয় বলে। বিষয় শব্দে পৃথিব্যাদি মহাভূত (বহির্বিষয়) ও সুখাদি (আন্তর বিষয়) বুঝিতে হইবে। শব্দাদি পঞ্চতন্মাত্র (সূক্ষ্মভূত) আমাদের প্রত্যক্ষের বিষয় নহে, উহা যোগিগণ ও উৰ্দ্ধস্রোতাগণের (দেবগণের) প্রত্যক্ষ-বিষয়। এক একটী বিষয়ে যে এক একটীর বৃত্তি (ব্যাপার, শব্দে শ্রোত্রের, রূপে চক্ষুর ইত্যাদি) হয়, তাহার নাম প্রতিবিষয় অর্থাৎ ইন্দ্রিয়। এস্থলে বৃত্তি (বর্ত্ততে এই ক্রিয়াপদ দ্বারা বৃত্তি অর্থাৎ সম্বন্ধ বুঝাইয়াছে) শব্দের অর্থ সন্নিকর্ষ অর্থাৎ সংযোগ, এরূপ অর্থ করিয়া প্রতিবিষয় শব্দে বিষয়-সংযুক্ত ইন্দ্রিয় বুঝাইয়াছে ; বিষয়-সংযুক্ত ইন্দ্রিয়ে আশ্রিত অর্থাৎ তাদৃশ ইন্দ্রিয়-জন্য অধ্যবসায়কে (বুদ্ধির ব্যাপারকে) জ্ঞান বলে। বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের সন্নিধানবশতঃ বুদ্ধির (অন্তঃকরণের) তমোভাগের অভিভব হইলে, নির্ম্মলরূপে সত্ত্বভাগের যে সমুদ্রেক (স্ফুরণ) হয়, তাহাকে অধ্যবসায়, জ্ঞান বা বৃত্তি বলা যায় ; এইটীই (বিষয়াকারে চিত্তের বৃত্তিটীই) পূর্ব্বোক্ত প্রমাণ। এই প্রমাণের দ্বারা চিতিশক্তি পুরুষের যে অনুগ্রহ হয়, (জ্ঞানাদি-ধৰ্ম্ম-রহিত নির্গুণ আত্মায় জ্ঞানাদির আরোপ হয়) তাহাকে প্রমাণের ফল প্রমা বা বোধ বলে। বুদ্ধিসত্ত্ব (বুদ্ধি আকারে পরিণত সত্ত্বগুণ) প্রাকৃত অর্থাৎ জড়প্রকৃতির কার্য্য বলিয়া অচেতন সুতরাং তাহার ধর্ম্ম (আশ্রিত) অধ্যবসায়ও অচেতন, যেরূপ জড় মৃত্তিকাদির কার্য্য ঘটাদি জড়ই হইয়া থাকে তদ্রূপ (জড়ের ধর্ম্ম জড়ই হইয়া থাকে বলিয়া) বুদ্ধির পরিণামবিশেষ সুখাদিও অচেতন, অর্থাৎ স্বয়ং কাহাকেও প্রকাশ করিতে পারে না। পুরুষ অর্থাৎ চিতিশক্তি আত্মা চেতন (বিষয় প্রকাশে সমর্থ), উহার সুখাদি কোন ধর্ম্ম নাই, জ্ঞান-সুখাদি আকারে চিত্ত পরিণত হইলে, তাহাতে পুরুষ প্রতিবিম্বিত হইয়া তাহার (চিত্তের) ধর্ম্ম জ্ঞান-সুখাদি দ্বারা স্বয়ং জ্ঞানসুখাদি-যুক্তের ন্যায় হয়, ইহাকেই চিত্তকর্ত্তৃক পুরুষের অনুগ্রহ বলে। পুরুষের ছায়া গ্রহণ করিয়া, অচেতন বুদ্ধি ও তাহার ধর্ম্ম অধ্যবসায় ইহারা চেতনের ন্যায় হয়, অর্থাৎ চিত্তও তাহার ধর্ম্ম পুরুষ-চৈতন্য দ্বারা উদ্ভাসিত হইয়া ঘটাদি বিষয়কে প্রকাশ

করিতে সমর্থ হয়, এইরূপই বলা যাইবে,—"প্রকৃতি ও পুরুষের সংযোগ বশতঃ অচেতন লিঙ্গ (বুদ্ধি) চৈতন্যবিশিষ্ট হয়, এবং বুদ্ধির কর্ত্তৃত্বে (বুদ্ধি কিছু করিলে) নির্ব্যাপার পুরুষ, আমি কর্ত্তা, এইরূপ বোধ করে, অর্থাৎ বুদ্ধি ও পুরুষ উভয়ের ধর্ম্ম উভয়ে আরোপ হয়। লক্ষণে "অধ্যবসায়" পদ দ্বারা সংশয়ের নিরাস হইয়াছে, সংশয়টী অব্যবস্থিতরূপ (অস্থির, একটীতে স্থির নহে, উভয় দিকে ধাবমান) সুতরাং অনিশ্চিত, নিশ্চয় ও অধ্যবসায় ইহা পর্য্যায় মাত্র, অর্থাৎ এই উভয়ের অর্থ পৃথক্ নহে, অতএব অধ্যবসায়পদদ্বারা অনিশ্চিতরূপ সংশয় নিরস্ত হইল। লক্ষণে বিষয় পদদ্বারা অসৎ বিষয় (যাহার বিষয় মিথ্যা রজ্জুতে সর্প জ্ঞান হয়, এই সর্পটী মিথ্যা) বিপর্য্যয় অর্থাৎ ভ্রমজ্ঞান নিরস্ত হইয়াছে। প্রতিশব্দ গ্রহণদ্বারা ইন্দ্রিয় ও অর্থের সংযোগ বুঝাইয়াছে, সুতরাং অনুমান ও স্মৃতি প্রভৃতি নিরস্ত হইয়াছে। (অনুমানের বিষয় বহ্নি প্রভৃতি, স্মৃতির বিষয় "সঃ ঘটঃ" অতীত ঘটাদি, ইন্দ্রিয়-সংযুক্ত নহে, সুতরাং তাদৃশ স্থলে বহ্নি-ঘটাদি-বিষয়ে যে জ্ঞান উহা প্রত্যক্ষ নহে) এইরূপ বলা হইল, প্রতিবিষয় ইত্যাদি লক্ষণের অর্থ—বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের সংযোগবশতঃ অবাধিতবিষয়ে যে নিশ্চয়রূপ চিত্তবৃত্তি জন্মে, তাহার নাম প্রত্যক্ষ প্রমাণ। এই লক্ষণটী প্রত্যক্ষকে সজাতীয় অনুমান ও আগম (প্রত্যক্ষ প্রমাণ যথার্থ বিষয়ে হয়, অনুমান এবং আগমও ঐরূপ হইয়া থাকে, সুতরাং প্রমাণত্বরূপ সাধর্ম্ম্য অর্থাৎ সমান ধর্ম্ম বশতঃ অনুমান ও আগম প্রমাণ প্রত্যক্ষ প্রমাণের সজাতীয়) এবং বিজাতীয় ভ্রমজ্ঞান (ভ্রমজ্ঞানের বিষয় বাধিত, প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিষয় অবাধিত, অতএব ভ্রমজ্ঞান প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিজাতীয়, এইরূপ স্মৃতিও প্রত্যক্ষের বিজাতীয়, স্মৃতির বিষয় পূর্ব্বে গৃহীত, প্রত্যক্ষের বিষয় সেরূপ নহে) হইতে পৃথক করিয়াছে বলিয়া "প্রতি বিষয় ইত্যাদি" প্রত্যক্ষের সম্পূর্ণ (অতি-ব্যাপ্তি অব্যাপ্তি দোষরহিত) লক্ষণ হইল বুঝিতে হইবে। ন্যায়াদি শাস্ত্রান্তরে গোতম প্রভৃতি শাস্ত্রকারগণের প্রত্যক্ষ লক্ষণ (ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিকর্ষোৎপন্নং জ্ঞানং অব্যপদেশ্যং অব্যভিচারি ব্যবসায়াত্মকং প্রত্যক্ষং ইত্যাদি) অনেক আছে, গ্রন্থ-বাহুল্যভয়ে তাহার খণ্ডন করা হইল না।

মন্তব্য॥ (ক) লক্ষণ অর্থাৎ অসাধারণ চিহ্নটী ইতরভেদ অনুমানে হেতু হয়, অর্থাৎ লক্ষ্যটী লক্ষ্যেতর হইতে ভিন্ন, ইহা লক্ষণ দ্বারা জানা যায়। "গল-কম্বলবত্ত্বং গোত্বং" যাহার গলদেশে লম্ববান চর্ম্ম আছে তাহাকে গো বলে, উক্ত গলকম্বলরূপ লক্ষণটী গো ভিন্ন কোন জন্তুর নাই, গলকম্বল দেখিলে

এই গোটী অশ্বাদি হইতে ভিন্ন এরূপ জ্ঞান হয়, উক্ত অসাধারণ ধর্ম্ম-রূপ লক্ষণটী লক্ষ্য গোকে সজাতীয় ও বিজাতীয় হইতে পৃথক করিয়া বুঝায়। পশুত্বরূপে অশ্বাদি গোর সজাতীয়, এবং পশুত্ব নাই, বলিয়া মনুষ্যাদি গোর বিজাতীয়, গলকম্বল এই সজাতীয় বিজাতীয় উভয় হইতেই গোকে ভিন্নরূপে বুঝায়। তদ্রূপ প্রতিবিষয় ইত্যাদি লক্ষণও প্রত্যক্ষকে প্রমাণত্বরূপে সজাতীয় অনুমানাদি হইতে এবং অপ্রমাণত্বরূপে বিজাতীয় ভ্রম স্মৃতি প্রভৃতি হইতে ভিন্নরূপে বুঝায়। সজাতীয় ও বিজাতীয় হইতে লক্ষ্যকে যে পৃথক্ করিয়া বুঝায়, তাহাকে লক্ষণ বলে, প্রতিবিষয় ইত্যাদিও লক্ষ্য-প্রত্যক্ষকে সজাতীয় বিজাতীয় হইতে পৃথক্ করিয়াছে, অতএব এইটী প্রত্যক্ষের লক্ষণ।

বি-পূর্ব্বক "ষিঞ্ বন্ধনে ষি ধাতুর উত্তর কর্ত্তৃবাচ্যে অচ্ প্রত্যয় করিয়া বিষয়পদ হইয়াছে, (সংশয়-বাচক বিশয় শব্দ তালব্য শকার যুক্ত), যাহার জ্ঞান হয়, যে আপনার আকারে জ্ঞানকে আকারিত করে, তাহার নাম বিষয়; উহা চেতন গবাদি ও অচেতন ঘটাদিভেদে দুই প্রকার। উক্ত বিষয়ের সহিত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয়। স্থলবিশেষে ইন্দ্রিয় বিষয়-দেশে গমন করে, দেহ ছাড়িয়া যায় না, (সেরূপ হইলে ঘটপটাদির চাক্ষুষ-জ্ঞানকালে জ্ঞাতার অন্ধ হইবার কথা) কিন্তু রবারের ন্যায় দীর্ঘ হইয়া বৃত্তিরূপে চক্ষু ঘটাদি দেশে গমন করে, অর্থাৎ ঘট ও চক্ষুর মধ্যে যেন একটী রেখা পড়িয়া যায়। বেদান্তমতে কর্ণও শব্দদেশে গমন করে, নতুবা অমুক স্থানে শব্দ হইতেছে এরূপ জ্ঞান হয় না, ন্যায়মতে শব্দ বীচিতরঙ্গ, অথবা কদম্বকোরকের ন্যায় ক্রমশঃ উৎপন্ন হইয়া আসিয়া কর্ণের সহিত মিলিত হয়। যে রূপেই হউক বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের কোনও একটী অভিনব সম্বন্ধ হয়, এই সম্বন্ধই (সন্নিকর্ষই) প্রত্যক্ষ জ্ঞানের কারণ। সত্ত্ব-প্রধান চিত্ত সর্ব্বদাই বিষয় প্রকাশ করিতে পারে, কেবল তমোগুণ দ্বারা আচ্ছন্ন থাকায় পারে না, উক্তরূপে বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে, তমোরূপ আবরণ বিদূরিত হওয়ায় বিমল সত্ত্বজ্যোতিঃ প্রকাশ পায়, ইহাকেই জ্ঞান বলে।

যেরূপ জলাশয়ের জল নালা দিয়া চতুষ্কোণাদি ক্ষেত্রের আকারে পরিণত হয়, তদ্রূপ ইন্দ্রিয়দ্বারা চিত্ত বিষয়দেশে গমন করিয়া বিষয়াকারে পরিণত হয়, এই পরিণামের নাম বৃত্তি উক্তরূপে বিষয়াকারে চিত্ত-বৃত্তি হইলেই তাহাতে পুরুষের ছায়া পড়ে, পুরুষ বৃত্তি-বিশিষ্ট-চিত্তে প্রতিবিম্বিত হইয়া (বিজ্ঞান-ভিক্ষুর মতে পুরুষে বৃত্তিবিশিষ্ট চিত্তের ছায়া পড়িয়া)

চিত্তের ধর্ম্ম জ্ঞান-সুখাদিকে গ্রহণ করে, আমি জানি, আমি সুখী, ইত্যাদি-রূপে আপনাতে জ্ঞানাদির আরোপ করে। ন্যায়মতে আত্মা সগুণ, সুতরাং বিষয়েন্দ্রিয় সংযোগ জন্য জ্ঞান (ব্যবসায় "অয়ং ঘটঃ") আত্মাতেই হয়, অনন্তর অনুব্যবসায় ("ঘট মহং জানামি" ইত্যাদি) জ্ঞানদ্বারা পূর্ব্বজাত ব্যবসায় জ্ঞান প্রকাশিত হয়, "অয়ং ঘটঃ" ইত্যাদি ব্যবসায়-জ্ঞান ও উহার বিষয় ঘট উভয়ই "ঘট মহং জানামি" এই অনুব্যবসায় জ্ঞানের বিষয়, "সবিষয়-জ্ঞান-বিষয়-জ্ঞানত্বং অনুব্যবসায়ত্বং" অর্থাৎ বিষয়ের সহিত জ্ঞান যে জ্ঞানের বিষয় তাহাকে অনুব্যবসায় বলে। এইরূপেই ঘটাদি বিষয়ের প্রকাশ হয়, নতুবা ব্যবসায় জ্ঞান স্বয়ং অপ্রকাশিত থাকিয়া বিষয় প্রকাশে সমর্থ হয় না। ন্যায়মতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ নহে, সুতরাং জ্ঞানান্তরদ্বারা প্রকাশিত হয়, সাংখ্যমতে জ্ঞান সপ্রকাশ, ন্যায়ের অনন্ত অনুব্যবসায় স্থানে এক প্রকাশশীল চিতিশক্তি পুরুষ, কাজেই সাংখ্যমতে ব্যবসায়-অনুব্যবসায় কল্পনা নাই, ন্যায়ের ব্যবসায়-জ্ঞান-স্থানীয় সাংখ্যের চিত্তবৃত্তি। বেদান্ত ও সাংখ্য উভয় মতেই চিৎ জড়-সমষ্টি জীব অর্থাৎ আমি সুখী ইত্যাদি জ্ঞান কেবল বুদ্ধি বা কেবল পুরুষের হয় না, উভয়ের সংমিশ্রণে উৎপন্ন জীবেরই হইয়া থাকে।

রজ্জু-প্রভৃতিতে সর্পাদিজ্ঞান ও স্বপ্নদর্শন ইত্যাদি স্থলে বিষয় না থাকিয়াও জ্ঞান হয়, উক্ত দৃষ্টান্তবলে, বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধগণ ঘটপটাদি বিষয়ের পৃথক্ সত্তা স্বীকার করেন না, জ্ঞানেরই পরিণাম বলিয়া থাকেন, সাংখ্যমতে ঘটপটাদি বিষয় আছে, উহা জ্ঞানের পরিণামমাত্র নহে, তাহা হইলে কোনও এক অভূতপূর্ব্ব দৃশ্য উল্কাপাত প্রভৃতিতে যুগপৎ সাধারণের প্রতিসন্ধান হইতে পারে না। উক্ত বিষয় ও ইন্দ্রিয়ের সংযোগে যে নিশ্চয়রূপে চিত্তবৃত্তি জন্মে, তাহাকে প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলে। ন্যায়মতে "ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিকর্ষোৎপন্নং জ্ঞান মব্যপদেশ্য মব্যভিচারি ব্যবসায়াত্মকং প্রত্যক্ষং" অর্থাৎ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সহিত ঘটাদি বিষয়ের সংযোগ হইলে যে অবাধিত জ্ঞান হয়, তাহাকে প্রত্যক্ষ বলে, উহা দুই প্রকার,— অব্যপদেশ্য অর্থাৎ নির্ব্বিকল্প এবং ব্যবসায়াত্মক অর্থাৎ সবিকল্প। এইরূপ "ইন্দ্রিয় জন্যং জ্ঞানং প্রত্যক্ষং" "জ্ঞানাকরণকং জ্ঞানং প্রত্যক্ষং' ইত্যাদি প্রত্যক্ষের অনেক লক্ষণ আছে। বেদান্তমতে "প্রমাণ-চৈতন্যের সহিত বিষয়-চৈতন্যের অভেদ" ইত্যাদি অনেক লক্ষণ আছে; (বেদান্ত পরিভাষায় দ্রষ্টব্য)। গ্রন্থবাহুল্যভয়ে ঐ সমস্ত লক্ষণের দোষগুণ বিচার হয় নাই।

অনুমান প্রমাণ বর্ণন তথা ন্যায় ও বেদান্ত-মতের পরস্পরের বিলক্ষণতা প্রদর্শন।

অনুমিতি-সামগ্রীর লক্ষণ ও ভেদ।

অনুমিতির লক্ষণ এই—"অনুমিতি করণং প্রমাণং" অর্থাৎ অনুমিতি প্রমার যে করণ তাহার নাম অনুমান প্রমাণ। লিঙ্গ জন্য জ্ঞানকে অনুমিতি বলে। পর্ব্বতে ধূমের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইয়া বহ্নির জ্ঞান হইলে ধূমের প্রত্যক্ষ জ্ঞান "লিঙ্গ" জ্ঞান বলিয়া উক্ত, তাহা হইতে বহ্নির জ্ঞান উৎপন্ন হয়। সুতরাং পর্ব্বতে বহ্নির জ্ঞান অনুমিতি। যাহার জ্ঞানে "সাধ্যের" জ্ঞান হয় তাহা "লিঙ্গ"। লিঙ্গ, হেতু, সাধন, এই তিন শব্দ একই অর্থের বাচক। অনুমিতি জ্ঞানের বিষয়কে "সাধ্য" বলে। অনুমিতির বিষয় বহ্নি, সুতরাং বহ্নি সাধ্য। ধূমজ্ঞানে বহ্নিরূপ সাধ্যের জ্ঞান হয় বলিয়া ধূম "লিঙ্গ"। ব্যাপ্যের জ্ঞানে ব্যাপকের জ্ঞান হয়। "ব্যাপ্য"কে লিঙ্গ বলে, "ব্যাপক"কে সাধ্য বলে। ব্যাপ্তিবিশিষ্টকে ব্যাপ্য বলে। ব্যাপ্তি-নিরূপককে "ব্যাপক" বলে। অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ "ব্যাপ্তি" শব্দে উক্ত হয়। ধূমে বহ্নির যে অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ হয় তাহাই ধূমে বহ্নির "ব্যাপ্তি"। ব্যভিচারাভাব, নিয়তসম্বন্ধ, প্রভৃতি অবিনাভাব সম্বন্ধের নামান্তর। সুতরাং ধূম বহ্নির ব্যাপ্য এবং ব্যাপ্তিরূপ সম্বন্ধের নিরূপক হওয়ায় ধূমের ব্যাপক বহ্নি। যেটী বিনা অর্থাৎ যেটী না থাকিলে যেটী থাকে না সেটীর অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ তাহাতে হয়। বহ্নি বিনা ধূম থাকে না, সুতরাং বহ্নির অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ ধূমে হয়। বহ্নিতে ধূমের অবিনাভাব নাই, কেননা অয়োগোলকে (অতি তপ্ত লৌহ পিণ্ডে) ধূম বিনা (ধূম না থাকিলেও) বহ্নি থাকে। সুতরাং ধূমের ব্যাপ্য বহ্নি নহে কিন্তু বহ্নির ব্যাপ্য ধূম। এই প্রকার রূপের ব্যাপ্য রস। পৃথিবী, জল ও তেজে রূপ থাকে। পৃথিবী ও জলে রস থাকে। সুতরাং রূপের অবিনাভাবরূপসম্বন্ধ রসে হওয়ায় রূপের ব্যাপ্য রস। আর রূপে রসের "বিনাভাব" হয়। তেজে রস-বিনাভাব অর্থাৎ সত্তা রূপের হয়। সুতরাং রসের ব্যাপ্য রূপ নহে। যেটী যাহা হইতে ব্যভিচারী হয় সেটী তাহার ব্যাপ্য হয় না। অধিক

দেশে যে থাকে তাহাকে "ব্যভিচারী" বলে। ধূম অপেক্ষা অধিক দেশে বহ্নি থাকে বলিয়া বহ্নি ধূমের ব্যভিচারী। রস অপেক্ষা অধিক দেশে রূপ থাকে, সুতরাং রসের ব্যভিচারী রূপ। যেটী ন্যূন দেশে থাকে তাহাতে অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ হয় এবং তাহাই ব্যাপ্য। বহ্নি অপেক্ষা ন্যূন দেশে ধূম থাকে, সুতরাং বহ্নির ধূমে অবিনাভাবরূপ "ব্যাপ্তি" হয় আর ধূম "ব্যাপ্য" হয়। রূপ অপেক্ষা ন্যূন দেশে রস থাকায় রসে রূপের ব্যাপ্তি হয় আর রস ব্যাপ্য হয়। যেরূপ ন্যূনদেশস্থিত বস্তুতে, অধিকদেশস্থিত বস্তুর ব্যাপ্তি হয়, তদ্রূপ সমদেশস্থ (সমাবস্থিত) বস্তুরও পরস্পর ব্যাপ্তি হয়। যেমন গন্ধগুণ আর পৃথিবীত্বজাতি উভয় কেবল পৃথিবীতে থাকে বলিয়া গন্ধের ব্যাপ্তি পৃথিবীত্বে হয় আর পৃথিবীত্বের ব্যাপ্তি গন্ধে হয়। এইরূপ স্নেহগুণ ও জলত্ব জাতি জলে থাকে। জল অবিদ্যমানে স্নেহ ও জলত্ব থাকে না। সুতরাং উভয়ই সমদেশ বৃত্তি এবং উভয়ই পরস্পর ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হওয়ায় ব্যাপ্য। আর যেরূপ ন্যূনদেশবৃত্তিতে অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ হয় তদ্রূপ সমানদেশবৃত্তি পদার্থাদিরও পরস্পর অবিনাভাব হয়। যদ্যপি পৃথিবীত্ব অপেক্ষা ন্যূনদেশবৃত্তি গন্ধ, আর জলত্ব অপেক্ষা ন্যূনদেশবৃত্তি স্নেহ। কারণ, প্রথমক্ষণে নির্গুণ দ্রব্য উৎপন্ন হয়, দ্বিতীয়ক্ষণে গুণ উৎপন্ন হয় আর জাতি প্রথম ক্ষণেও দ্রব্যে থাকে। সুতরাং ঘটের প্রথমক্ষণে গন্ধের ব্যভিচারী পৃথিবীত্ব হওয়ায় তাহাতে গন্ধের অবিনাভাবসম্বন্ধরূপ ব্যাপ্তির অভাব হয়। এইরূপ উৎপত্তিক্ষণ-বৃত্তি জলে স্নেহের ব্যভিচারী জলত্ব হওয়ায় তাহাতে স্নেহের অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ নাই। সুতরাং স্নেহের ব্যাপ্তির জলত্বে অভাব হওয়ায় স্নেহের ব্যাপ্য জলত্ব নহে। কথিত প্রকারে পৃথিবীত্বের ব্যাপ্য গন্ধ, গন্ধের ব্যাপ্য পৃথিবীত্ব নহে আর জলত্বের ব্যাপ্য স্নেহ, স্নেহের ব্যাপ্য জলত্ব নহে। তথাপি গন্ধত্ব ও পৃথিবীত্ব পরস্পর ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হওয়ায় উভয়ই পরস্পর ব্যাপ্য। এইরূপ স্নেহবত্ত্ব আর জলত্বও পরস্পর ব্যাপ্য, কারণ গন্ধের অধিকরণতাকে "গন্ধবত্ত্ব" বলে আর স্নেহের অধিকরণতাকে "স্নেহবত্ত্ব" বলে। যাহাতে যে পদার্থ কদাচিৎ থাকে তাহাতে সেই পদার্থের অধিকরণতা সদা থাকে, ইহা ব্যাপ্তি নিরূপণে জগদীশ ভট্টাচার্য্যাদি নৈয়ায়িকগণ প্রতিপাদন করিয়াছেন। সেস্থলে এই প্রসঙ্গ আছে, অব্যাপ্যবৃত্তিপদার্থের অধিকরণতা ব্যাপ্যবৃত্তি হইয়া থাকে, অধিকরণতা অব্যাপ্য বৃত্তি হয় না। একদেশে হইলে ও একদেশে না হইলে তাহাকে অব্যাপ্যবৃত্তি বলে। অব্যাপ্যবৃত্তি দুই প্রকারের হয়, দেশকৃত-অব্যাপ্যবৃত্তি ও

কালকৃতঅব্যাপ্যবৃত্তি। যেটী পদার্থের একদেশে হয় আর এক দেশে না হয় তাহাকে "দেশকৃতঅব্যাপ্যবৃত্তি" বলে। যেমন পদার্থের একদেশে সংযোগ হয়, ইহা "দেশকৃত অব্যাপ্যবৃত্তি"। কিন্তু সংযোগের অধিকরণতা সমস্ত পদার্থে হয়, একদেশে নহে। সুতরাং অব্যাপ্যবৃত্তি সংযোগের অধিকরণতা ব্যাপ্যবৃত্তি, অব্যাপ্যবৃত্তি নহে, ইহা সিদ্ধান্ত। যাহা কোন কালে হয় আর কোনকালে না হয় তাহাকে "কালিকঅব্যাপ্যবৃত্তি" বলে। পূর্ব্ব প্রদর্শিত রীতিতে গন্ধাদিগুণ কালিকঅব্যাপ্যবৃত্তি, তাহার অধিকরণতা দ্রব্যের উৎপত্তি ক্ষণেও থাকে। সুতরাং গন্ধবত্ত্ব, রসবত্ত্ব, পৃথিবীত্ব, জলত্ব, সমদেশ সমকালবর্ত্তি ইহা ন্যায়োক্ত সমাধান। বেদান্তমতে দ্রব্য নির্গুণ উৎপন্ন হয় না, প্রথম ক্ষণেই সগুণ উৎপন্ন হয়। অতএব গন্ধের ও রসেরও পৃথিবীত্ব জলত্ব ব্যাপ্য।

অনুমিতিজ্ঞানে ব্যাপ্তিজ্ঞানের অপেক্ষার প্রকার।

উক্ত প্রকারে অবিনাভাবরূপসম্বন্ধকে ব্যাপ্তি বলে ও ব্যাপ্তিবিশিষ্টকে ব্যাপ্য বলে। ব্যাপ্য-ধূমের পর্ব্বতাদিতে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইলে অথবা শব্দ জ্ঞান হইলে পর্ব্বতাদিতে অগ্নির অনুমিতি জ্ঞান হয়। এইরূপে রসের জ্ঞানে রূপের জ্ঞান হয়। কিন্তু যে পুরুষের "ধূম বহ্নির ব্যাপ্য" এইরূপ জ্ঞান পূর্ব্বে হইয়াছে, তাহারই ধূম জ্ঞানে ব্যাপ্যত্বের স্মৃতি হইয়া বহ্নির অনুমিতি হয়। ব্যাপ্তির নামান্তর "ব্যাপ্যত্ব"। এই প্রকারে "রূপের ব্যাপ্য রস" এইরূপ যাহার পূর্ব্বে জ্ঞান হইয়াছে, তাহারই রসের জ্ঞানে, রসে রূপের ব্যাপ্তির স্মৃতি হইয়া, রূপের অনুমিতি হয়। যাহার ব্যাপ্যত্বের (ব্যাপ্তির) জ্ঞান পূর্ব্বে হয় নাই তাহার ধূমাদির জ্ঞানে বহ্নিআদির অনুমিতি হয় না। সুতরাং ব্যাপ্তির জ্ঞান অনুমিতির করণ। সন্দেহরূপ ব্যাপ্তির জ্ঞানও অনুমিতির করণ নহে। কেননা "ধূম বহ্নির ব্যাপ্তিবিশিষ্ট (ব্যাপ্য) কি না ?" এইরূপ সন্দেহস্থলে ধূমজ্ঞানে বহ্নির জ্ঞান হয় না। কিন্তু "ধূম বহ্নির ব্যাপ্তি বিশিষ্ট" (ব্যাপ্য) এই প্রকারের যাহার নিশ্চয়রূপ জ্ঞান পূর্ব্বে হইয়াছে, তাহারই ধূম জ্ঞানে বহ্নির অনুমিতিরূপ জ্ঞান হয়। সুতরাং ব্যাপ্তির নিশ্চয় অনুমিতির হেতু। উক্ত ব্যাপ্তিনিশ্চয় সহচার-জ্ঞানজন্য হইয়া থাকে। মহানসাদিতে (পাকশালাদিতে) বারম্বার ধূম বহ্নির সহচার দর্শন করিয়া "বহ্নির ব্যাপ্য ধূম" এই জ্ঞান উৎপন্ন হয়, "ধূমের ব্যাপ্য বহ্নি" এরূপ জ্ঞান হয় না। কারণ মহানসাদিতে যেমন বহ্নির সহচার ধূমে দৃষ্ট হয়, তদ্রূপ ধূমের সহচার বহ্নিতে দৃষ্ট হইলেও ধূমের ব্যভিচারও বহ্নিতে দৃষ্ট হয়। যদ্যপি স্থল

বিশেষে ভূয়ঃসহচারদর্শনেও ব্যাপ্তির গ্রাহকতা সম্ভব নহে। কারণ যে যে স্থলে পার্থিবত্ব থাকে সে সে স্থলে লোহলেখ্যত্বও থাকে। এই প্রকারের সহচারদর্শন অনেক বার হইলেও হীরকাদিতে পার্থিবত্বধর্ম্মের বিদ্যমানতাস্থলেও লোহলেখ্যত্বধর্ম্মের অভাববশতঃ ব্যভিচার প্রতীত হওয়ায় ভূয়ঃসহচারদর্শনের দ্বারাও ব্যাপ্তি জ্ঞান সম্ভব নহে, তথাপি ব্যভিচারবিরহসহকৃত সহচারজ্ঞানই ব্যাপ্তির নিশ্চায়ক হয়। অর্থাৎ হেতুতে সাধ্যের যে ব্যভিচার জ্ঞান হয় সেই ব্যভিচার জ্ঞানের অভাব সহকৃত যে সাধ্য-হেতুর সহচার জ্ঞান সেই সহচার জ্ঞানই ব্যাপ্তিজ্ঞানের হেতু। অতএব এই সিদ্ধান্ত লাভ হইল, যে পদার্থের যাহাতে ব্যভিচার প্রতীত হয় না, কিন্তু ব্যভিচারজ্ঞানবিরহসহকৃত সহচার প্রতীত হয়, সে পদার্থের ব্যাপ্তি তাহাতে নিশ্চয় হয়। বহ্নির ধূমে ব্যভিচার প্রতীত হয় না কিন্তু সহচার প্রতীত হয়, সুতরাং বহ্নির ব্যাপ্তি ধূমে নিশ্চয় হয়। বহ্নিতে ধূমের সহচার ও ব্যভিচার উভয়ই প্রতীত হওয়ায় "ধূমের ব্যাপ্য বহ্নি" এরূপ নিশ্চয় হয় না। সহচার শব্দে সহাবস্থিতি আর ব্যভিচার শব্দে পৃথক অবস্থিতি বুঝায়। যদ্যপি জলীয় ধূমে (বাষ্পে) বহ্নির ব্যভিচার হয় আর অগ্নিশান্ত মহানসাদিতে যে ধূম দৃষ্ট হয় তাহাতেও বহ্নির ব্যভিচার হয়, তথাপি যাহার মূলের উচ্ছেদ নাই এরূপ অবিচ্ছেদ উদ্গত ধুম রেখাতে বহ্নির ব্যভিচার নাই। সুতরাং উক্ত বিলক্ষণ ধূম রেখাতেই বহ্নির ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষরূপ নিশ্চয় হইয়া থাকে। প্রদর্শিত প্রকার বিলক্ষণ ধূমরেখার পর্ব্বতাদিতে প্রত্যক্ষ হইলে "ধূম বহ্নির ব্যাপ্য" এই অনুভবোৎপন্ন সংস্কারের উদ্ভব হয়, তদনন্তর "বহ্নিমান পর্ব্বতঃ" এইরূপ অনুমিতি হয়।

ন্যায় মতে অনুমিতির ক্রম।

ন্যায় মতে অনুমান প্রসঙ্গে অনেক পক্ষ আছে কিন্তু সকল পক্ষেই অনুমিতির ক্রম এই—প্রথমে মহানসাদিতে হেতু সাধ্যের সহচার দর্শন হয়, তাহার দ্বারা হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তির নিশ্চয় হয়, পরে পর্ব্বতাদিতে হেতুর প্রত্যক্ষ হয়, তাহার পরে সংস্কারের উদ্ভব হইয়া ব্যাপ্তির স্মৃতি হয়, তদনন্তর সাধ্যের ব্যাপ্তিবিশিষ্টহেতুর পক্ষে প্রত্যক্ষ হয়, এই সমস্তকে "পরামর্শ" বলে। অর্থাৎ "ব্যাপ্তিবিষয়ক পক্ষধর্ম্মতাজ্ঞানং পরামর্শঃ" অর্থ এই—হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তিকে তথা পক্ষবৃত্তিত্বরূপ পক্ষধর্ম্মতাকে বিষয় করে যে জ্ঞান তাহাকে পরামর্শ বলে। "বহ্নিব্যাপ্য ধূমবান্ পর্ব্বতঃ" ইহা প্রসিদ্ধ অনুমানে পরামর্শের

আকার। "সাধ্য ব্যাপ্য হেতুমান্ পক্ষঃ" ইহা পরামর্শের সামান্যরূপ। উক্ত প্রসিদ্ধ অনুমানে এই জ্ঞান ধূমরূপ হেতুতে বহ্নিরূপ সাধ্যের ব্যাপ্তি তথা পর্ব্বতরূপ পক্ষে হেতুর বৃত্তিত্বরূপ পক্ষধর্ম্মতা এই উভয়কে বিষয় করে বলিয়া উহাকে পরামর্শ বলা যায়। এস্থলে পরামর্শ "বহ্নিব্যাপ্য" এই অংশে ধূমরূপ হেতুতে বহ্নিরূপ সাধ্যের ব্যাপ্তিকে বিষয় করে আর "ধূমবান্ পর্ব্বতঃ" এই অংশে ধূমরূপ হেতুতে পক্ষবৃত্তিত্বরূপ পক্ষ-ধর্ম্মতাকে বিষয় করে। তদনন্তর বহ্নিমান্ পর্ব্বতঃ" এইরূপ অনুমিতি জ্ঞান হয়। কথিত ক্রমেই ন্যায়মতে অনুমিতি হইয়া থাকে, পরন্তু প্রাচীনমতে অনুমিতির করণ পরামর্শ আর সকল জ্ঞান অন্যথাসিদ্ধ। উক্ত (প্রাচীন) মতে পরামর্শই অনুমান বলিয়া উক্ত। যদ্যপি পরামর্শের "ব্যাপার" নাই তথাপি প্রাচীন মতে ব্যাপারহীন কারণও করণ বলিয়া স্বীকার্য্য। সুতরাং পরামর্শই অনুমিতির করণ হওয়ায় অনুমান। কোন নৈয়ায়িক জ্ঞানের হেতুকে অনুমান বলেন, কেহ পক্ষে হেতুর জ্ঞানকে অনুমান বলেন এবং ব্যাপ্তির স্মৃতি ও পরামর্শকে ব্যাপার বলেন। আবার অন্য ব্যাপ্তির স্মৃতি-জ্ঞানকে অনুমান বলেন আর পরামর্শকে ব্যাপার বলেন। ইত্যাদি প্রকারে নৈয়ায়িকদিগের অনেক পাক্ষিক ভেদ আছে, কিন্তু সকলই পরামর্শ অঙ্গীকার করেন। কেহ পরামর্শকে করণ বলেন, কেহ ব্যাপার বলেন, পরামর্শ ব্যতীত অনুমিতি হয় না, ইহা সকল নৈয়ায়িকের মত।

অনুমিতি বিষয়ে মীমাংসার মত।

উক্ত বিষয়ে মীমাংসার মত এই। পর্ব্বতে ধূমের প্রত্যক্ষতাস্থলে ব্যাপ্তির স্মৃতি হইয়া বহ্নির অনুমিতি হইলে পরামর্শ বিনাও অনুমিতি অনুভবসিদ্ধ। সুতরাং যে স্থলে পরামর্শ হইয়া অনুমিতি হয় সে স্থলেও পরামর্শ অনুমিতির কারণ নহে, কিন্তু পরামর্শ অন্যথাসিদ্ধ। কারণ সামগ্রীর বাহ্যকে অন্যথাসিদ্ধ বলে। এইরূপে মীমাংসা মতে পরামর্শ কারণ নহে। মীমাংসকগণের মধ্যেও কেহ কেহ পরামর্শ ত্যাগ করিয়া নৈয়ায়িকের ন্যায় অনেক পদার্থকে অনুমান বলেন, যথা—কেহ ব্যাপ্তির স্মৃতিকে, কেহ মহানসাদিতে ব্যাপ্তির অনুভবকে, কেহ পক্ষে হেতুর জ্ঞানকে এইরূপ অনেক পদার্থকে অনুমান বলেন।

বেদান্তমতে অনুমিতির রীতি।

অদ্বৈত গ্রন্থেও অনুমিতির ক্রম, অবিরুদ্ধ স্থলে, মীমাংসার প্রক্রিয়ানুরূপ। সুতরাং অদ্বৈত মতে পরামর্শ কারণ নহে, কিন্তু মহানসাদিতে ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ

রূপ অনুভবই অনুমিতির করণ, এবং ব্যাপ্তির অনুভবের উদ্বুদ্ধ সংস্কার ব্যাপার অথবা ব্যাপ্তির অনুভব করণ আর ব্যাপ্তির স্মৃতি ব্যাপার।

ব্যাপ্তি-জ্ঞানের ভেদ ও লক্ষণ।

পূর্ব্বে ব্যাপ্তিবিষয়ক পক্ষধর্ম্মতা জ্ঞানকে পরামর্শ বলা হইয়াছে, সুতরাং এক্ষণে উক্ত ব্যাপ্তিজ্ঞানের লক্ষণ বলা যাইতেছে। ধূমাদি হেতুতে বৃত্তিমান্ যে বহ্নিআদি সাধ্যের ব্যাপ্তি, সেই ব্যাপ্তির স্বরূপ দ্বিবিধ, একটী অন্বয়-ব্যাপ্তি, দ্বিতীয়টী ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি। "হেতুসমানাধিকরণাত্যন্তাভাবাপ্রতিযোগিসাধ্য-সামানাধিকরণ্যং অন্বয়-ব্যাপ্তিঃ" অর্থাৎ হেতুর অধিকরণে বৃত্তিমান্ যে অত্যন্তাভাব তাহার অপ্রতিযোগী যে সাধ্য, সেই সাধ্যের সহিত হেতুর যে সামানাধিকরণ্য, ইহাই উক্ত হেতুতে সাধ্যের অন্বয়-ব্যাপ্তি। যেমন "পর্ব্বতোবহ্নিমান্ ধূমাৎ" এই প্রসিদ্ধ অনুমানে ধূম হেতু ও বহ্নি সাধ্য। এস্থলে ধূমরূপ হেতুর অধিকরণরূপ যে পর্ব্বতমহানসাদি, সে সকলে বহ্নিরূপ সাধ্য বিদ্যমান আছেই। সুতরাং এ সকল স্থলে বহ্নিরূপ সাধ্যের অত্যন্তাভাব ত সম্ভব নহে কিন্তু ঘটাদিরই অত্যন্তাভাব সম্ভব। এইরূপে উক্ত সকল স্থলে ঘটের অত্যন্তাভাবকে হেতুসমানাধিকরণ বলা যায়। এই অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগিতা ঘটে হয়, বহ্নিরূপ সাধ্যে নহে। সুতরাং বহ্নিরূপ সাধ্য হেতুসমানাধিকরণ-অত্যন্তাভাবের অপ্রতিযোগী হয়। এই প্রকারে বহ্নিরূপ সাধ্যের সহিত ধূমরূপ হেতুর সমানাধিকরণতা হওয়ায় ধূমরূপ হেতুতে বহ্নিরূপ সাধ্যের ব্যাপ্তি হয়। আর অয়োগোলকে (অতি তপ্ত লৌহপিণ্ডে) ধূমের অত্যন্তাভাব হইলেও বহ্নি থাকে বলিয়া বহ্নিঅধিকরণবৃত্তিঅত্যন্তাভাবের অপ্রতিযোগিতা ধূমে নাই কিন্তু প্রতিযোগিতাই হয়, সুতরাং বহ্নিতে ধূমের ব্যাপ্তি নাই। ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির লক্ষণ এই :—সাধ্যাভাবব্যাপকীভূতাভাবপ্রতিযোগিত্বং ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিঃ" অর্থাৎ সাধ্যের অভাবের ব্যাপকরূপ যে অভাব সেই অভাবের যে প্রতিযোগিতা তাহার নাম ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি। যেমন উক্ত প্রসিদ্ধ অনুমানে (পর্ব্বতোবহ্নিমান্ ধূমাৎ) বহ্নিরূপ সাধ্যের অভাব হ্রদে (অগাধ জল যাহাতে থাকে, পুকুরাদিতে) হয়, আর "যত্রযত্রবহ্ন্যভাবঃ তত্রতত্র ধূমাভাবঃ" এই রীতিতে ধূমাভাব বহ্ন্যভাবের ব্যাপকও হয়। ইহাই ধূমরূপ হেতুতে বহ্নিরূপ সাধ্যের ব্যতিরেক ব্যাপ্তি।

পক্ষ-ধর্ম্মতার স্বরূপ তথা প্রাচীন ও নবীন মতের পরস্পরের বিলক্ষণতা প্রদর্শন।

আর উক্ত পরামর্শের স্বরূপ যেমন ব্যাপ্তিঘটিত তদ্রূপ পক্ষে হেতুর বৃত্তিত্ব-রূপ পক্ষধর্ম্মতাও ঘটিত, সুতরাং পক্ষতার স্বরূপ নিরূপণ করা যাইতেছে। কোনও কোনও গ্রন্থকার পক্ষতার লক্ষণ এইরূপ বলেন:—"সন্দিগ্ধ সাধ্যবত্ত্বংপক্ষতা" অর্থাৎ সাধ্যপ্রকারক যে সংশয় সেই সংশয়বত্তার নাম পক্ষতা। যেমন পূর্ব্বোক্ত প্রসিদ্ধ অনুমানে "পর্ব্বতোবহ্নিমান্" এই প্রকারের অনুমিতির পূর্ব্বে পুরুষের "পর্ব্বতোবহ্নিমান্ ন বা" এই প্রকারের বহ্নিরূপ সাধ্যবিষয়ক সংশয় হইয়া থাকে। এই সংশয় সমবায়সম্বন্ধে আত্মাতে থাকিয়াও বিষয়তা সম্বন্ধে পর্ব্বতেও থাকে, ইহাই পর্ব্বতে পক্ষতা। কিন্তু এই পক্ষতার লক্ষণ সম্ভাবিত নহে, কারণ গৃহস্থিত পুরুষের মেঘের গর্জ্জন শ্রবণ করিয়া "আকাশ মেঘবান্" এই প্রকারের মেঘবিষয়ক অনুমিতি হইয়া থাকে। এস্থলে উক্ত পক্ষতা সম্ভব নহে, কেননা গৃহস্থিত পুরুষের অনুমিতির পূর্ব্বে আকাশ "মেঘবান্ ন বা" এই প্রকারের সংশয় হয় নাই। সুতরাং এই সাধ্য-সংশয়ের অভাবে আকাশে উক্ত পক্ষতা সম্ভব নহে। কিম্বা, যে স্থলে বহ্নিরূপ সাধ্যের প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে সেস্থলেও অনুমিতির ইচ্ছা থাকিলে বহ্নির অনুমিতি হইয়া থাকে, এখানেও পূর্ব্বোক্ত পক্ষতা সম্ভব নহে। সুতরাং উক্ত সংশয়-পক্ষতাবাদী প্রাচীন নৈয়ায়িকের মতের অব্যাপ্তি দোষের পরিহারার্থ নবীন গ্রন্থকারেরা পক্ষতার এইরূপ লক্ষণ করেন:—"সিষাধয়িষাবিরহবিশিষ্ট-সিদ্ধ্যভাবঃ পক্ষতা" অর্থাৎ সাধ্যের সিদ্ধি করিবার যে ইচ্ছা তাহাকে সিষাধয়িষা বলে। যেমন "পর্ব্বতেবহ্ন্যনুমিতির্মে ভূয়াৎ" অর্থাৎ পর্ব্বতে আমার বহ্নির অনুমিতি হউক, এই প্রকার বহ্নিরূপ সাধ্যের সিদ্ধি করিবার অনুমিৎসার নাম সিষাধয়িষা। এই সিষাধয়িষার যে অভাবরূপ বিরহ সেই অনুমিৎসার (ইচ্ছার) অভাববিশিষ্টসাধ্যের যে নিশ্চয়রূপ সিদ্ধি, সেই সিদ্ধির অভাবের নাম পক্ষতা। এই বিশিষ্টাভাবরূপ পক্ষতা ক্বচিৎ সিষাধয়িষা বিরহরূপ বিশেষণের অভাবে হইয়া থাকে, ক্বচিৎ সিদ্ধিরূপ বিশেষ্যের অভাবে হইয়া থাকে, আর ক্বচিৎ বিশেষণও বিশেষ্য উভয়েরই অভাবে হইয়া থাকে। যেস্থলে সিদ্ধি থাকে তথা সিষাধয়িষা থাকে সেস্থলে অনুমিতি হইলে, সিদ্ধিরূপ বিশেষ্যের অভাব থাকে না কিন্তু সিষাধয়িষাবিরহরূপ বিশেষণের অভাব থাকে, সুতরাং এখানে বিশেষণের অভাবে বিশিষ্টাভাবরূপ পক্ষতা

জানিবে। যে স্থলে সিষাধয়িষা থাকে না তথা সিদ্ধিও থাকে না, সেস্থলে অনুমিতি হইলে, সিষাধয়িষাবিরহরূপ বিশেষণ আছে কিন্তু সিদ্ধিরূপ বিশেষ্য নাই, সুতরাং এখানে বিশেষ্যের অভাবে বিশিষ্টাভাবরূপ পক্ষতা জানিবে। আর যেস্থলে সিষাধয়িষা আছে কিন্তু সিদ্ধি নাই, এস্থলে অনুমিতি হইলে, সিষাধয়িষাবিরহরূপ বিশেষণও নাই তথা সিদ্ধিরূপ বিশেষ্যও নাই, সুতরাং এখানে বিশেষণ বিশেষ্য উভয়েরই অভাবে বিশিষ্টাভাবরূপ পক্ষতা জানিবে। এদিকে যেস্থলে সিষাধয়িষা নাই, অথচ সাধ্যের নিশ্চয়রূপ সিদ্ধি বিদ্যমান, সেস্থলে অনুমিতি হয় না। সুতরাং সিষাধয়িষাবিরহবিশিষ্টসিদ্ধি অনুমিতির প্রতিবন্ধক হয় আর উক্ত সিদ্ধি থাকিলেও সিষাধয়িষা হইলে অনুমিতি হওয়ায় সিষাধয়িষাকে উত্তেজক বলা যায়।

পক্ষাদির স্বরূপ।

এক্ষণে প্রসঙ্গপ্রাপ্ত পক্ষ, সপক্ষ, বিপক্ষ ও পক্ষসম এই চারিটীর স্বরূপ যথাক্রমে বর্ণনা করা যাইতেছে। "পক্ষতাহশ্রয়ঃ পক্ষঃ" অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত পক্ষতার যে আশ্রয় তাহাকে "পক্ষ" বলে। যেমন উক্ত প্রসিদ্ধ অনুমানে পক্ষতার আশ্রয় হওয়ায় পর্ব্বতকে পক্ষ বলা যায়। "নিশ্চিতসাধ্যবান্ সপক্ষঃ" অর্থাৎ যে পদার্থে সাধ্যের নিশ্চয় আছে তাহার নাম "সপক্ষ"। যেমন উক্ত প্রসিদ্ধ অনুমানে মহানস "সপক্ষ" বলিয়া কথিত হয়। কারণ মহানসে "মহানসো বহ্নিমান্" এই প্রকারের বহ্নিরূপ সাধ্যপ্রকারক নিশ্চয় আছেই। "নিশ্চিত সাধ্যাভাববান্ বিপক্ষঃ" অর্থাৎ যে পদার্থে সাধ্যাভাবরূপ নিশ্চয় বিদ্যমান সে পদার্থকে "বিপক্ষ" বলে। যেমন পূর্ব্বোল্লিখিত প্রসিদ্ধ অনুমানে হ্রদকে বিপক্ষ বলা যায়, এই হ্রদ বিষয়ে "হ্রদোবহ্ন্যভাববান্" এই প্রকারের বহ্নিরূপ সাধ্যের অভাবের নিশ্চয় সকলেরই আছে। যদ্যপি উক্ত সাধ্যের নিশ্চয় তথা সাধ্যাভাবের নিশ্চয় জ্ঞানরূপ হওয়ায় সমবায় সম্বন্ধে আত্মাতে থাকে, তথাপি বিষয়তা সম্বন্ধে উক্ত নিশ্চয় মহানস হ্রদাদিতেও থাকে। আর যেস্থলে সাধ্যের নিশ্চয় হয় নাই, কিন্তু হওয়া আবশ্যক, হওয়ার সম্ভাবনা আছে তাহাকে "পক্ষসম" বলে। যেমন "ঘটঃ অনিত্যঃ কার্য্যত্বাৎ" এখানে ঘটটী পক্ষ, পট প্রভৃতি পক্ষসম, কেননা কার্য্য বলিয়া পট প্রভৃতিও অনিত্য, ইহা প্রতিপাদন করিতে হইবে। এতাবতা অনুমানের রীতি তথা ব্যাপ্তি পক্ষতাদি কারণ সামগ্রী বর্ণিত হইল, এক্ষণে অনুমানের বিভাগ বলা যাইতেছে।

স্বার্থানুমান পরার্থানুমানের স্বরূপ তথা প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বের বিবরণ।

পূর্ব্বোক্ত অনুমান স্বার্থানুমান পরার্থানুমান ভেদে, দুই ভাগে বিভক্ত। "ন্যায়াপ্রয়োজ্যানুমানং স্বার্থানুমানং" অর্থাৎ বক্ষ্যমান ন্যায় অজন্য যে অনুমান তাহাকে "স্বার্থানুমান" বলে। "ন্যায়প্রয়োজ্যানুমানং পরার্থানুমানং" অর্থাৎ ন্যায় জন্য যে অনুমান তাহা "পরার্থানুমান"। ন্যায়ের লক্ষণ এই :— "প্রতিজ্ঞাদি বাক্যপঞ্চক সমুদায়ঃ ন্যায়ঃ" অর্থাৎ ১—প্রতিজ্ঞা, ২—হেতু, ৩—উদাহরণ, ৪—উপনয়, ৫—নিগমন, এই পঞ্চ বাক্যের যে সমুদায় তাহার নাম ন্যায়। উক্ত পঞ্চ বাক্যের যথাক্রমে আকার এই :—১—পর্ব্বতোবহ্নিমান্, ২—ধূমত্বাৎ, ৩—যোযোধূমবান্ সবহ্নিমান্ যথা মহানসঃ, ৪—তথাচায়ং, ৫—তস্মাৎতথা। অনুমানের হেতুভূত স্বার্থানুমান ন্যায় জন্য হইয়া থাকে না, কিন্তু পুরুষ আপনিই মহানসাদিতে ধূমরূপ হেতুবিষয়ে বহ্নিরূপ সাধ্যের ব্যাপ্তি নিশ্চয় করিয়া তাহার অনন্তর কোনও কালে পর্ব্বতাদি পক্ষে ধূমরূপ হেতু দেখিয়া ব্যাপ্তির স্মৃতিকরতঃ পরামর্শবান্ হইয়া পর্ব্বতাদি পক্ষে বহ্নিবিষয়ক অনুমিতি করিয়া থাকে। এই স্বার্থানুমানের রীতি ইতঃপূর্ব্বে সবিস্তারে বর্ণিত হইয়াছে। উক্ত স্বার্থানুমানবান্ পুরুষ যখন অন্যকে পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতি জ্ঞান জন্মাইবার চেষ্টা করে, তখন সে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চবাক্যের সমুদায় রূপ ন্যায় দ্বারাই উক্ত জ্ঞান জন্মায় এবং সেই অন্য পুরুষেরও উক্ত ন্যায় দ্বারা ব্যাপ্তিজ্ঞান পরামশাদি হইয়া বহ্নির অনুমিতি হইয়া থাকে। সুতরাং উক্ত ন্যায়-জন্য অনুমান অন্য পুরুষের অনুমিতির হেতু হওয়ায় পরার্থনুমান বলিয়া কথিত হয়। এক্ষণে উক্ত প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চবাক্যের লক্ষণ যথাক্রমে বর্ণনা করা যাইতেছে। তথাহি :—"সাধ্যবিশিষ্টপক্ষবোধজনকং বচনং প্রতিজ্ঞাবাক্যং" অর্থাৎ সাধ্যবিশিষ্টপক্ষ বোধের জনক যে বচন তাহাকে প্রতিজ্ঞাবাক্য বলে। যেমন "পর্ব্বতোবহ্নিমান্" এই বচনকে বহ্নিরূপসাধ্যবিশিষ্ট পর্ব্বতরূপ পক্ষের বোধের জনক হওয়ায় প্রতিজ্ঞাবাক্য কহা যায়। "পঞ্চম্যন্তং তৃতীয়ান্তং বা লিঙ্গপ্রতিপাদকং বচনং হেতুবাক্যং, অর্থাৎ পঞ্চমীবিভক্তি অথবা তৃতীয়া বিভক্তি হয় অন্তে যাহার এইরূপ যে ধূমাদি লিঙ্গের প্রতিপাদক বচন তাহার নাম হেতুবাক্য। যেমন ধূমত্বাৎ এই বচন পঞ্চম্যন্তও হয় তথা ধূমরূপ লিঙ্গের প্রতিপাদকও হয়, সুতরাং উক্ত বাক্যকে হেতু বাক্য বলা যায়। "ব্যাপ্তি প্রতিপাদকং দৃষ্টান্তবচনং উদাহরণং" অর্থাৎ

হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তির প্রতিপাদক যে দৃষ্টান্তবোধক বচন তাহাকে উদাহরণ বলে। যেমন "যো যো ধূমবান্ স স বহ্নিমান্ যথা মহানসঃ" অর্থাৎ যে যে ধূমবান্ হয় সে সে বহ্নিমান্ও হয়, যথা মহানস ধূমবান্ হওয়ায় বহ্নিমান্ও হয়। এই বচন ধূমরূপ হেতুতে বহ্নিরূপ সাধ্যের ব্যাপ্তিরও প্রতিপাদক তথা মহানস রূপ দৃষ্টান্তেরও প্রতিপাদক সুতরাং উক্ত বচন উদাহরণ বলিয়া কথিত। "উদাহৃতব্যাপ্তিবিশিষ্টত্বেন হেতোঃ পক্ষধর্ম্মতাপ্রতিপাদকং বচনং উপনয়বাক্যং" অর্থাৎ পূর্ব্ব উদাহরণ বচনদ্বারা প্রতিপাদন করা হইয়াছে যে ব্যাপ্তি সেই ব্যাপ্তিবিশিষ্টত্বরূপে হেতুনিষ্ঠ পক্ষধর্ম্মতার প্রতিপাদক বচনের নাম উপনয়বাক্য। যেমন "তথাচায়ং" অর্থাৎ এই পর্ব্বতও মহানসের ন্যায় বহ্নি-বিশিষ্টধূমবান্, এই বচন ব্যাপ্তিবিশিষ্ট ধূমরূপ হেতুতে পর্ব্বতরূপ পক্ষে বৃত্তিত্ব-রূপ পক্ষ-ধর্ম্মতাকে প্রতিপাদন করে, সুতরাং উক্ত বচন উপনয়বাক্য শব্দে কথিত হয়। "পক্ষেসাধ্যস্যাবাধিতত্বপ্রতিপাদকং বচনং নিগমনং" অর্থাৎ পক্ষে সাধ্যের অবাধিতাপ্রতিপাদক বচনকে নিগমন বলে। যেমন "তস্মাৎ তথা" অর্থাৎ বহ্নিব্যাপ্যধূমবিশিষ্ট হওয়ায় এই পর্ব্বত মহানসের ন্যায় ধূমবানই, এই বচন পর্ব্বতরূপ পক্ষে বহ্নিরূপ সাধ্যের অবাধিতত্ব প্রতিপাদন করে বলিয়া ইহাকে নিগমন কহা যায়। কথিত প্রকারে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চ বাক্যের সমুদায় রূপ ন্যায়দ্বারা অন্যকে পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতি করান হয়, ইহারই নাম পরার্থানুমান। পূর্ব্বোক্ত স্বার্থানুমিতি যে সকল কারণ-সামগ্রীদ্বারা উৎপন্ন হয়, সেই সকল কারণ-সামগ্রীদ্বারা পরার্থ-অনুমিতিও উৎপন্ন হয়। অন্য পুরুষের প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চবাক্যদ্বারা যেরূপে উক্ত কারণসামগ্রীর সম্পত্তি জন্মে তাহার প্রকার বর্ণনা করা যাইতেছে। পর্ব্বতো "বহ্নিমান্" এই প্রতিজ্ঞা বাক্যের শ্রবণে পর্ব্বতরূপ পক্ষের জ্ঞান হয়। "ধূমত্বাৎ এই হেতু বচনের শ্রবণে ধূমরূপ লিঙ্গের জ্ঞান হয়। "যো যো ধূমবান্ স স বহ্নিমান্ যথা মহানসঃ" এই উদাহরণ বচনের শ্রবণে ব্যাপ্তির জ্ঞান হয়, "তথাচায়ং" এই উপনয়বচনের শ্রবণে ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হেতুতে পক্ষ-ধর্ম্মতার জ্ঞান হয়, আর "তস্মাৎতথা" এই নিগমন বচনের শ্রবণে পর্ব্বতরূপ পক্ষে বহ্নিরূপ সাধ্যের অবাধিতত্বের জ্ঞান হয়। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে পক্ষতাজ্ঞানাদিকারণসামগ্রীবিশিষ্টশ্রোতাপুরুষের পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতি হইয়া থাকে। সুতরাং পরার্থানুমান প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চ-বাক্যের সমুদায় রূপ ন্যায়দ্বারা সাধ্য। এই ন্যায়কে পঞ্চাবয়ব বাক্যও বলে।

ন্যায় ও বেদান্ত মতের পরস্পরের প্রতিজ্ঞাদি অবয়বের ন্যূন অধিকভাব বর্ণন ও বিলক্ষণতা প্রদর্শন।

মীমাংসা তথা বেদান্তমতে প্রতিজ্ঞা, হেতু ও উদাহরণ এই তিন বাক্যের সমুদায় রূপ ন্যায়দ্বারাই পরার্থানুমিতি অঙ্গীকৃত হয়। ১ "পর্ব্বতো বহ্নিমান্," ২ ধূমাৎ, ৩ "যো যো ধূমবান্ স স বহ্নিমান্ যথা মহানসঃ"। ইহা সমস্ত মহাবাক্য এবং প্রতিজ্ঞাদি তিন অবয়ব অবান্তর বাক্য। ন্যায় মতে যেরূপ বহ্নিরূপ সাধ্য অনুমিতির বিষয়, তদ্রূপ পক্ষরূপ পর্ব্বতও অনুমিতির বিষয়, কিন্তু বেদান্তমতে কেবল বহ্নিরূপ সাধ্যই অনুমিতির বিষয় হইয়া থাকে পক্ষরূপ পর্ব্বত নহে। যেমন "পর্ব্বতোবহ্নিমান্" এই বাক্যে বহ্নিবিশিষ্ট পর্ব্বত এই প্রকার বোধ হয়। এস্থলে বহ্নি সাধ্য ও পর্ব্বত পক্ষ, কারণ অনুমিতির বিষয়কে সাধ্য বলে, অনুমিতির বিষয় বহ্নি, সুতরাং সাধ্য। যদ্যপি পর্ব্বতোবহ্নিমান্" এরূপ অনুমিতি হইলে, তাহার বিষয় পর্ব্বতও হয়, অতএব পর্ব্বতকেও সাধ্য বলা উচিত, তথাপি বেদান্তমতে "পর্ব্বতোবহ্নিমান্" এই জ্ঞান এক হইলেও পর্ব্বত অংশে ইন্দ্রিয়জন্য হয়, আর বহ্নি অংশে ধূমজ্ঞানরূপ অনুমানজন্য হয়। সুতরাং এক জ্ঞানে চাক্ষুষতা ও অনুমিতিতা দুই ধর্ম্ম হয়। চাক্ষুষতা অংশের বিষয়তা পর্ব্বতে হয় ও অনুমিতিতা অংশের বিষয়তা বহ্নিতে হয়। কথিতকারণে অনুমিতির বিষয় পর্ব্বত নহে, কেবল বহ্নি। আর বৌদ্ধেরা উদাহরণ ও উপনয় এই দুই বাক্যের সমুদায় রূপ ন্যায়দ্বারাই পরার্থানুমিতি অঙ্গীকার করে।

উক্ত অনুমানের কেবলান্বয়ী কেবলব্যতিরেকী ও অন্বয়-ব্যতিরেকীরূপ ত্রিবিধ ভেদ বর্ণনপূর্ব্বক পাক্ষিক ভেদ প্রদর্শন।

পূর্ব্বোক্ত অনুমান পুনঃ অন্য প্রকারে তিন অংশে বিভক্ত, যথা—কেবলান্বয়ী, কেবলব্যতিরেকী ও অন্বয়ব্যতিরেকী। "অসদ্বিপক্ষঃ কেবলান্বয়ী" অর্থাৎ যে অনুমানের কোনও বিপক্ষ নাই, তাহাকে কেবলান্বয়ী বলে। যেমন "ঘটঃ অভিধেয়ঃ প্রমেয়ত্বাৎ পটবৎ" অর্থাৎ ঘট অভিধেয় প্রমেয় হওয়ায়, যে যে পদার্থ প্রমেয় হয়, সে সে পদার্থ অভিধেয়ও হইয়া থাকে। যেরূপ পট প্রমেয় হওয়ায় অভিধেয়ও হয়, তদ্রূপ ঘটও প্রমেয় হওয়ায় অভিধেয় অবশ্য হইবে। এখানে ঈশ্বরের ইচ্ছারূপ পদশক্তির বিষয়ত্বের নাম অভিধেয়ত্ব, আর ঈশ্বরের

প্রমার বিষয়ত্বের নাম প্রমেয়ত্ব। অভিধেয়ত্বের তথা প্রমেয়ত্বের অত্যন্তাভাব কোন পদার্থে থাকে না, কিন্তু দ্রব্যাদি সর্ব্বপদার্থেই প্রমেয়ত্ব অভিধেয়ত্ব থাকে, অর্থাৎ বস্তুমাত্রই অভিধেয় ও প্রমেয়। যে পদার্থে সাধ্যের অভাবের নিশ্চয় থাকে তাহাকে বিপক্ষ বলে, এই বিপক্ষের লক্ষণ পূর্ব্বে কথিত হইয়াছে। সুতরাং উক্ত অনুমান বিপক্ষের অভাববিশিষ্ট হওয়ায় কেবলান্বয়ী বলিয়া উক্ত। "অসৎসপক্ষঃ কেবলব্যতিরেকী" অর্থাৎ যে অনুমানের কোন সপক্ষ নাই তাহার নাম "কেবলব্যতিরেকী। যেমন "পৃথিবী ইতরেভ্যো ভিদ্যতে গন্ধবত্ত্বাৎ, যদিতরেভ্যো ন ভিদ্যতে ন তদ্ গন্ধবৎ যথা জলং নচেয়ং তথা তস্মান্নতথা" অর্থাৎ পৃথিবী জলাদি ইতর পদার্থের ভেদবিশিষ্ট হয়, গন্ধগুণবিশিষ্ট হওয়ায়; যে যে পদার্থ জলাদি ইতর পদার্থের ভেদবিশিষ্ট নহে, সে সে পদার্থ গন্ধবিশিষ্টও নহে, যেমন জল ইতর ভেদবিশিষ্ট নহে বলিয়া গন্ধবিশিষ্টও নহে। "নচেয়ংতথা" অর্থাৎ পৃথিবী গন্ধের অভাববিশিষ্ট নহে কিন্তু গন্ধগুণবিশিষ্টই হয়। "তস্মান্নতথা" অর্থাৎ গন্ধের অভাবের অভাববিশিষ্ট হওয়ায় অর্থাৎ গন্ধবিশিষ্ট হওয়ায় ইতরভেদের অভাব-বিশিষ্ট নহে কিন্তু ইতরভেদের অভাবের অভাববিশিষ্টই হয় অর্থাৎ ইতরভেদবিশিষ্ট হয়। এই অনুমানে পৃথিবীমাত্রই পক্ষ আর ১ জল, ২ তেজ, ৩ বায়ু, ৪ আকাশ, ৫ কাল, ৬ দিক, ৭ আত্মা, ৮ মন, ৯ গুণ, ১০ কর্ম্ম, ১১ সামান্য, ১২ বিশেষ, ১৩ সমবায় এই ত্রয়োদশ পদার্থের (জলাদি অষ্টদ্রব্য ও গুণাদি পঞ্চ পদার্থের) যে ত্রয়োদশ অন্যোন্যাভাবরূপভেদ আছে সে সকল সাধ্য। এ সকল পৃথিবীতে একত্র থাকে, পৃথিবী হইতে ভিন্ন অন্য জলাদি পদার্থে থাকে না। যদ্যপি জলাদিতে তেজআদি দ্বাদশ পদার্থের দ্বাদশ ভেদ থাকে তথাপি জলাদিতে নিজের ভেদ থাকে না। এই অনুমানে পৃথিবী রূপ পক্ষ হইতে ভিন্ন অন্য কোন পদার্থ ত্রয়োদশ ভেদরূপ সাধ্যবিশিষ্ট নহে আর যেহেতু পূর্ব্বে নিশ্চিতসাধ্যবিশিষ্ট-পদার্থই সপক্ষ বলিয়া বর্ণিত হইয়াছে সেই হেতু সপক্ষের অভাববিশিষ্ট হওয়ায় উক্ত অনুমান কেবলব্যতিরেকী। "সৎসপক্ষবিপক্ষঃ অন্বয়ব্যতিরেকী" অর্থাৎ যে অনুমানে সপক্ষ ও বিপক্ষ উভয়ই বিদ্যমান, তাহা অন্বয়ব্যতিরেকী। যেমন "পর্ব্বতোবহ্নিমান্ ধূমবত্ত্বাৎ" এই প্রসিদ্ধ অনুমানে মহানস বহ্নিরূপ সাধ্যবিশিষ্ট হওয়ায় সপক্ষ আর হ্রদ বহ্নিরূপ সাধ্যের অভাববিশিষ্ট বলিয়া বিপক্ষ। সুতরাং সপক্ষ ও বিপক্ষ উভয় বিশিষ্ট হওয়ায়, উক্ত প্রসিদ্ধ অনুমান অন্বয়ব্যতিরেকী অনুমান বলিয়া কথিত হয়। এস্থলে কোন কোন গ্রন্থকার ধূমাদি লিঙ্গকেই কেবলান্বয়ী, কেবল ব্যতিরেকী ও অন্বয়ব্যতিরেকী ভেদে তিন প্রকার বলেন।

'অন্বয়মাত্রব্যাপ্তিকং লিঙ্গং কেবলান্বয়ী" অর্থাৎ যে হেতুরূপ লিঙ্গে সাধ্যের কেবল অন্বয়ব্যাপ্তি থাকে, ব্যতিরেক ব্যাপ্তি থাকে না, সে লিঙ্গটী কেবলান্বয়ী। যেমন "ঘটোভিধেয়ঃ প্রমেয়ত্বাৎ পটবৎ" এখানে প্রমেয়ত্বরূপ হেতুতে অভিধেয়ত্বরূপ সাধ্যের কেবল অন্বয়ব্যাপ্তি হয় ব্যতিরেকব্যাপ্তি নহে। সুতরাং উক্ত প্রমেয়ত্বরূপ লিঙ্গটী কেবলান্বয়ী। অন্বয়ব্যাপ্তি ও ব্যতিরেকব্যাপ্তির স্বরূপ পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। "ব্যতিরেকমাত্রব্যাপ্তিকং লিঙ্গং কেবলব্যতিরেকী" অর্থাৎ যে লিঙ্গের কেবল ব্যতিরেকব্যাপ্তি হয়, অন্বয়ব্যাপ্তি নহে, তাহাকে কেবলব্যতিরেকী বলে। যেমন "পৃথিবী ইতরেভ্যো ভিদ্যতে গন্ধবত্বাৎ" এই অনুমানে গন্ধবত্বরূপ হেতুতে ইতরভেদরূপ সাধ্যের কেবল ব্যতিরেকব্যাপ্তিই হইয়া থাকে, অন্বয়ব্যাপ্তি নহে, সুতরাং উক্ত গন্ধবত্বরূপ লিঙ্গটী কেবলব্যতিরেকী। "অন্বয়ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিলিঙ্গমন্বয়ব্যতিরেকী" অর্থাং যে লিঙ্গটী সাধ্যের অন্বয়ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হয় তথা ব্যতিরেকব্যাপ্তিবিশিষ্টও হয়, সেই লিঙ্গটী অন্বয়ব্যতিরেকী। যেমন "পর্ব্বতো-বহ্নিমান্ ধূমবত্বাৎ" ইহা প্রসিদ্ধ অনুমান, ইহাতে ধূমরূপলিঙ্গ বহ্নিরূপ সাধ্যের অন্বয়ব্যাপ্তিবিশিষ্ট ও ব্যতিরেকব্যাপ্তিবিশিষ্ট উভয় প্রকার হয়, সুতরাং ধূমরূপ লিঙ্গকে অন্বয়ব্যতিরেকী বলা যায়। এস্থলে উক্ত অন্বয়ব্যতিরেকী লিঙ্গ ১ পক্ষ-ধর্ম্মত্ব, ২ সপক্ষেসত্ত্ব, ৩ বিপক্ষাদ্ব্যাবৃত্তি, ৪ অবাধিতবিষয়ত্ব, ৫ অসৎপ্রতি-পক্ষত্ব এই পঞ্চরূপবিশিষ্ট হইয়াই আপনার সাধ্যের সিদ্ধি করে। যেমন উক্ত প্রসিদ্ধ অনুমানে ধূমরূপহেতুতে পর্ব্বতাদিরূপ পক্ষে বৃত্তিত্বরূপ পক্ষধর্ম্মত্ব আছে। তথা মহানসাদিরূপ সপক্ষে বৃত্তিত্বরূপ সপক্ষেসত্ত্ব আছে। তথা হ্রদরূপ বিপক্ষে অবৃত্তিত্বরূপ বিপক্ষাদ্ব্যাবৃত্তিত্ব আছে। তথা বাধিত নহে সাধ্যরূপ বিষয় যে হেতুর, তাহার নাম অবাধিতবিষয়ত্ব, এইরূপ সাধ্যের বৃত্তিত্বরূপ অবাধিত-বিষয়ত্ব ধূমরূপ হেতুতে আছে। আর সাধ্যের অভাবের সাধক যে দ্বিতীয় হেতু, সেটী সৎপ্রতিপক্ষ, এই সৎপ্রতিপক্ষ যে হেতুর নাই সেই হেতুকে অসৎ প্রতিপক্ষ বলে, এই অসৎপ্রতিপক্ষও ধূমরূপ হেতুতে আছে। এই রীতিতে অন্বয়ব্যতিরেকী ধূমরূপলিঙ্গ উক্ত পঞ্চরূপবিশিষ্ট হইয়াই আপনার সাধ্যের সিদ্ধি করিয়া থাকে। আর কেবলান্বয়ী লিঙ্গ ও "বিপক্ষাদ্ব্যাবৃত্তি" এই ধর্ম্ম ত্যাগ করিয়া অন্য চারিরূপবিশিষ্ট হইয়া আপনার সাধ্যের সিদ্ধি করে। যেমন পূর্ব্বোক্ত প্রমেয়ত্বরূপ হেতু, ইহার এরূপ কোনও বিপক্ষ নাই যাহাতে উহার অবৃত্তি হইতে পারে; এইরূপ কেবলব্যতিরেকী লিঙ্গও "সপক্ষেসত্ত্ব" এই ধর্ম্ম ছাড়িয়া অন্য চারিরূপবিশিষ্ট হইয়া সাধ্য সিদ্ধ করে। যেমন প্রদর্শিত গন্ধবত্ব হেতু,

ইহার এরূপ সপক্ষ নাই যাহাতে উহার বৃত্তি হইতে পারে। এস্থলে উদয়নাচার্য্যের মত এই:—সর্ব্বত্র অন্বয়ব্যাপ্তির জ্ঞানই অনুমিতির কারণ ব্যতিরেকব্যাপ্তির জ্ঞান অনুমিতির কারণ নহে। কারণ "যত্র যত্র ধূমঃ তত্র তত্র বহ্নিঃ" এই প্রকারের অন্বয়সহচার দর্শনদ্বারা তথা "যত্র যত্র বহ্ন্যভাবঃ তত্র তত্র ধূমাভাবঃ" এই প্রকার ব্যতিরেকসহচার দর্শনদ্বারা অন্বয়ব্যাপ্তিরই জ্ঞান হইয়া থাকে, ব্যতিরেকব্যাপ্তির জ্ঞান হয় না। যেখানে অন্বয়ব্যাপ্তির কেবল অন্বয়সহচারমাত্র-দ্বারা জ্ঞান হয় সেখানে অন্বয়ব্যাপ্তিবিশিষ্টহেতুটী কেবলান্বয়ী। আর যে স্থলে অন্বয়-ব্যাপ্তির কেবল ব্যতিরেকসহচারমাত্রদ্বারা জ্ঞান হয়, সেস্থলে অন্বয়ব্যাপ্তি-বিশিষ্ট হেতুটী কেবলব্যতিরেকী। আর যেস্থলে অন্বয়ব্যাপ্তির অন্বয়সহচার তথা ব্যতিরেকসহচার এই দুইয়ের দ্বারা জ্ঞান হয় সেস্থলে অন্বয়ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হেতুটী অন্বয়ব্যতিরেকী। এই প্রকারে ব্যতিরেকব্যাপ্তি বিনাই ব্যতিরেকসহচার মাত্রে হেতুরূপ লিঙ্গের, কেবলান্বয়ী, কেবলব্যতিরেকী ও অন্বয়ব্যতিরেকী এই তিন প্রকারের বিভাগ সম্ভব হওয়ায় ত্রিবিধ বিভাগ জন্য ব্যতিরেকব্যাপ্তির অঙ্গীকার নিষ্ফল।

উক্ত অনুমানের পুনরায় পূর্ব্ববৎ, শেষবৎ, সামান্যতোদৃষ্ট ভেদে ত্রিবিধ ভেদ বর্ণন ও পাক্ষিক ভেদ প্রদর্শন।

আবার কোনও কোনও গ্রন্থকার উক্ত অনুমানের পূর্ব্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট ভেদে ত্রিবিধ ভেদ অঙ্গীকার করেন। "কারণলিঙ্গকমনুমানং পূর্ব্ববৎ" অর্থাৎ কারণের নাম পূর্ব্ব, এই কারণ হয় লিঙ্গ যাহাতে এইরূপ যে অনুমান তাহার নাম পূর্ব্ববৎ, অর্থাৎ কারণ রূপ লিঙ্গহইতে কার্য্যরূপ সাধ্যের অনুমিতি হইলে তাহাকে পূর্ব্ববৎ অনুমান বলে। যেমন মেঘের উন্নতি দেখিয়া বৃষ্টির অনুমিতি হয়। এখানে বৃষ্টি কার্য্য আর মেঘের উন্নতি কারণ। এস্থলে কোনও কোনও গ্রন্থকার পূর্ব্ব শব্দে অন্বয়ব্যাপ্তি গ্রহণ করেন আর অন্বয়-ব্যাপ্তিবিশিষ্ট অনুমানকে পূর্ব্ববৎ বলেন। যেমন "ঘটো অভিধেয়ঃ প্রমেয়ত্বাৎ পটবৎ" এই পূর্ব্বোক্ত কেবলান্বয়ীঅনুমান অন্বয়ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হওয়ায় পূর্ব্ববৎ বলিয়া কথিত হয়। "কার্য্যলিঙ্গকমনুমানং শেষবৎ" অর্থাৎ কার্য্যের নাম শেষ, এই কার্য্য হয় লিঙ্গ যাহাতে তাহা শেষবৎ, অর্থাৎ কার্য্যরূপ লিঙ্গহইতে কারণরূপ সাধ্যের অনুমিতি হইলে তাহাকে শেষবৎ বলে। যেমন নদীর

জলের বৃদ্ধি দেখিয়া বৃষ্টি হইয়াছে এরূপ অনুমান হয়, এখানে বৃষ্টি কারণ এবং নদীর বৃদ্ধি কার্য্য। কোনও গ্রন্থকার প্রদর্শিত স্থলে শেষ শব্দদ্বারা ব্যতিরেকব্যাপ্তি গ্রহণ করেন, আর ব্যতিরেকব্যাপ্তিবিশিষ্ট অনুমানকে শেষবৎ কহেন। যেমন "পৃথিবী ইতরেভ্যো ভিদ্যতে গন্ধবত্ত্বাৎ" এই পূর্ব্বোক্ত কেবল-ব্যতিরেকী অনুমানকে ব্যতিরেকব্যাপ্তিবিশিষ্ট হওয়ায় শেষবৎ কহা যায়। "কার্য্যকারণভিন্নলিঙ্গকমনুমানং সামান্যতো দৃষ্টং" অর্থাৎ যে অনুমানে কার্য্যরূপ লিঙ্গ তথা কারণরূপ লিঙ্গ উভয়ই নাই, কিন্তু কার্য্যকারণ হইতে ভিন্ন যাহাতে লিঙ্গ হয়, তাহাকে সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান বলে। যেমন "ইদং দ্রব্যং পৃথিবীত্বাৎ" এই অনুমানে পৃথিবীত্বরূপ হেতুদ্বারা দ্রব্যত্বরূপ সাধ্যের সিদ্ধি হইয়া থাকে। এস্থলে পৃথিবীত্ব জাতিরূপ লিঙ্গ দ্রব্যত্ব জাতিরূপ সাধ্যের কার্য্যও নহে কারণও নহে, সুতরাং এই অনুমানটী সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান। অন্য কোনও গ্রন্থকার এইরূপ বলেন :—যে অনুমান অন্বয়ব্যাপ্তি তথা ব্যতিরেকব্যাপ্তি উভয় মূলক, সেই অন্বয়ব্যতিরেকী অনুমানই সামান্যতোদৃষ্ট। যেমন "পর্ব্বতো বহ্নিমান্ ধূমবত্ত্বাৎ" এই পূর্ব্বোক্ত অন্বয়ব্যতিরেকী অনুমানই সামান্যতোদৃষ্ট বলিয়া প্রসিদ্ধ।

ন্যায় ও বেদান্ত মতের বিলক্ষণতা প্রদর্শন।

বেদান্তমতে কেবলব্যতিরেকীঅনুমানের অঙ্গীকার নাই, কেবলব্যতিরেকী অনুমানের প্রয়োজন অর্থাপত্তিরূপ ভিন্ন প্রমাণদ্বারা সিদ্ধ হয়, অর্থাৎ অর্থাপত্তি-রূপ ভিন্ন প্রমাণে কেবলব্যতিরেকীঅনুমানের অন্তর্ভাব হয়। কিন্তু এদিকে ন্যায়মতে অর্থাপত্তিরূপ ভিন্ন প্রমাণের স্বীকার নাই, ব্যতিরেকীঅনুমানে অর্থাপত্তি গতার্থ। অর্থাপত্তির বিস্তৃত বিবরণ অর্থাপত্তিরূপ ভিন্ন প্রমাণের নিরূপণে প্রদর্শিত হইবে। অর্থাপত্তিকে ভিন্ন প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিবার প্রয়োজন এই :—যাহার সপক্ষ নাই সেইটী কেবলব্যতিরেকী, আর যেখানে সাধ্যের নিশ্চয় আছে তাহা সপক্ষ, এই সকল কথা পূর্ব্বে বর্ণিত হইয়াছে। অতএব যেখানে অন্বয়ব্যাপ্তিজ্ঞানের হেতু সহচারজ্ঞান নাই, অর্থাৎ যেখানে সাধ্যের নিশ্চয় নাই কিন্তু সাধ্যাভাবে হেতুর অভাবের উদাহরণ আছে (অর্থাৎ যেখানে সাধ্যাভাবের নিশ্চয় আছে) তাহা কেবলব্যতিরেকী। ব্যাপ্তি-জ্ঞানের হেতু সহচারজ্ঞানকে উদাহরণ বলে। যেমন "পৃথিবী ইতরভেদবতী

গন্ধবত্ত্বাৎ", এ স্থানে "যত্র গন্ধবত্ত্বং তত্রেতরভেদঃ যথা জলে" এইরূপ সকল পৃথিবী পক্ষ হওয়ায় তাহাহইতে ভিন্ন জলাদিতে ইতর ভেদ ও গন্ধ থাকে না বলিয়া উহার উদাহরণ নাই। "যত্র ইতরভেদাভাবঃ তত্র গন্ধাভাবঃ" এখানে সাধ্যাভাবে হেতুর অভাবের ব্যাপ্তিজ্ঞানের সহচারজ্ঞান জলাদিতে হওয়ায় জলাদি উদাহরণ। অন্বয়ীঅনুমানে যেরূপ ব্যাপ্যব্যাপকভাব হয় তাহার বিপরীত ব্যতিরেকীতে হয়, অর্থাৎ অন্বয়ীতে হেতু ব্যাপ্য হয়, ও সাধ্য ব্যাপক হয় আর ব্যতিরেকীতে সাধ্যাভাব ব্যাপ্য হয় ও হেত্বভাব ব্যাপক হয়। এস্থলে বেদান্ত-পরিভাষা গ্রন্থকারের মতে অর্থাপত্তির রীতিতে "ইতরভেদ বিনা গন্ধবত্ত্ব সম্ভব নহে, সুতরাং গন্ধবত্ত্বের অনুপপত্তি ইতর ভেদের কল্পনা করে" এইরূপে অর্থাপত্তি-প্রমাণে কেবল ব্যতিরেকী গতার্থ হওয়ায় কেবলব্যতিরেকী স্থলে অর্থাপত্তি ভিন্ন প্রমাণ বলিয়া স্বীকৃত হয়। এবিষয়ে বিচারসাগর ও বৃত্তিপ্রভাকরের কর্ত্তা নিশ্চলদাস বলেন, বিচার দৃষ্টিতে কেবলব্যতিরেকী ও অর্থাপত্তি উভয়ই মানা উচিত। কারণ যেস্থলে এক পদার্থের জ্ঞানের অনুব্যবসায় ভিন্ন হয় সেস্থলে সে পদার্থের জ্ঞানের প্রমাণও ভিন্ন হইয়া থাকে। ব্যবসায় জ্ঞানের জনক অনুব্যবসায়ের প্রমাণ ভেদ বিনা ভেদ সম্ভব নহে। যেমন বহ্নির প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইলে "বহ্নিং সাক্ষাৎ করোমি" এইরূপ অনুব্যবসায় হয়। অনুমান জন্য জ্ঞান হইলে "বহ্নিমনুমিনোমি" এইরূপ অনুব্যবসায় হয়। যেস্থলে শব্দদ্বারা বহ্নির জ্ঞান হয়, সেস্থলে "বহ্নিমশাব্দামি" এইরূপ অনুব্যবসায় হয়। আর যখন সূর্য্যে বহ্নির সাদৃশ্য জ্ঞানরূপ উপমান প্রমাণ হইতে সূর্য্যসদৃশ বহ্নির জ্ঞান হয় তখন "সূর্য্যেণবহ্নিমুপমিনোমি" এইরূপ অনুব্যবসায় হয়। জ্ঞানের জ্ঞানকে অনুব্যবসায় বলে, আর অনুব্যবসায়ের বিষয় যে জ্ঞান হয় তাহাকে ব্যবসায় বলে। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে প্রমাণের ভেদে ব্যবসায়জ্ঞানের জনক অনুব্যবসায়ের ভেদ হইয়া থাকে। কথিত প্রকারে কদাচিৎ "গন্ধেন ইতরভেদং পৃথিব্যামনুমিনোমি" এরূপ অনুব্যবসায় হয়, আর কদাচিৎ "গন্ধানুপপত্ত্যা ইতরভেদং পৃথিব্যাং কল্পয়ামি" এরূপ অনুব্যবসায় হয়। প্রথম অনুব্যবসায়ের বিষয় ব্যবসায় অনুমানপ্রমাণ জন্য হয়, আর দ্বিতীয় অনুব্যবসায়ের বিষয় ব্যবসায় অর্থাপত্তিপ্রমাণ জন্য হয়। এইরূপে অনুব্যবসায়ের ভেদে ব্যবসায় ভেদের হেতু ব্যবসায় জ্ঞানের জনক অনুমান ও অর্থাপত্তি উভয়ই। একটী অঙ্গীকার করিয়া অপরের নিষেধ করা যুক্তি সঙ্গত নহে, আর শব্দ-শক্তিপ্রকাশিকাদি গ্রন্থেও অনুমানপ্রমাণহইতে শব্দপ্রমাণের ভেদ অনু-ব্যবসায়ের ভেদেই সিদ্ধ বলিয়া বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং প্রমাণভেদের সিদ্ধি হেতু

অনুব্যবসায়ের ভেদ প্রবল কারণ। কথিত কারণে অর্থাপত্তির ন্যায় কেবল ব্যতিরেকীও অঙ্গীকরণীয়। যেস্থলে বিষয়ের প্রকাশ এক প্রমাণদ্বারা সিদ্ধ হয়, সেস্থলে অপর প্রমাণের নিষেধ হয় না। এইরূপে নিশ্চলদাসের মতে কেবল ব্যতিরেকী অনুমানের অনঙ্গীকার যুক্তি বিগর্হিত।

যেরূপ বেদান্তমতে ব্যতিরেকী অনুমানের অঙ্গীকার নাই তদ্রূপ কেবলান্বয়ী-অনুমানও স্বীকার্য্য নহে। কারণ সর্ব্ব পদার্থের ব্রহ্মে অভাব হওয়ায় ব্যতিরেকসহচারের উদাহরণ ব্রহ্ম হয়েন বলিয়া কেবলান্বয়ী অনুমান সম্ভব নহে। যদ্যপি বৃত্তি জ্ঞানের বিষয়তারূপ জ্ঞেয়তা ব্রহ্মে হয়, তাহার অভাব ব্রহ্মে সম্ভব নহে, তথাপি জ্ঞেয়তাদি মিথ্যা, মিথ্যাও তাহার অভাব এক অধিষ্ঠানে থাকে। এইরূপে নৈয়ায়িক যাহাকে অন্বয়ব্যতিরেকী বলেন সেই অন্বয়ী নামক এক প্রকারের অনুমান হয়, ইহা বেদান্তের মত। সুতরাং প্রদর্শিত রীত্যনুসারে নৈয়ায়িকদিগের কেবলান্বয়ী, ব্যতিরেকী ও অন্বয় ব্যতিরেকী স্থলে বেদান্তমতে অন্বয়-ব্যতিরেকী অনুমান ও অর্থাপত্তি এই দুই প্রমাণই স্বীকৃত হয়।

হেত্বাভাসের নিরূপণ ও তাহার পঞ্চ প্রকার ভেদ বর্ণন।

উপরে সৎহেতু সকলের নিরূপণ শেষ হইল, এক্ষণে প্রসঙ্গাধীন অসৎ-হেতু সকলের অর্থাৎ হেত্বাভাসের নিরূপণ করা যাইতেছে। যে হেতুটী ব্যাপ্তি পক্ষ-ধর্ম্মতাদি সৎহেতুর লক্ষণ হইতে রহিত অথচ হেতুর ন্যায় প্রতীত হয় তাহাকে হেত্বাভাস বলে, এই হেত্বাভাস হইতে সাধ্যের সিদ্ধি হয় না। "অনুমিতি-তৎকরণান্যতরপ্রতিবন্ধকযথার্থজ্ঞানবিষয়ঃ হেত্বাভাসঃ" অর্থাৎ অনুমিতির বা অনুমিতির করণরূপ ব্যাপ্তিজ্ঞানের তথা পরামর্শের প্রতিবন্ধকরূপ যে যথার্থ জ্ঞান, সেই জ্ঞানের যে বিষয় তাহার নাম হেত্বাভাস। এই লক্ষণের মর্ম্ম অগ্রে হেত্বাভাসের উদাহরণে স্পষ্ট হইবে। উক্ত লক্ষণে লক্ষিত হেত্বাভাস ১—সব্যভিচার, ২—বিরুদ্ধ, ৩—সৎপ্রতিপক্ষ ৪—অসিদ্ধ ও ৫—বাধিত ভেদে পাঁচ প্রকার। প্রথম সব্যভিচারনামা হেত্বাভাসকে প্রাচীন নৈয়ায়িক অনৈকান্তিক বলেন।

সব্যভিচার হেত্বাভাসের ভেদ ও স্বরূপ বর্ণন।

উক্ত সব্যভিচার হেত্বাভাস সাধারণ, অসাধারণ ও অনুপসংহারী ভেদে ত্রিবিধ। "সাধ্যাভাববদ্বৃত্তির্হেতুঃ সাধারণঃ" অর্থাৎ যে হেতু আপন সাধ্যের অভাব-

বিশিষ্ট অধিকরণে থাকে, তাহাকে "সাধারণ" বলে। যেমন "পর্ব্বতঃ বহ্নিমান্ প্রমেয়ত্বাৎ মহানসবৎ" অর্থাৎ এই পর্ব্বত বহ্নিবিশিষ্ট, প্রমেয়রূপ হওয়ায়, যে যে প্রমেয় হয়, সে সে বহ্নিবিশিষ্টই হয়, যেমন মহানস প্রমেয়ত্ব ধর্ম্মবান্ হওয়ায় বহ্নিমান্ই হয়, তদ্রূপ প্রমেয়ত্বধর্ম্মবিশিষ্ট হওয়ায় পর্ব্বতও বহ্নিবিশিষ্ট হইবে"। এই অনুমানে উক্ত প্রমেয়ত্বরূপ হেতু আপন বহ্নিরূপ সাধ্যের অভাববিশিষ্ট হ্রদ বিষয়েও থাকে, সুতরাং এই প্রমেয়ত্ব হেতুটী সাধারণ অনৈকান্তিক। এস্থলে উক্ত অনুমানে "পর্ব্বতো বহ্নিমান্" এই অনুমিতির করণরূপ "বহ্নিব্যাপ্য-প্রমেয়ত্বং" এই প্রকারের ব্যাপ্তিজ্ঞান হয়। এই ব্যাপ্তি জ্ঞানের প্রতিবন্ধকতা "বহ্ন্যভাববদ্বৃত্তি প্রমেয়ত্বং" এই জ্ঞান হয় আর এই জ্ঞান যথার্থ ও বটে, এইরূপে ব্যাপ্তিজ্ঞানের প্রতিবন্ধকীভূত যথার্থ জ্ঞানের বিষয়তা প্রমেয়ত্বহেতুতে হওয়ায় হেত্বাভাসের লক্ষণ উক্ত প্রমেয়ত্বহেতুতে সম্ভব হয়। এই প্রকারে অগ্রে বক্ষ্যমাণ অসৎহেতু বিষয়েও উক্ত হেত্বাভাসের লক্ষণের সমন্বয় যথাযোগ্য জানিবে। "সর্ব্বসপক্ষবিপক্ষব্যাবৃত্তোহেতুঃ অসাধারণঃ" অর্থাৎ নিশ্চিত সাধ্য-বিশিষ্ট যতগুলি সপক্ষ তথা নিশ্চিত সাধ্যাভাববিশিষ্ট যত গুলি বিপক্ষ, এই সকলে যে হেতুর অবৃত্তি হয়, তাহাকে অসাধারণ বলে। যেমন "শব্দঃ নিত্যঃ শব্দত্বাৎ" অর্থাৎ "শব্দ নিত্য শব্দত্বধর্ম্মবিশিষ্ট হওয়ায়" এই অনুমানে নিত্যত্বরূপ সাধ্যবিশিষ্ট আকাশাদি সপক্ষ, আর নিত্যত্বরূপসাধ্যের অভাববিশিষ্ট ঘটাদি বিপক্ষ, এই সপক্ষে বিপক্ষে শব্দত্ব হেতু থাকে না, কিন্তু শব্দরূপ পক্ষেই থাকে, অতএব উক্ত শব্দত্ব হেতুটী অসাধারণ। এখানে উক্ত শব্দত্ব হেতু বিষয়ে সাধ্যবৎ অবৃত্তির নিশ্চয় থাকায় সাধ্যবৎ বৃত্তিত্বরূপ ব্যাপ্তি জ্ঞান সম্ভব নহে, সুতরাং অসাধারণ হেতুর জ্ঞান ব্যাপ্তিজ্ঞানের প্রতিবন্ধক। অন্বয়ব্যতিরেকদৃষ্টান্ত-রহিতো হেতুঃ অনুপসংহারী" অর্থাৎ যে হেতু অন্বয় দৃষ্টান্তহইতে রহিত, তথা ব্যতিরেক দৃষ্টান্তহইতেও রহিত সেই হেতুর নাম অনুপসংহারী। যেমন "সর্ব্বং অনিত্যং প্রমেয়ত্বাৎ" অর্থাৎ "সর্ব্ব পদার্থ অনিত্য হইবার যোগ্য প্রমেয়ত্ব ধর্ম্মবিশিষ্ট হওয়ায়" এই অনুমানে বস্তুমাত্রই পক্ষরূপ হওয়ায়, পক্ষ হইতে ভিন্ন কোন অন্বয় দৃষ্টান্ত বা ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত নাই সুতরাং উক্ত প্রমেয়ত্বরূপ হেতুকে অনুপসংহারী বলা যায়। আর এই অনুপসংহারী হেতুর জ্ঞানও ব্যাপ্তিবিষয়ক সংশয় উৎপত্তি দ্বারা ব্যাপ্তির জ্ঞানের প্রতিবন্ধক হয়। উল্লিখিত লক্ষণোক্ত দৃষ্টান্তের লক্ষণ এই : "বাদিপ্রতিবাদিনোঃ সাধ্যসাধনোভয়প্রকারকতদভাবদ্বয়প্রকারকান্যতর-নিশ্চয়বিষয়ঃ দৃষ্টান্তঃ" অর্থাৎ বাদী প্রতিবাদী উভয়ের যে সাধ্যসাধন উভয়

প্রকারক নিশ্চয় অথবা সাধ্যাভাব সাধনাভাব উভয় প্রকারক নিশ্চয়, এই নিশ্চয়ের বিষয় যে পদার্থ, তাহা দৃষ্টান্ত নামে কথিত হয়। যেমন বাদী প্রতিবাদী উভয়ের মহানস বিষয়ে "মহানসো বহ্নিমান্ ধূমবাংশ্চ" এই প্রকারের বহ্নিরূপ সাধ্য-প্রকারক তথা ধূমরূপ সাধনপ্রকারক, তথা হ্রদ বিষয়ে "হ্রদঃ বহ্ন্যভাববান্ ধূমাভাববাংশ্চ" এই প্রকারের বহ্নিরূপ সাধ্যাভাবপ্রকারক তথা ধূমরূপ সাধনা-ভাবপ্রকারক নিশ্চয় হইয়া থাকে। এখানে প্রথম নিশ্চয়ের বিষয় মহানস আর দ্বিতীয় নিশ্চয়ের বিষয় হ্রদ সুতরাং মহানস ও হ্রদ দৃষ্টান্ত বলিয়া উক্ত। উক্ত দৃষ্টান্তও সাধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত ও বৈধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত ভেদে দুই প্রকার। যে দৃষ্টান্ত নিশ্চিত সাধ্যবিশিষ্ট তথা নিশ্চিত সাধনবিশিষ্ট তাহাকে সাধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত বলে, যেমন প্রসিদ্ধ অনুমানে মহানস সাধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত। আর যে দৃষ্টান্ত নিশ্চিত-সাধ্যাভাববিশিষ্ট তথা নিশ্চিতসাধনাভাববিশিষ্ট তাহার নাম বৈধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত, যেমন প্রসিদ্ধ অনুমানে হ্রদ বৈধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত। সাধর্ম্ম্যদৃষ্টান্তের নাম অন্বয়দৃষ্টান্ত ও বৈধর্ম্ম্যদৃষ্টান্তের নাম ব্যতিরেকদৃষ্টান্ত।

বিরুদ্ধনামা হেত্বাভাসের লক্ষণ।

এক্ষণে দ্বিতীয় বিরুদ্ধনামা হেত্বাভাসের নিরূপণ করা যাইতেছে, "সাধ্যাভাব-ব্যাপ্তো হেতুঃ বিরুদ্ধঃ" অর্থাৎ যে হেতু আপন সাধ্যের ব্যাপ্তিবিশিষ্ট নহে কিন্তু আপন সাধ্যাভাবের ব্যাপ্তিবিশিষ্ট, সে হেতুকে বিরুদ্ধ বলে। যেমন "শব্দঃ নিত্যঃ কৃতকত্বাৎ" অর্থাৎ "শব্দ নিত্য হইবার যোগ্য, কার্য্যত্বরূপ কৃতকত্ববিশিষ্ট হওয়ায়" এই অনুমানে কৃতকত্বরূপ হেতু নিত্যত্বরূপ সাধ্যের অভাববিশিষ্ট ঘটাদিতে বৃত্তিমান্ হওয়ায় নিত্যত্বরূপ সাধ্যের ব্যাপ্তিবিশিষ্ট নহে। কিন্তু "যত্র যত্র কৃতকত্বং তত্র তত্র অনিত্যত্বং" এই রীতিতে কৃতকত্বহেতু নিত্যত্ব রূপ সাধ্যের অভাবরূপ অনিত্যত্বের ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হওয়ায় উহাকে বিরুদ্ধ বলা যায়। এই বিরুদ্ধ হেতুর জ্ঞান সাক্ষাৎ অনুমিতির প্রতিবন্ধক হইয়া থাকে।

সৎপ্রতিপক্ষহেত্বাভাসের লক্ষণ।

তৃতীয় সৎপ্রতিপক্ষ হেত্বাভাসের লক্ষণ এই :—সাধ্যাভাবসাধকং হেত্বন্তরং যস্য সঃ সৎপ্রতিপক্ষঃ" অর্থাৎ যে হেতুর সাধ্যের অভাবের সাধক অন্য হেতু বিদ্যমান সে হেতুর নাম সৎপ্রতিপক্ষ। এই সৎপ্রতিপক্ষের নামান্তর প্রকরণসম। যেমন

"শব্দঃ নিত্যঃ শ্রাবণত্বাৎ শব্দত্ববৎ" অর্থাৎ "শব্দ নিত্য হইবার যোগ্য, শ্রাবণত্ব-বিশিষ্ট হওয়ায়, অর্থাৎ শ্রোত্র ইন্দ্রিয় জন্য শ্রাবণ প্রত্যক্ষের বিষয় হওয়ায়, যে যে শ্রাবণ প্রত্যক্ষের বিষয় হয়, সে সে নিত্যই হয়, যেমন শব্দও শব্দবৃত্তিশব্দত্ব জাতি শ্রবণ প্রত্যক্ষের বিষয় হওয়ায় নিত্য হয় তেমনই শব্দও শ্রাবণ প্রত্যক্ষের বিষয় হওয়ায় নিত্য হইবে" এই অনুমানদ্বারা মীমাংসক শব্দের নিত্যত্ব সিদ্ধ করেন। আর নৈয়ায়িক "শব্দঃ অনিত্যঃ কার্য্যত্বাৎ ঘটবৎ" অর্থাৎ "শব্দ অনিত্য হইবার যোগ্য, কার্য্যরূপ হওয়ায়, যে যে পদার্থ কার্য্যরূপ হয়, সে সে পদার্থ অনিত্যই হয়, যেমন ঘট কার্য্যরূপ হওয়ায় অনিত্য হয় তেমনইকার্য্যরূপ হওয়ায় শব্দও অনিত্য হইবে" এই অনুমানদ্বারা শব্দে অনিত্যত্ব সিদ্ধ করেন। এখানে মীমাংসকের শ্রাবণত্বরূপ হেতুর যে শব্দনিষ্ঠ নিত্যত্বরূপ সাধ্য, সেই নিত্যত্ব সাধ্যের অনিত্যত্বরূপ অভাবের সাধক নৈয়ায়িকদিগের কার্য্যত্বরূপ হেতু বিদ্যমান থাকায় মীমাংসক-গণের শ্রাবণত্ব হেতু সৎপ্রতিপক্ষদোষ দুষ্ট। এই সৎপ্রতিপক্ষ—হেতুর জ্ঞান সাক্ষাৎ অনুমিতির প্রতিবন্ধক হইয়া থাকে।

অসিদ্ধ হেত্বাভাসের লক্ষণ ও তাহার ভেদ বর্ণন।

এক্ষণে চতুর্থ অসিদ্ধনামা হেত্বাভাসের নিরূপণ করা যাইতেছে, এই অসিদ্ধ হেত্বাভাস (ক)—আশ্রয়াসিদ্ধ, (খ)—স্বরূপাসিদ্ধ, (গ)—ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ, ভেদে তিন অংশে বিভক্ত। (ক)—"পক্ষতাবচ্ছেদকাভাববানহেতুঃ আশ্রয়াসিদ্ধঃ" অর্থাৎ যে হেতুর পক্ষতাবচ্ছেদক ধর্ম্মের অভাব হয় তাহাকে আশ্রয়াসিদ্ধ বলে। যেমন "গগনারবিন্দং সুরভি অরবিন্দত্বাৎ সরোজারবিন্দবৎ" অর্থাৎ আকাশের অরবিন্দ (কমল) সুগন্ধ বিশিষ্ট হয়, অরবিন্দ হওয়ায়, যে যে অরবিন্দ হয় সে সে সুরভি অর্থাৎ সুগন্ধবিশিষ্ট হয়, যেমন পুকুরে উৎপন্ন অরবিন্দ, অরবিন্দরূপ হওয়ায় সুরভি হইয়া থাকে, সেইরূপ আকাশের অরবিন্দ, অরবিন্দরূপ হওয়ায় সুরভি হইবে।" এই অনুমানে অরবিন্দত্বরূপ হেতুর পক্ষভূত যে গগনারবিন্দ, তাহাতে গগনীয়ত্বরূপ পক্ষতাবচ্ছেদক ধর্ম্ম নাই, সুতরাং অরবিন্দত্বহেতু আশ্রয়াসিদ্ধ নামের বাচ্য। এখানে অরবিন্দ বিষয়ে গগনীয়ত্বের অভাব নিশ্চয় হওয়ায় গগনীয়ত্ববিশিষ্ট অরবিন্দে সুরভি গন্ধের অনুমিতি হয় না। সুতরাং এই আশ্রয়াসিদ্ধ হেতুর জ্ঞান সাক্ষাৎ অনুমিতির প্রতিবন্ধক হয়। (খ) "পক্ষা-বৃত্তির্হেতুঃ স্বরূপাসিদ্ধঃ" অর্থাৎ যে হেতু আপনার পক্ষে থাকেনা, তাহার নাম

স্বরূপাসিদ্ধ। যেমন "শব্দঃ গুণঃ চাক্ষুষত্বাৎ রূপবৎ" অর্থাৎ শব্দ গুণ হইবার যোগ্য, চাক্ষুষ হওয়ায়, রূপগুণের ন্যায়" এই অনুমানে চাক্ষুষত্বরূপ হেতু শব্দরূপ পক্ষে থাকে না। কারণ শব্দ, চক্ষু ইন্দ্রিয় জন্য চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না, কিন্তু শ্রোত্র ইন্দ্রিয় জন্য শ্রাবণ প্রত্যক্ষেরই বিষয় হয়। সুতরাং চাক্ষুষত্বরূপ হেতুর, শব্দরূপ পক্ষে অবৃত্তি হওয়ায় উহাকে স্বরূপাসিদ্ধ বলা যায়। এই স্বরূপাসিদ্ধ-হেতুর জ্ঞান পরামর্শের প্রতিবন্ধক হয়। উক্ত স্বরূপাসিদ্ধহেতু শুদ্ধাসিদ্ধ, ভাগাসিদ্ধ, বিশেষণাসিদ্ধ, বিশেষ্যাসিদ্ধ ভেদে চারি প্রকার। যে হেতু আপনার স্বপক্ষে স্বরূপেই থাকেনা সেটী শুদ্ধাসিদ্ধ। যেমন পূর্ব্ব প্রদর্শিত চাক্ষুষত্ব হেতু শব্দ মাত্রেই স্বস্বরূপেই থাকে না, সুতরাং উহাকে শুদ্ধাসিদ্ধ বলে। যে হেতু আপনার পক্ষের একাংশে থাকে আর একাংশে থাকেনা তাহার নাম ভাগাসিদ্ধ। যেমন "পৃথিব্যাদয়শ্চত্বারঃ পরমাণবঃ নিত্যাঃ গন্ধবত্ত্বাৎ" অর্থাৎ "পৃথিবী, জল তেজ, বায়ু, এই চারিভূতের পরমাণু নিত্য, গন্ধগুণবিশিষ্ট হওয়ায়," এই অনুমানে কেবল পার্থিবপরমাণুতেই গন্ধবত্ত্ব থাকে। সুতরাং সর্ব্ব পরমাণুরূপ পক্ষের জলাদিপরমাণুরূপ একাংশে অবৃত্তি হওয়ায় গন্ধবত্ত্বহেতু ভাগাসিদ্ধ বলিয়া প্রসিদ্ধ। আর যে হেতুর বিশেষণ পক্ষে অবৃত্তিমান্ হয়, তাহাকে বিশেষণাসিদ্ধ বলে। যেমন "বায়ুঃ প্রত্যক্ষঃ রূপবত্ত্বে সতি স্পর্শবত্ত্বাৎ ঘটবৎ" অর্থাৎ "বায়ু প্রত্যক্ষ হইবার যোগ্য রূপগুণবিশিষ্ট হইয়া স্পর্শগুণবিশিষ্ট হওয়ায়, ঘটের ন্যায়" এই অনুমানে রূপবত্ত্ববিশিষ্টস্পর্শবত্ত্ব হেতু। এস্থলে বায়ুরূপ পক্ষে যদ্যপি স্পর্শবত্ত্বরূপ বিশেষ্য থাকে, তথাপি রূপবত্ত্ব বিশেষণ থাকে না, আর যেখানে বিশেষণের অভাব হয়, সেখানে বিশেষণবিশিষ্টেরও অভাব হয়। সুতরাং রূপবত্ত্ববিশিষ্টস্পর্শবত্ত্বহেতু বিশেষণাসিদ্ধ বলিয়া কথিত হয়। আর যে হেতুর বিশেষ্যভাগ পক্ষে অবৃত্তিমান্ হয় তাহাকে বিশেষ্যাসিদ্ধ কহা যায়। যেমন পূর্ব্বোক্ত অনুমানেই "স্পর্শবত্ত্বে সতি রূপবত্ত্বাৎ" এই প্রকারে স্পর্শবত্ত্ববিশিষ্টরূপবত্ত্বকে হেতু বলাতে বায়ুরূপ পক্ষে রূপবত্ত্বাবিশেষ্যের অভাব হওয়ায় বিশিষ্ট হেতুরও অভাব হয় বলিয়া স্পর্শবত্ত্ববিশিষ্টরূপবত্ত্বহেতু বিশেষ্যাসিদ্ধ নামে উক্ত। (গ) ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধের লক্ষণ এই:—"সোপাধিকোহেতুঃ ব্যাপ্যত্বা-সিদ্ধঃ" অর্থাৎ যে হেতুতে উপাধি থাকে, তাহাকে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ বলে। যেমন "পর্ব্বতো ধূমবান বহ্নিমত্ত্বাৎ মহানসবৎ" অর্থাৎ "এই পর্ব্বত ধূমবিশিষ্ট, বহ্নিবিশিষ্ট হওয়ায়, মহানসের ন্যায়" এই অনুমানে বহ্নিমত্ত্বরূপ হেতুকে, আর্দ্রেন্ধন (ভিজাকাঠ সংযোগরূপউপাধিবিশিষ্ট হওয়ায় ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ কহা যায়। এস্থলে আর্দ্রেন্ধনের

যে সংযোগ সম্বন্ধ, তাহাই বহ্নিমত্ত্বহেতুর উপাধি। উক্ত উপাধির লক্ষণ এই—"সাধ্যব্যাপকত্বে সতি সাধনাব্যাপকঃ উপাধিঃ" অর্থাৎ যেটী সাধ্যের ব্যাপক হইয়া হেতুরূপসাধনের অব্যাপক হয় তাহার নাম উপাধি। যেমন উক্ত অনুমানে আর্দ্রেন্ধনসংযোগ ধূমরূপ সাধ্যের ব্যাপক হয়, তথা বহ্নিরূপ সাধনের (হেতুর) অব্যাপক হয়, সুতরাং আর্দ্রেন্ধন-সংযোগ উপাধি। এস্থলে যেখানে যেখানে ধূম আছে, সেখানে সেখানে আর্দ্রেন্ধন-সংযোগ অবশ্য আছে, আর্দ্রেন্ধন-সংযোগ বিনা ধূম থাকে না, এই প্রকারে আর্দ্রেন্ধন-সংযোগের ধূমরূপসাধ্যে ব্যাপকতা হয়। আর যেখানে যেখানে বহ্নিরূপ সাধন আছে, সেখানে সেখানে আর্দ্রেন্ধন-সংযোগ নিয়ম পূর্ব্বক হয় না, কেননা অয়োগোলকে বহ্নিরূপ সাধনের বিদ্যমানতা সত্ত্বেও আর্দ্রেন্ধন-সংযোগ নাই, এইরূপে আর্দ্রেন্ধন সংযোগের বহ্নিরূপ সাধনে অব্যাপকতা হয়, অতএব আর্দ্রেন্ধন-সংযোগ উপাধি। এই আর্দ্রেন্ধন-সংযোগরূপউপাধিবিশিষ্ট হওয়ায় উক্ত বহ্নিমত্ত্বরূপহেতু ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ শব্দে কথিত। উক্ত লক্ষণে লক্ষিত উপাধি (ক) কেবলসাধ্যব্যাপক, (খ) পক্ষ-ধর্ম্মাবচ্ছিন্নসাধ্যব্যাপক, (গ) সাধনাবচ্ছিন্নসাধ্যব্যাপক আর (ঘ) উদাসীন-ধর্ম্মাবচ্ছিন্নসাধ্যব্যাপক, ভেদে চতুর্ব্বিধ। (ক) এস্থলে "পর্ব্বতোধূমবান্ বহ্নি-মত্ত্বাৎ", এই উক্ত অনুমানে যে পূর্ব্বে আর্দ্রেন্ধন সংযোগকে উপাধি বলা হইয়াছে, সেই উপাধিটী "কেবলসাধ্যব্যাপকউপাধি"। এইরূপ "ক্রত্বন্তর্বর্ত্তিনী হিংসা অধর্ম্ম সাধনং হিংসাত্বাৎ ক্রতুবাহ্যহিংসাবৎ" অর্থাৎ "যজ্ঞের অন্তর্বর্ত্তী যে পশু-হিংসা, তাহা অধর্ম্মের সাধন, হিংসারূপ হওয়ায়, যে যে হিংসা হয়, সে সে অধর্ম্মেরই সাধন হয়। যেমন যজ্ঞের বাহ্য-হিংসা, হিংসারূপ হওয়ায় অধর্ম্মেরই সাধন হয়, তদ্রূপ যজ্ঞের অন্তর্বর্ত্তী হিংসাও হিংসারূপ হওয়ায় অধর্ম্মেরই সাধন হইবে," এই সাংখ্যের অনুমানে নিষিদ্ধত্ব উপাধি। এখানে যে যে স্থলে অধর্ম্মের সাধনত্ব আছে, সে সে স্থলে শাস্ত্র-নিষিদ্ধত্ব অবশ্য আছে, যেমন যজ্ঞহইতে বাহ্যহিংসাতে অধর্ম্মের সাধনত্ব বশতঃ নিষিদ্ধত্বও আছে। এই রীতিতে নিষিদ্ধত্বরূপ উপাধির অধর্ম্মসাধনত্বরূপ সাধ্যে ব্যাপকতা হয়। আর যেখানে যেখানে হিংসাত্ব আছে, সেখানে সেখানে নিষিদ্ধত্ব নিয়মপূর্ব্বক থাকে না, যেমন যজ্ঞ-সম্বন্ধিহিংসাতে হিংসাত্বরূপসাধন বিদ্যমান হইলেও নিষিদ্ধত্ব থাকে না, কিন্তু তাহাতে "পশু-নাযজেত" ইত্যাদি শ্রুতিস্মৃতি-বিহিতত্বই থাকে। আর "ন হিংস্যাৎ সর্ব্ব-ভূতানি" এই শ্রুতি যজ্ঞ-সম্বন্ধিহিংসাহইতে ভিন্ন সর্ব্বভূতের হিংসার নিষেধক হয়। এই রীতিতে নিষিদ্ধত্বউপাধির হিংসাত্বরূপ সাধনে অব্যাপকতা হয় আর

এই নিষিদ্ধত্ব উপাধিকে কেবলসাধ্যাব্যাপক উপাধি বলে। (খ) আর যে উপাধি কেবল সাধ্যেরব্যাপক নহে, কিন্তু পক্ষবৃত্তিধর্ম্মাবচ্ছিন্ন যে সাধ্য তাহারই ব্যাপক, সেই উপাধিকে "পক্ষধর্ম্মাবচ্ছিন্ন সাধ্য-ব্যাপক উপাধি" বলে। যেমন "বায়ুঃ প্রত্যক্ষঃ প্রত্যক্ষস্পর্শাশ্রয়ত্বাৎ ঘটবৎ" অর্থাৎ "বায়ু প্রত্যক্ষ, প্রত্যক্ষস্পর্শের আশ্রয় হওয়ায়, যে যে দ্রব্য প্রত্যক্ষস্পর্শের আশ্রয় হয়, সে সে দ্রব্য প্রত্যক্ষই হয়, যেমন ঘটরূপ দ্রব্য" এই অনুমানে উদ্ভূতরূপবত্ত্ব উপাধি। এস্থলে যেখানে যেখানে প্রত্যক্ষত্ব আছে সেখানে সেখানে উদ্ভূতরূপবত্ত্ব আছে, এই প্রকারে উদ্ভূতরূপবত্ত্ব উপাধির কেবল প্রত্যক্ষত্বরূপ সাধ্যের ব্যাপকতা সম্ভব নহে। কেননা রূপাদিতে প্রত্যক্ষত্বরূপ সাধ্যের বিদ্যমানতা সত্ত্বেও, উদ্ভূতরূপবত্ত্ব উপাধি থাকে না, কিন্তু বায়ুরূপ পক্ষে বৃত্তিমান্ যে বহির্দ্রব্যত্বরূপধর্ম্ম, সেই বহির্দ্রব্যত্বরূপপক্ষধর্ম্মে অবচ্ছিন্ন যে প্রত্যক্ষত্বরূপ সাধ্য, তাহারই উদ্ভূতরূপবত্ত্ব উপাধি ব্যাপক হয়। এখানে যে যে স্থলে বহির্দ্রব্যত্বাবচ্ছিন্নপ্রত্যক্ষত্ব থাকে, সে সে স্থলে উদ্ভূতরূপবত্ত্ব অবশ্যই থাকে, যেমন ঘটাদি বহির্দ্রব্যত্বাবচ্ছিন্ন-প্রত্যক্ষত্ববিশিষ্ট হওয়ায় উদ্ভূতরূপবিশিষ্টও হয়। এই প্রকারে উদ্ভূতরূপবত্ত্ব উপাধির বহির্দ্রব্যত্বাবচ্ছিন্নপ্রত্যক্ষত্বরূপ সাধ্যের ব্যাপকতা হয়। আর যেখানে যেখানে প্রত্যক্ষস্পর্শের আশ্রয়ত্ব থাকে, সেখানে সেখানে উদ্ভূতরূপবত্ত্ব নিয়ম পূর্ব্বক থাকে না; যেমন বায়ুতে প্রত্যক্ষ-স্পর্শাশ্রয়ত্বের বিদ্যমানতা স্থলেও উদ্ভূতরূপবত্ত্ব থাকে না। এইরূপে উদ্ভূতরূপবত্ত্ব উপাধির প্রত্যক্ষস্পর্শাশ্রয়ত্বরূপ-সাধনে অব্যাপকতা হওয়ায় উক্ত অনুমানে উদ্ভূতরূপবত্ত্বকে পক্ষধর্ম্মাবচ্ছিন্ন-সাধ্যব্যাপক উপাধি বলা যায়। (গ) আর যে উপাধি হেতুরূপসাধনাবচ্ছিন্ন-সাধ্যের ব্যাপক হয় তাহার নাম "সাধনাবচ্ছিন্ন সাধ্যব্যাপক"। যেমন "ধ্বংসঃ বিনাশী জন্যত্বাৎ ঘটবৎ" অর্থাৎ "ধ্বংস বিনাশবান্ হয়, জন্য হওয়ায়, ঘটের ন্যায়" এই অনুমানে ভাবত্ব উপাধি। এখানে, যথা যথা বিনাশিত্ব হয়, তথা তথা ভাবত্ব হয়, এই প্রকারে ভাবত্ব উপাধির কেবল বিনাশিত্বসাধ্যে ব্যাপকতা সম্ভব নহে। কেননা প্রাগভাবে বিনাশিত্ব বিদ্যমান থাকিলেও ভাবত্ব নাই, কিন্তু জন্যত্বরূপ সাধনে অবচ্ছিন্ন যে বিনাশিত্ব সেই বিনাশিত্বসাধ্যেরই ভাবত্ব ব্যাপকত্ব হয়। এস্থলে যথা যথা জন্যত্ববিশিষ্টবিনাশিত্ব থাকে, তথা তথা ভাবত্ব অবশ্যই থাকে, যেমন ঘটাদি জন্যত্ববিশিষ্টবিনাশিত্ববিশিষ্ট হওয়ায় ভাবত্ব-বিশিষ্ট হয়। এই প্রকারে ভাবত্বরূপউপাধির জন্যত্বরূপসাধনাবচ্ছিন্ন-বিনাশিত্ব-রূপ সাধ্যে ব্যাপকতা হয় আর যেখানে যেখানে জন্যত্ব থাকে সেখানে সেখানে

ভাবত্ব নিয়ম পূর্ব্বক থাকে না, কারণ প্রধ্বংসাভাবে জন্যত্ব বিদ্যমান থাকিলেও ভাবত্ব থাকে না। এই প্রকারে ভাবত্ব উপাধির জন্যত্ব রূপ সাধনে অব্যাপকত্ব হয়। সুতরাং উক্ত অনুমানে ভাবত্বরূপ উপাধিকে "সাধনাবচ্ছিন্নসাধ্যব্যাপক" বলে। আর (ঘ) যে উপাধি কোনও উদাসীন ধর্ম্মে অবচ্ছিন্ন সাধ্যের ব্যাপক হয়, সে উপাধি "উদাসীনধর্ম্মাবচ্ছিন্নসাধ্যব্যাপক" বলিয়া কথিত হয়। যেমন "প্রাগভাবঃ বিনাশী প্রমেয়ত্বাৎ ঘটবৎ" অর্থাৎ "প্রাগভাব বিনাশী, প্রমেয় হওয়ায় ঘটের ন্যায়" এই অনুমানেও ভাবত্ব উপাধি। এস্থলেও যেখানে যেখানে বিনাশিত্ব থাকে, সেখানে সেখানে যে ভাবত্ব থাকিবেক এই প্রকার ভাবত্ব উপাধির কেবল বিনাশিত্বরূপসাধ্যে ব্যাপকত্ব সম্ভব নহে। কারণ প্রাগভাবে বিনাশিত্ব বিদ্যমান থাকিলেও ভাবত্ব থাকে না, কিন্তু জন্যত্বধর্ম্মাবচ্ছিন্নবিনাশিত্বরূপ সাধ্যেরই ভাবত্ব ব্যাপক হয়। কেননা যেখানে যেখানে জন্যত্ববিশিষ্ট বিনাশিত্ব থাকে সেখানে সেখানে ভাবত্ব ধর্ম্ম অবশ্যই থাকে। যেমন ঘটাদি জন্যত্ববিশিষ্ট-বিনাশিত্ববিশিষ্ট হওয়ায় ভাবত্বধর্ম্মবিশিষ্ট হয়। এই প্রকারে ভাবত্ব উপাধির জন্যত্ব-ধর্ম্মাবচ্ছিন্নবিনাশিত্বরূপ সাধ্যে ব্যাপকতা হয়। আর যেখানে যেখানে প্রমেয়ত্ব থাকে, সেখানে সেখানে ভাবত্ব নিয়মপূর্ব্বক থাকে না। কেননা প্রাগভাবে প্রমেয়ত্বধর্ম্ম বিদ্যমান হইলেও ভাবত্বধর্ম্ম থাকে না। এই প্রকারে ভাবত্ব উপাধির প্রমেয়ত্বরূপ সাধনে অব্যাপকতা হয়। আর উক্ত অনুমানে জন্যত্বধর্ম্ম প্রাগভাবরূপ পক্ষের ধর্ম্মও নহে, তথা সাধনরূপও নহে, কিন্তু উদাসীন ধর্ম্ম হয়। সুতরাং উক্ত অনুমানে ভাবত্বউপাধিকে "উদাসীন ধর্ম্মাবচ্ছিন্ন সাধ্য ব্যাপক" বলে। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে উক্ত চতুর্ব্বিধ উপাধি মধ্যে কোনও উপাধিবিশিষ্ট হেতু হইলে তাহাকে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ কহা যায়। এই ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ হেতুর জ্ঞান ব্যাপ্তি জ্ঞানের প্রতিবন্ধক হয়।

বাধিত হেত্বাভাসের নিরূপণ

এক্ষণে পঞ্চম বাধিত হেত্বাভাসের নিরূপণ করা যাইতেছে "যস্য হেতোঃ সাধ্যাভাবঃ প্রমান্তরেণ নিশ্চিতঃ স বাধিতঃ" অর্থাৎ যে হেতুর সাধ্যের অভাব প্রত্যক্ষাদি প্রমাণদ্বারা নিশ্চিত তাহাকে বাধিত বলে। যেমন "বহ্নিঃ অনুষ্ণঃ দ্রব্যত্বাৎ জলবৎ" অর্থাৎ বহ্নি উষ্ণতারহিত, দ্রব্যরূপ হওয়ায়, জলের ন্যায়" এই অনুমানে দ্রব্যত্বরূপ হেতুর যে অনুষ্ণত্ব সাধ্য তাহার অভাব উষ্ণত্ব হয়। এই উষ্ণত্ব বহ্নিরূপ পক্ষে ত্বক্ ইন্দ্রিয় রূপ প্রত্যক্ষ-প্রমাণদ্বারা নিশ্চিত, সুতরাং

উক্ত দ্রব্যত্ব হেতু বাধিত। এই বাধিত হেতুর জ্ঞান সাক্ষাৎ অনুমিতির প্রতিবন্ধক হয়। কিম্বা, অতিব্যাপ্ত্যাদিদোষদুষ্টলক্ষণকেও হেত্বাভাস বলে। যথা—অতিব্যাপ্তিদোষদুষ্টলক্ষণের ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ-হেত্বাভাসে, তথা অব্যাপ্তিদোষদুষ্টলক্ষণের ভাগাসিদ্ধহেত্বাভাসে, আর অসম্ভবদোষদুষ্টলক্ষণের স্বরূপাসিদ্ধ হেত্বাভাসে অন্তর্ভাব হয়। আর পূর্ব্বসিদ্ধ অর্থের যে হেতুদ্বারা সিদ্ধি হয় সে হেতুকে সিদ্ধ-সাধন বলে। এস্থলে যে প্রাচীন ন্যায়মতে সন্দিগ্ধসাধ্যবৎ পদার্থ পক্ষ হয়, সেমতে সিদ্ধসাধন দোষের আশ্রয়াসিদ্ধিহেত্বাভাসে অন্তর্ভাব হয়। আর যে নবীনমতে সন্দিগ্ধ সাধ্যবৎ পদার্থ পক্ষ নহে সেমতে উহার নিগ্রহস্থান বিষয়ে অন্তর্ভাব হয়। নিগ্রহ স্থানের বিবরণ অগ্রে বলা যাইবে।

তর্কের নিরূপণ ও তাহার ভেদ প্রদর্শন।

ইদানীং তর্কের নিরূপণ আবশ্যক, কেননা তর্ক ব্যভিচার শঙ্কার-নিবৃত্তি-দ্বারা অনুমানপ্রমাণের অনুগ্রাহক হয়। ন্যায় মতে তর্কের স্বরূপ এই:—"ব্যাপ্যারোপেণ ব্যাপকারোপঃ তর্কঃ" অর্থাৎ ব্যাপ্যের আরোপ করিয়া ব্যাপকের যে আরোপ তাহার নাম তর্ক। যেমন পর্ব্বতে ধূম দেখিয়াও যদি কেহ পর্ব্বতে বহ্নির অঙ্গীকার না করে, তাহা হইলে তাহার "পর্ব্বতে যদি বহ্নি র্ন স্যাৎ তর্হি ধূমোঽপি ন স্যাৎ" অর্থাৎ "পর্ব্বতে যদি বহ্নি না থাকিত তাহা হইলে ধূমও থাকিত না" এই প্রকার তর্কদ্বারা পর্ব্বতে বহ্নির জ্ঞান জন্মিয়া থাকে। কারণ ধূম বহ্নির কার্য্য, কারণ বিনা কার্য্য জন্মে না, যেখানে যেখানে বহ্নির অভাব থাকে, সেখানে সেখানে ধূমেরও অভাব থাকে, যেমন হ্রদাদিতে। এস্থলে বহ্নির অভাব ব্যাপ্য ও ধূমের অভাব ব্যাপক। সুতরাং পর্ব্বতে বহ্ন্যভাবরূপ ব্যাপ্যের আরোপ করিয়া ধূমাভাবরূপ ব্যাপকের আরোপ করাকে তর্ক বলা যায়। উক্ত তর্ক "বিষয়পরিশোধক" ও "ব্যাপ্তিগ্রাহক" ভেদে দুই প্রকার হয়। "যদ্যয়ং নির্বহ্নিঃ স্যাৎ তদা নির্ধূমঃ স্যাৎ" অর্থাৎ "পর্ব্বত যদি বহ্নির অভাব বিশিষ্ট হয়, তাহা হইলে ধূমেরও অভাব বিশিষ্ট হইত" ইত্যাদি তর্ক বিষয়-পরিশোধক নামে কথিত। আর "ধূমো যদি বহ্নিব্যভিচারী স্যাৎ তর্হি বহ্নিজন্যো ন স্যাৎ" অর্থাৎ ধূম যদি কদাচিৎ বহ্নির ব্যভিচারী হয় তাহা হইলে বহ্নিদ্বারা জন্য হইবে না," ইত্যাদি তর্ক ব্যাপ্তিগ্রাহক তর্ক বলিয়া উক্ত অর্থাৎ এই তর্ক ধূমে বহ্নির ব্যভিচারের শঙ্কা নিবৃত্তি করিয়া বহ্নির ব্যাপ্তি নিশ্চিত করায়। কোন কোন গ্রন্থকার উক্ত তর্ককে আত্মাশ্রয়, অন্যোন্যাশ্রয়, চক্রিকা, অনবস্থা,

প্রমাণবাধিতার্থপ্রসঙ্গ, ভেদে পাঁচ প্রকার বলেন। এস্থলে পূর্ব্বোক্ত ব্যাপ্তি-গ্রাহক তর্কের নামান্তর প্রমাণবাধিতার্থপ্রসঙ্গ। আবার অন্য গ্রন্থকারেরা উক্ত তর্কের ১—ব্যাঘাত, ২—আত্মাশ্রয়, ৩—ইতরেতরাশ্রয়, ৪—চক্রিকা, ৫—অনবস্থা, ৬—প্রতিবন্দী, ৭—কল্পনালাঘব, ৮—কল্পনাগৌরব, ৯—উৎসর্গ, ১০—অপবাদ ও ১১—বৈয়াত্য, এই একাদশ ভেদ অঙ্গীকার করেন। এক্ষণে এই একাদশ প্রকার তর্কের লক্ষণ যথাক্রমে উদাহরণ সহিত বর্ণনা করা যাইতেছে। তথাহি-"বিরুদ্ধসমুচ্চয়ঃ ব্যাঘাতঃ" অর্থাৎ পরস্পর বিরুদ্ধধর্ম্মের এক অধিকরণে সমুচ্চয়কে ব্যাঘাত বলে। যেমন "বিবাদাধ্যাসিতং জগৎ প্রযত্ন-জন্যং কার্য্যত্বাৎ ঘটবৎ" অর্থাৎ "বিবাদের বিষয়ভূত ক্ষিতি-অঙ্কুরাদি জগৎ কোন প্রযত্নদ্বারা জন্য, কার্য্যরূপ হওয়ায়।" যে যে কার্য্য হয়, সে সে প্রযত্ন-দ্বারাই জন্য হয়, যেমন ঘট কার্য্যরূপ হওয়ায় কুলালের প্রযত্নদ্বারা জন্য, তদ্রূপ এই জগতও কার্য্যরূপ হওয়ায় কাহারও প্রযত্নদ্বারা অবশ্য জন্য হইবে।" এস্থলে জীবের প্রযত্নকে সর্ব্ব জগতের কারণ বলা সম্ভব নহে, সুতরাং উক্ত অনুমানে ঈশ্বরের প্রযত্নই সর্ব্ব জগতের কারণ বলিয়া সিদ্ধ হয়। এ বিষয়ে যদি কেহ শঙ্কা করেন, জগতে কার্য্যত্বরূপ হেতু থাকে থাকুক, কিন্তু প্রযত্নজন্যত্ব-রূপ সাধ্যের আবশ্যক নাই। এই প্রকার শঙ্কার নিবৃত্তি ব্যাঘাতরূপ তর্ক-দ্বারা হইয়া থাকে। এখানে কার্য্যত্ব তথা প্রযত্নজন্যত্বাভাব এই দুই ধর্ম্ম পরস্পর বিরুদ্ধ। যেমন ঘটও ঘটের প্রাগভাব তথা ঘট ও ঘটের প্রধ্বংস এই দুই পরস্পর বিরুদ্ধ, এই সকল বিরুদ্ধ ধর্ম্মের এক বস্তুতে সমুচ্চয় বলিলে ব্যাঘাত দোষের প্রাপ্তি হয়, তদ্রূপ কার্য্যত্ব প্রযত্নজন্যত্বাভাব এই দুই বিরুদ্ধ ধর্ম্মেরও এক বস্তুতে সমুচ্চয় বলিলে ব্যাঘাতের প্রাপ্তি হইবে। যদি বাদী বলেন, ঘট ও ঘটের প্রাগভাব এই দুই একত্র থাকে না, পরন্তু কার্য্যত্বও প্রযত্নজন্যত্বাভাব এ দুয়ের একত্র সমুচ্চয় হইয়া থাকে। এরূপ বলিলে জিজ্ঞাস্য হইবে, ঘট ও ঘটের প্রাগভাব এই দুই বিরোধী ধর্ম্মহইতে কার্য্যত্ব ও প্রযত্নজন্যত্বাভাবরূপ বিরুদ্ধ ধর্ম্মের কোন বিশেষত্ব আছে কিনা? যদি বল, না, তাহা হইলে ঘটও ঘটের প্রাগভাব এই দুইয়ের যেমন একত্রাবস্থিতি সম্ভব নহে, তদ্রূপ কার্য্যত্বও প্রযত্ন-জন্যত্বাভাব এ দুইয়েরও একত্র সমুচ্চয় হইবে না। আর যদি বল, বিশেষত্ব আছে, তাহা হইলে যে বিশেষত্বের বলে কার্য্যত্বও প্রযত্নজন্যত্বাভাব এই দুই বিরুদ্ধ ধর্ম্মের একত্রাবসান হয়, সে বিশেষবিষয়ে সেই বিশেষই প্রমাণ অথবা অন্য বিশেষ প্রমাণ। যদি সে বিশেষই প্রমাণ হয়, তাহা হইলে আত্মাশ্রয় হইবে। যথা

"অব্যবধানেন স্বাপেক্ষণং আত্মাশ্রয়ঃ" অর্থাৎ ব্যবধান বিনা আপনাতে আপনারই অপেক্ষার নাম আত্মাশ্রয়। এস্থলে উক্ত বিশেষ আপনার বিষয়ে আপনিই প্রমাণ হওয়ায় আত্মাশ্রয় হইবে। এই আত্মাশ্রয় নিজের অধিকরণে নিজের অপেক্ষা, তথা নিজের জ্ঞানে নিজের অপেক্ষা, তথা নিজের উৎপত্তিতে নিজের অপেক্ষা, তথা নিজের স্বামিত্বে নিজের অপেক্ষা, তথা নিজের উপমাতে নিজের অপেক্ষা ইত্যাদি ভেদে নানা প্রকার। এই প্রকারে বক্ষ্যমাণ ইতরেতরাশ্রয় চক্রিকাও নানাবিধ জানিবে। আর যদি বল, সেই বিশেষের দ্বিতীয় বিশেষ প্রমাণ, তাহা হইলে উক্ত দ্বিতীয় বিশেষের বিষয়ে প্রমাণ কি? সেই দ্বিতীয় বিশেষের সেই দ্বিতীয় বিশেষই প্রমাণ বলিলে অথবা প্রথম বিশেষ প্রমাণ বলিলে প্রথম পক্ষে পূর্ব্বের ন্যায় আত্মাশ্রয় দোষ হয় আর দ্বিতীয় পক্ষে ইতরেতরাশ্রয় দোষের প্রাপ্তি হয়। যথা—"দ্বয়োরন্যোন্যাপেক্ষণং ইতরেতরাশ্রয়ঃ" অর্থাৎ "উভয়ের যে পরস্পর অপেক্ষা তাহার নাম ইতরেতরাশ্রয়, ইহারই নামান্তর অন্যোন্যাশ্রয়। যেমন প্রস্তাবিত প্রসঙ্গে প্রথম বিশেষের সিদ্ধির জন্য দ্বিতীয় বিশেষের অপেক্ষা হয়, আর দ্বিতীয় বিশেষের সিদ্ধির জন্য প্রথম বিশেষের অপেক্ষা হয়। যদি বল দ্বিতীয় বিশেষের তৃতীয় বিশেষ প্রমাণ, তাহা হইলে প্রষ্টব্য এই—তৃতীয় বিশেষই প্রমাণ অথবা দ্বিতীয় বিশেষ প্রমাণ, অথবা প্রথম বিশেষ প্রমাণ। প্রথম পক্ষে পূর্ব্বের ন্যায় আত্মাশ্রয় হয়, দ্বিতীয় পক্ষে ইতরেতরাশ্রয় আর তৃতীয় পক্ষে চক্রিকা দোষের প্রাপ্তি হয়। যথা "পূর্ব্বস্য পূর্ব্বাপেক্ষিতমধ্যমাপেক্ষিতোত্তরাপেক্ষিতত্বং চক্রিকা" অর্থাৎ পূর্ব্বের অপেক্ষিত যে মধ্যম, এই মধ্যমের অপেক্ষিত যে উত্তর, সেই উত্তরের যে পূর্ব্বের অপেক্ষা হয়, তাহাকে চক্রিকা বলে। যেমন এই প্রসঙ্গে, প্রথম বিশেষের সিদ্ধির জন্য দ্বিতীয় বিশেষ অপেক্ষিত আর দ্বিতীয় বিশেষের সিদ্ধির জন্য তৃতীয় বিশেষ অক্ষেপিত এবং তৃতীয় বিশেষের সিদ্ধির জন্য প্রথম বিশেষ অপেক্ষিত হয়, ইহারই নাম চক্রিকা। যদি বল, তৃতীয় বিশেষের চতুর্থ বিশেষ প্রমাণ, আর চতুর্থ বিশেষের পঞ্চম বিশেষ প্রমাণ, এইরূপ পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিশেষের উত্তরোত্তর বিশেষ প্রমাণ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে চক্রিকা দোষের প্রাপ্তি পরিহৃত হয়। একথাও সম্ভব নহে, কারণ ইহা স্বীকার করিলে অনবস্থা দোষ আগমন করে। যথা—"পূর্ব্বস্যোত্তরোত্তরাপেক্ষিতত্বং অনবস্থা" অর্থাৎ পূর্ব্বের যে উত্তরোত্তর অপেক্ষিততা তাহার নাম অনবস্থা। যেমন প্রথম বিশেষের সিদ্ধির জন্য দ্বিতীয়

বিশেষের অপেক্ষা, দ্বিতীয়ের তৃতীয়বিশেষের অপেক্ষা, তৃতীয়ের চতুর্থবিশেষের অপেক্ষা, আর চতুর্থের পঞ্চমবিশেষের অপেক্ষা, এই প্রকারে পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিশেষের উত্তরোত্তর বিশেষের অপেক্ষা অঙ্গীকার করিলে অনবস্থা দোষের প্রসঙ্গ হয়। যদি বল পঞ্চম বিশেষ স্বতঃ প্রমাণ, সে আপনার সিদ্ধির জন্য অন্য বিশেষের অপেক্ষা করে না, অতএব অনবস্থা দোষের আপত্তি নাই, এই শঙ্কার নিবৃত্তি প্রতিবন্দীরূপ তর্কদ্বারা করা যাইতে পারে। যথা— "নোত্তপরিহারসাম্যং প্রতিবন্দী" অর্থাৎ বাদী প্রতিবাদী উভয়ের পক্ষে শঙ্কা সমাধানের তুল্যতাকে প্রতিবন্দী বলে। যেমন বাদীর মতে পঞ্চম বিশেষের যেরূপ স্বতঃপ্রমাণতা হয়, তদ্রূপ প্রথম বিশেষেরও স্বতঃপ্রমাণতা সম্ভব, কেননা নিয়ামকের অভাবের সামগ্রী উভয় পক্ষে তুল্য। যেস্থলে তুল্য সামগ্রী হয়, সেস্থলে কার্য্যও তুল্য হয়, যেমন তুল্য স্বভাববান্ তন্তু আদি কারণদ্বারা পটাদি কার্য্য তুল্য হইয়া থাকে। আর যদি বাদী পঞ্চম বিশেষের স্বতঃ প্রমাণতা বিষয়ে কোন পরিহার কল্পনা করেন তাহা হইলে পরিহারেরও পূর্ব্বোক্ত রীতিতে পঞ্চম ও প্রথম উভয় বিশেষে তুল্যতাই হইবে। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে উভয় পক্ষে শঙ্কা সমাধানের যে তুল্যতা তাহাই প্রতিবন্দী। পৃথিব্যাদি মহাভূত স্থূল কার্য্যের এক কর্ত্তা সম্ভব নহে, কার্য্য মাত্রই নানা কারণ জন্য হইয়া থাকে, এই আশঙ্কার নিবৃত্তি কল্পনালাঘবরূপ তর্কদ্বারা হইতে পারে। যথা—"সমর্থাল্পকল্পনা কল্পনালাঘবং" অর্থাৎ কার্য্য উৎপন্ন করিতে সমর্থ বস্তুর অল্পতার যে কল্পনা তাহার নাম কল্পনালাঘব। সর্ব্ব জাতের কর্ত্তারূপে কল্পনা করা হইয়াছে যে ঈশ্বর, তাঁহাকে এক অঙ্গীকার করিলে কল্পনালাঘব হয়, অন্যথা, কার্য্যের সিদ্ধি করিবার যোগ্য এক সমর্থ বস্তুর বিদ্যমানতাস্থলেও অনেক বস্তু কল্পনা করিলে, এই কল্পনাতে কল্পনা-গৌরবের প্রাপ্তি হয়। যথা—"সমর্থানল্পকল্পনা কল্পনাগৌরবং" অর্থাৎ কার্য্য উৎপন্ন করিতে সমর্থ কারণের অল্পতার কল্পনা না করাকে কল্পনা গৌরব বলে। যেমন কন্যার এক সমর্থ বরের সিদ্ধি হইলে অনেক বরের কল্পনাতে কল্পনা-গৌরব হয়, তদ্রূপ এক ঈশ্বরদ্বারা সর্ব্ব জগতের উৎপত্তির সিদ্ধি হইলে অনেক ঈশ্বরের কল্পনাবিষয়ে কল্পনা গৌরবের প্রসক্তি হয়। ঈশ্বর শরীরহইতে রহিত হওয়ায় ঈশ্বরের যখন কর্ত্তৃত্বই সম্ভব নহে, তখন সর্ব্ব জগতের কর্ত্তৃত্ব ঈশ্বরের বিষয়ে কিরূপে সম্ভব হইতে পারে, অর্থাৎ কখনই সম্ভব নহে, এই আশঙ্কার নিবৃত্তি উৎসর্গরূপ তর্কদ্বারা হইয়া থাকে। যথা—

"ভূয়োদর্শনং উৎসর্গঃ" অর্থাৎ পুনঃ পুনঃ দর্শনের নাম উৎসর্গ। যেমন যেখানে যেখানে চেতনত্ব আছে, সেখানে সেখানে কর্ত্তৃত্ব আছে। যেমন কুলাল, তন্তুবায়াদিতে চেতনত্ব থাকে বলিয়া ঘটপটাদি কার্য্যের কর্ত্তৃত্ব ও থাকে, তদ্রূপ ঈশ্বরেও চেতনত্ব ধর্ম্ম থাকায় তাঁহাতে জগতবিষয়ক কর্ত্তৃত্বের সম্ভাবনা করা যাইতে পারে। যদি কদাচিৎ ঈশ্বরে কর্ত্তৃত্বের সম্ভাবনা না করা যায় তাহা হইলে ঈশ্বরে চেতনত্বও থাকিবে না। যেমন ঘটাদিতে কর্ত্তৃত্ব অসম্ভাবিত হওয়ায় চেতনত্ব নাই, তদ্রূপ ঈশ্বরেও কর্ত্তৃত্বের সম্ভাবনা না করিলে, তাঁহাতে চেতনত্ব নাই মানিতে হইবে। যদি বল, যেমন অস্মদাদি জীবগণের চেতনত্ব বিধায় কর্ত্তৃত্ব নিশ্চিত আছে, তেমনই ঈশ্বরেও চেতনত্ব বিধায় কর্ত্তৃত্বে নিশ্চিত হওয়া উচিত, চেতনত্ব বিধায় কর্ত্তৃত্ব সম্ভাবনামাত্র করিবার কোন প্রয়োজন নাই। এতাদৃশবাদীর আশঙ্কা অপবাদরূপ তর্কদ্বারা নিবৃত্ত করা যাইতে পারে। যথা—"তস্যোৎসর্গস্যৈকদেশেবাধঃ অপবাদঃ" অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত উৎসর্গের কোন এক দেশের বাধ হইলে তাহাকে অপবাদ বলা যায়। যেমন মুক্তাত্মাতে চেতনত্ব থাকিলেও কর্ত্তৃত্ব নাই। কদাচিৎ চেতনত্ব বিধায় কর্ত্তৃত্বের নিশ্চয় হইলে মুক্ত পুরুষদিগের বিষয়েও চেতন বিধায় কর্ত্তৃত্বের নিশ্চয় হওয়া উচিত কিন্তু তাহাদের চেতনত্ব থাকিলেও কর্ত্তৃত্ব থাকে না। সুতরাং মুক্ত-পুরুষগণের বিষয়ে পূর্ব্বোক্ত উৎসর্গের অপবাদ উক্ত অর্থের (কর্ত্তৃত্বের) নিশ্চয় হয় না, যেমন প্রমেয়ত্বদ্বারা অনিত্যত্বের নিশ্চয় হয় না। কথিত কারণে চেতনত্বদ্বারা ঈশ্বরে কর্ত্তৃত্বের সম্ভাবনামাত্রই হয়, কর্ত্তৃত্বের নিশ্চয় হয় না। যদি বাদী বলেন, ঈশ্বর বিষয়ে পূর্ব্বোক্ত অনুমান থাকে থাকুক, ঈশ্বরের অস্তিত্ব-সাধক প্রমাণ কি? কথিতপ্রকার আশঙ্কার উত্তর প্রদানে অশক্য হইয়া মৌন হইলে তাহাকে বৈয়াত্যরূপ তর্ক বলে। যথা—অপ্রতিসমাধেয়প্রশ্নপরম্পরায়াং মৌনং বৈয়াত্যং" অর্থাৎ সমাধান করিতে অশক্য এইরূপ বাদীর প্রশ্নের যে পরম্পরা, তাহা প্রাপ্ত হইলে যে মৌন ভাব হয় তাহাকে বৈয়াত্য বলে। যেস্থলে বাদীর প্রশ্নের উত্তর বলা শক্য হয়, সেস্থলে উত্তর বলা হইয়া থাকে, আর যেস্থলে উত্তর বলিতে শক্য নহে, সেস্থলে মৌনরূপ অনুত্তরই উত্তর হয়, ইহারই নাম বৈয়াত্য। পূর্ব্বোক্ত তর্কে নিম্নলিখিত সপ্ত দূষণ হইয়া থাকে, যথা—১ আপাদ্যাসিদ্ধি, ২—আপাদকাসিদ্ধি, ৩—উভয়াসিদ্ধি, ৪—প্রশিথিলমূলতা, ৫—মিথস্তর্কবিরোধ, ৬—ইষ্টাপত্তি, ৭—বিপর্য্যয়াপর্য্যবসান। এই সকলের লক্ষণ ও উদাহরণ তর্কনিরূপক গ্রন্থাদিতে বিস্তৃতরূপে আছে, গ্রন্থবৃদ্ধি ভয়ে পরিত্যক্ত হইল।

বাদজল্পাদির নিরূপণ ও অসৎ উত্তররূপ জাতির স্বরূপ ও ভেদ বর্ণন।

তর্কনিরূপণের প্রসঙ্গে বাদ, জল্প, প্রভৃতির নিরূপণ আবশ্যক বিবেচনা করিয়া বাদের লক্ষণ প্রথমে বলা যাইতেছে। যথা—"তত্ত্ববুভুৎস্বোঃ কথা বাদঃ" অর্থাৎ তত্ত্ববস্তুবোধের ইচ্ছাবান্ দুই পুরুষের পরস্পর প্রশ্নোত্তর রূপ কথাকে "বাদ" বলে। "উভয়পক্ষস্থাপনবতী বিজিগীষুকথা জল্পঃ" অর্থাৎ বাদীর পক্ষ তথা প্রতিবাদীর পক্ষ উভয়ের পক্ষস্থাপনে পরস্পর জয় লাভের ইচ্ছাবান্ বাদী প্রতিবাদীর প্রশ্নোত্তররূপ যে কথা তাহার নাম "জল্প।" "স্বপক্ষস্থাপনহীনা বিজিগীষুকথা বিতণ্ডা" অর্থাৎ আপন পক্ষস্থাপনে রহিত জয় লাভের ইচ্ছাবান্ পুরুষগণের পরস্পর যে কথা তাহার নাম বিতণ্ডা। "বক্তৃতাৎপর্য্যাবিষয়ার্থকল্পনেন দূষণাভিধানং ছলং" অর্থাৎ বক্তৃপুরুষের তাৎপর্য্যের অবিষয়ভূত অর্থের কল্পনা করিয়া বক্তৃপুরুষের প্রতি যে দূষণের কথন তাহার নাম "ছল।" "অসদুত্তরং জাতিঃ" অর্থাৎ অসৎ উত্তরের নাম "জাতি"। এস্থলে স্বপক্ষ সাধকতার ন্যায় পরপক্ষের সাধকতাতে যে স্বব্যাঘাততা হয় তাহাই উত্তরের অসৎতা। অতএব "স্বব্যাঘাতকং উত্তরং জাতিঃ" এই জাতির লক্ষণ সিদ্ধ হয়। এই জাতি পদার্থ চতুর্ব্বিংশতি প্রকারের হয় যথা—১ সাধর্ম্ম্যসমা, ২ বৈধর্ম্ম্যসমা, ৩ উৎকর্ষসমা, ৪ অপকর্ষসমা, ৫। বর্ণ্যসমা, ৬ অবর্ণ্যসমা, ৭ বিকল্পসমা, ৮ সাধ্যসমা, ৯ প্রাপ্তিসমা, ১০ অপ্রাপ্তিসমা, ১১ প্রসঙ্গসমা, ১২ প্রতিদৃষ্টান্তসমা, ১৩ অনুৎপত্তিসমা, ১৪ সংশয়সমা, ১৫ প্রকরণসমা ১৬ হেতুসমা, ১৭ অর্থাপত্তিসমা, ১৮ অবিশেষসমা ১৯ উপপত্তিসমা, ২০ উপলব্ধিসমা, ২১ অনুপলব্ধিসমা, ২২ নিত্যসমা, ২৩ অনিত্যসমা, ২৪ কার্য্যসমা। এই জাতি উত্তর সকল অসৎই হইয়া থাকে, এই সকলের লক্ষণ ও উদাহরণ বিস্তারিত রূপে অনেক ন্যায় গ্রন্থে আছে, বাহুল্যভয়ে এস্থলে পরিত্যক্ত হইল।

নিগ্রহস্থান নিরূপণ ও তাহার ভেদবর্ণন।

প্রদর্শিত রূপে নিগ্রহ স্থানও দ্বাবিংশতি প্রকার হয়, "বাদিনোঽপজয়হেতুঃ নিগ্রহস্থানং" অর্থাৎ বাদীর অপজয়ের যে হেতু তাহাকে "নিগ্রহস্থান" বলে। কথিত নিগ্রহস্থান পদার্থের বাইশ ভেদ এই :—১ প্রতিজ্ঞাহানি, ২ প্রতিজ্ঞান্তর, ৩ প্রতিজ্ঞাবিরোধ, ৪ প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস, ৫ হেত্বন্তরত্ব, ৬ অর্থান্তর, ৭ নিরর্থক, ৮ অবিজ্ঞাতার্থ, ৯ অপার্থক, ১০ অপ্রাপ্তকাল, ১১ ন্যূন, ১২ অধিক, ১৩ পুনরুক্ত,

১৪ অননুভাষণ, ১৫ অজ্ঞান, ১৬ অপ্রতিভা, ১৭ বিক্ষেপ, ১৮ মতানুজ্ঞা, ১৯ পর্য্যানুয়োজ্যোপেক্ষণ, ২০ নিরনুয়োজ্যানুযোগ, ২১ অপসিদ্ধান্ত, ২২ হেত্বাভাস। এক্ষণে এই সকলের লক্ষণ বলা যাইতেছে। যথা "প্রতিজ্ঞাতার্থপরিত্যাগঃ প্রতিজ্ঞাহানিঃ" অর্থাৎ পূর্ব্বে প্রতিজ্ঞা করা হইয়াছে যে অর্থের তাহার পরিত্যাগ করাকে প্রতিজ্ঞাহানি বলে। ২ "পরোক্তদোষোদ্দিধীর্ষয়া পূর্ব্বানুক্তবিশেষণ—বিশিষ্টতয়া প্রতিজ্ঞাতার্থকথনং প্রতিজ্ঞান্তরং" অর্থাৎ প্রতিবাদী উক্ত দোষের উদ্ধারের ইচ্ছা করিয়া পূর্ব্বানুক্ত বিশেষণের বিশিষ্টতারূপে প্রতিজ্ঞাত অর্থের যে কথন তাহার নাম প্রতিজ্ঞান্তর। যেমন "ক্ষিত্যাদিকং গুণজন্যং কার্য্যত্বাৎ" অর্থাৎ "পৃথিবীআদি গুণদ্বারা জন্য, কার্য্যরূপ হওয়ায়" এই অনুমানে বাদী পৃথিব্যাদিতে ঈশ্বরের জ্ঞানেচ্ছাদিগুণদ্বারা জন্যত্ব সিদ্ধ করিল আর দ্বিতীয় প্রতিবাদী উক্ত পৃথিব্যাদিতে অদৃষ্টরূপ গুণজন্যত্ব দ্বারা সিদ্ধসাধন দোষ প্রদর্শন করিল। এই দোষের উদ্ধারের জন্য বাদী গুণের "সবিষয়ত্ব" বিশেষণ কথন করিল। এই সবিষয়ত্ব যেরূপ জ্ঞানাদিতে হয়, সেইরূপ ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্টে হয় না। সুতরাং গুণের সবিষয়ত্ব বিশেষণ পরে কথন করাতে সিদ্ধসাধন দোষের পরিহার হয় বটে, কিন্তু ইহা পূর্ব্বে বলে নাই বলিয়া বাদীর পক্ষে "প্রতিজ্ঞান্তর" দোষ হয়। ৩—"স্বোক্তসাধ্যবিরুদ্ধহেতুকথনং প্রতিজ্ঞাবিরোধঃ" অর্থাৎ স্বউক্ত সাধ্যের বিরুদ্ধ হেতুর কথনকে "প্রতিজ্ঞাবিরোধ" বলে। যেমন "দ্রব্যং গুণভিন্নং রূপাদিতঃ পৃথক্ত্বেনানুলভ্যমানত্বাৎ" অর্থাৎ "দ্রব্য গুণহইতে ভিন্ন, রূপাদিহইতে পৃথকত্ব-রূপে প্রতীত না হওয়ায়" এস্থলে গুণভিন্নত্বরূপ সাধ্যের রূপাদি হইতে পৃথকত্ব-রূপে অনুপলভ্যমানত্বরূপ হেতু বিরুদ্ধ অর্থাৎ গুণভিন্নত্বরূপসাধ্যের ব্যাপ্তি বিশিষ্ট উক্ত হেতু নহে, এইরূপ সাধ্যবিরুদ্ধহেতুর যে কথন তাহার নাম "প্রতিজ্ঞাবিরোধ"। ৪—"স্বোক্তেঽর্থে পরেণ দূষিতে তদপলাপঃ "প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাসঃ" অর্থাৎ বাদী উক্ত অর্থে দ্বিতীয় প্রতিবাদী দূষণ প্রদান করিলে বাদীকৃত স্বার্থের অপলাপকে "প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস" বলে। যেমন "শব্দোঽনিত্যঃ ঐন্দ্রিয়কত্বাৎ" অর্থাৎ "শব্দ অনিত্য, ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের বিষয় হওয়ায়," এই অনুমানদ্বারা বাদী শব্দে অনিত্যত্ব সিদ্ধ করিল। দ্বিতীয় প্রতিবাদী ঐন্দ্রিয়কত্ব হেতুর জাতিসামান্যে ব্যভিচার বলিল, অর্থাৎ জাতিরূপ সামান্যে অনিত্যত্বরূপ সাধ্যের অভাব হইলেও ঐন্দ্রিয়কত্বরূপ হেতু থাকে বলিল। এই ব্যভিচারদোষে উক্ত অনুমান দূষিত দেখিয়া বাদী "শব্দ অনিত্য একথা আমি বলি নাই" এরূপ বলিয়া স্বঅর্থের যে অপলাপ করে তাহাকে "প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস" বলে। ৫—"পরোক্তদূষণোদ্দিধীর্ষয়া

পূর্ব্বোক্তহেতুকোটৌ বিশেষণান্তরোপাদনং হেত্বন্তরং” অর্থাৎ প্রতিবাদীপ্রদত্ত দূষণ উদ্ধারের অভিপ্রায়ে পূর্ব্বোক্ত হেতুকোটিতে যে অন্য বিশেষণের গ্রহণ তাহার নাম “হেত্বন্তর”। যেমন “শব্দোঽনিত্যঃ প্রত্যক্ষত্বাৎ” অর্থাৎ “শব্দ অনিত্য প্রত্যক্ষ হওয়ায়” এই অনুমানে বাদী শব্দে অনিত্যত্ব সিদ্ধ করিল আর দ্বিতীয় প্রতিবাদী প্রত্যক্ষত্ব হেতুর জাতিসামান্যে ব্যভিচার বলিল অর্থাৎ জাতিরূপ সামান্যে অনিত্যত্বরূপ সাধ্যের অভাব হইলেও প্রত্যক্ষত্ব হেতু থাকে বলিল, সুতরাং প্রত্যক্ষত্ব হেতু ব্যভিচারী। এই ব্যভিচার দোষের নিবৃত্তি ইচ্ছা করিয়া বাদী সেই হেতুকোটিতে “জাতিমত্ত্বেসতি” এই বিশেষণ যোগ করিল, অর্থাৎ “জাতিমত্ত্বেসতিঽপ্রত্যক্ষত্বাৎ” এই প্রকারের হেতু বলিল। এস্থলে সামান্যে প্রত্যক্ষত্ব থাকিলেও জাতিমত্ত্ব বিশেষণ নাই, অতএব সামান্যে হেতুর ব্যভিচার নাই। এই প্রকারে প্রতিবাদীপ্রদত্ত দোষের উদ্ধারের বাঞ্ছায় হেতুকোটিতে বিশেষণান্তর কথন করিলে, তাহাকে “হেত্বন্তর” বলে। ৬—প্রকৃতানুপযুক্তার্থকথনং অর্থান্তরং” অর্থাৎ প্রসঙ্গপ্রাপ্ত যে অর্থ তাহার নাম প্রকৃত, এই প্রকৃত অর্থের অনুপযোগী যে অর্থ তাহার কথন করাকে “অর্থান্তর” বলে। যেমন “শব্দোঽনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ” অর্থাৎ “শব্দ অনিত্য, কার্য্যরূপ হওয়ায়” এই অনুমানে শব্দে অনিত্যত্ব সিদ্ধ করিয়া পশ্চাৎ “শব্দ গুণ, আর এই গুণও আকাশের” এই প্রকারে যে কথন তাহা প্রকৃত অর্থে অনুপযোগী হওয়ায় “অর্থান্তর” বলিয়া উক্ত হয়। ৭—“অবাচকশব্দ-প্রয়োগঃ নিরর্থকং” অর্থাৎ যে শব্দ কোনও অর্থের বাচক নহে তাহাকে অবাচক বলে, এই অবাচক শব্দের যে প্রয়োগ তাহার নাম “নিরর্থক”। যেমন “শব্দোঽনিত্যঃ জবগড়দশত্বাৎ” এস্থলে জবগড়দশ কোনও অর্থের বাচক নহে, অতএব “নিরর্থক”। ৮—“পরিষৎপ্রতিবাদ্যবোধপ্রযোজক পদপ্রয়োগঃ অবিজ্ঞাতার্থং” অর্থাৎ যে পদদ্বারা পরিষৎপুরুষের তথা প্রতিবাদীর অর্থবোধ হয় না, এইরূপ পদের যে প্রয়োগ তাহার নাম “অবিজ্ঞাতার্থ”। এস্থলে যে পদের অর্থ অতিক্লিষ্ট, অথবা অপ্রসিদ্ধ, অথবা অতি-শীঘ্র উচ্চারিত, সে পদ পরিষৎপুরুষের তথা প্রতিবাদীপুরুষের বোধের জনক হয় না, অতএব “অবিজ্ঞাতার্থ”। ৯—“পরস্পরানন্বিতার্থকপদসমূহঃ অপার্থকং” অর্থাৎ যে সকল পদের অর্থের পরস্পর অন্বয় নাই সেই সকল পদের সমূহকে “অপার্থক” বলে। যেমন “শব্দং ঘটঃ পটঃ নিত্যং অনিত্যং চ প্রমেয়ত্বাৎ” ইত্যাদি পদ সকলের সমূহ “অপার্থক” শব্দে কথিত হয়। ১০—“অবয়বানাংব্যুৎক্রমেণ

কথনং অপ্রাপ্তকালং" অর্থাৎ পরার্থ-অনুমানের হেতুভূত প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন, এই পঞ্চাবয়বের যথোক্ত ক্রম পরিত্যাগ করিয়া ব্যুৎ-ক্রমরূপে যে কথন তাহার নাম "অপ্রাপ্তকাল"। যেমন "ঘটবৎ কৃতকত্বাৎ শব্দোঽনিত্যঃ" ইত্যাদি স্থলে প্রথম বলিবার যোগ্য "শব্দোঽনিত্যঃ" ইহা প্রতিজ্ঞাঅবয়বের পশ্চাৎ কথিত হইয়াছে, পশ্চাৎ বলিবার যোগ্য "ঘটবৎ" ইহা উদাহরণঅবয়বের প্রথম কথিত হইয়াছে আর প্রতিজ্ঞার পশ্চাৎ বলিবার যোগ্য "কৃতকত্বাৎ" এই হেতুঅবয়ব প্রতিজ্ঞার পূর্ব্বে কথিত হইয়াছে। এই প্রকারে প্রতিজ্ঞাদি অবয়ব সকলের ব্যুৎক্রমে যে কথন তাহার নাম "অপ্রাপ্ত-কাল"। ১১—"যৎকিঞ্চিদবয়বশূন্যাবয়বাভিধানং ন্যূনং" অর্থাৎ উক্ত প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চ অবয়বের যৎকিঞ্চিৎ প্রতিজ্ঞাদিরূপ অবয়ব হইতে রহিত অবয়বের যে কথন তাহার নাম "ন্যূন"। ১২ –"অধিকহেত্বাদিকথনং অধিকং" অর্থাৎ এক হেতুদ্বারা তথা এক দৃষ্টান্তদ্বারা সাধ্যের সিদ্ধি সম্ভব হইলে অধিক হেতু তথা অধিক দৃষ্টান্তের যে কথন তাহার নাম "অধিক"। ১৩ "অনুবাদং বিনা কথিতস্য পুনঃকথনং পুনরুক্তং" অর্থাৎ অনুবাদ বিনা কথিত অর্থের পুনঃ কথনকে "পুনরুক্ত" বলে। ১৪—"পরিষদা ত্রিরভিহিতস্যাপ্যননুবাদঃ অননু-ভাষণং"। অর্থাৎ পরিষৎ পুরুষের তিন বার কথিত অর্থের অনুবাদ না করাকে "অননুভাষণ" বলে। ১৫—"পরিষদা বিজ্ঞাতস্য বাদিনা ত্রিরভিহিতস্যাপি বাক্যা-র্থস্যাবোধঃ অজ্ঞানং" অর্থাৎ পরিষৎ পুরুষদ্বারা জ্ঞাত তথা বাদীর তিনবার কথিত যে বাক্যার্থ তাহার অবোধকে "অজ্ঞান" বলে। ১৬—"উত্তরার্হপরোক্তংবুদ্ধ্বাপি উত্তরস্যাস্ফূর্ত্তিবশাৎ তূষ্ণীংভাবঃ অপ্রতিভা" অর্থাৎ প্রতিবাদীর প্রশ্নবাক্য উত্তর-যোগ্য জানিয়াও উত্তরের অস্ফূর্ত্তি বশতঃ যে তূষ্ণীভাব তাহার নাম "অপ্রতিভা"। ১৭—"কার্য্যব্যাসঙ্গমুদ্ভাব্য কথাবিচ্ছেদঃ বিক্ষেপঃ" অর্থাৎ এই কার্য্য আমার কর্ত্তব্য এই প্রকার কার্য্যব্যাসঙ্গ বলিয়া যে কথার বিচ্ছেদ তাহার নাম 'বিক্ষেপ'। ১৮—"স্বপক্ষেদোষমনুদ্ধৃত্য পরপক্ষেদোষাভিধানং মতানুজ্ঞা" অর্থাৎ আপনার পক্ষে প্রাপ্ত দোষের উদ্ধার না করিয়া পরপক্ষে দোষের যে প্রদর্শন তাহাকে "মতানুজ্ঞা" বলে। ১৯—"উদ্ভাবনার্হপরকীয়নিগ্রহস্থানানুদ্ভাবনং পর্য্যনুযো-জ্যোপেক্ষণং" অর্থাৎ নিগ্রহস্থান প্রাপ্ত যে প্রতিবাদী, তাহার নিগ্রহস্থান বাদীকে বলা যোগ্য, ইহা না বলার নাম "পর্য্যনুযোজ্যোপেক্ষণ"। ২০—"নিগ্রহস্থান-রহিতে নিগ্রহস্থানোদ্ভাবনং নিরনুযোজ্যানুযোগঃ" অর্থাৎ নিগ্রহস্থানরহিত প্রতিবাদীর প্রতি নিগ্রহস্থানের কথনকে "নিরনুযোজ্যানুযোগ" বলে। ২১—"একসিদ্ধান্ত-

মতমাশ্রিত্য কথাপ্রবৃত্তৌ তদ্বিরুদ্ধসিদ্ধান্তমতমালম্ব্যোত্তরদানং অপসিদ্ধান্তঃ” অর্থাৎ এক সিদ্ধান্তমতের আশ্রয়ে কথাতে প্রবৃত্ত হইয়া উক্ত সিদ্ধান্তমতের বিরুদ্ধ অন্য সিদ্ধান্তমতের আশ্রয় গ্রহণ করিয়া প্রতিবাদীর প্রতি উত্তর প্রদান করাকে “অপসিদ্ধান্ত” বলে। ২২—হেত্বাভাসের লক্ষণ উপরে বলা হইয়াছে।

বেদান্তমতে অনুমানের প্রয়োজন।

বেদান্তমতে জীব ব্রহ্মের অভেদ নির্ণীত, ইহা অনুমানদ্বারা এই রীতিতে সিদ্ধ হয়। যথা—“জীবোব্রহ্মাভিন্নঃ, চেতনত্বাৎ, যত্র চেতনত্বং তত্র ব্রহ্মাভেদঃ যথা ব্রহ্মণি” ইহা তিন অবয়বের সমুদায়রূপ মহাবাক্য পরার্থানুমান। এস্থলে জীব পক্ষ, ব্রহ্মাভেদসাধ্য, চেতনত্ব হেতু ও ব্রহ্ম দৃষ্টান্ত। প্রতিবাদী যদি বলেন জীবে চেতনত্বহেতু আছে, কিন্তু ব্রহ্মাভেদরূপ সাধ্য নাই, এইরূপে পক্ষে চেতনত্ব হেতুর ব্রহ্মাভেদরূপ সাধ্যে ব্যভিচার শঙ্কা হইলে, তর্কদ্বারা তাহার নিবৃত্তি হয়। আস্তিকজিজ্ঞাসুর প্রতি তর্কের রীতি এই :—জীবে চেতনত্ব হেতু মানিয়া ব্রহ্মাভেদরূপ সাধ্য না মানিলে চেতনের অদ্বিতীয়তাপ্রতিপাদক শ্রুতি স্মৃতির সহিত বিরোধ হইবে। অনিষ্টের আপাদনকে তর্ক বলে, কারণ-কার্য্যের ভঙ্গকে আপাদন বলে। সুতরাং শ্রুতি সহিত বিরোধ আস্তিকপক্ষে অনিষ্ট। “ব্যাবহারিকপ্রপঞ্চো মিথ্যা, জ্ঞাননিবর্ত্তত্বাৎ, যত্র যত্র জ্ঞাননিবর্ত্তত্বং তত্র তত্র মিথ্যাত্বং, যথা শুক্তিরজতাদৌ” এস্থলে ব্যাবহারিক-প্রপঞ্চ পক্ষ, মিথ্যাত্ব সাধ্য, জ্ঞাননিবর্ত্ততা-হেতু, শুক্তিরজতাদি দৃষ্টান্ত। “ব্যাবহারিকপ্রপঞ্চো মিথ্যা” ইহা প্রতিজ্ঞাবাক্য, “জ্ঞাননিবর্ত্তত্বাৎ” ইহা হেতুবাক্য, যত্র যত্র জ্ঞাননিবর্ত্তত্বং তত্র তত্র মিথ্যাত্বং, যথা শুক্তিরজতাদৌ” ইহা উদাহরণবাক্য। এস্থলেও প্রপঞ্চের জ্ঞান নিবর্ত্ততা স্বীকার করিয়া মিথ্যাত্ব স্বীকার না করিলে সতের জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি অসম্ভব হইবে এবং তৎকারণে জ্ঞানদ্বারা প্রপঞ্চের নিবৃত্তিপ্রতিপাদক শ্রুতি স্মৃতির বিরোধ হইবে। কথিতরূপে তর্কদ্বারা ব্যভিচার শঙ্কার নিবৃত্তি হওয়ায় তর্ক প্রমাণের সহকারী। প্রদর্শিত প্রকারে বেদান্ত অর্থের অনুসারী অনুমানের অনেক উদাহরণ আছে, পরন্তু বেদান্তবাক্যদ্বারা অদ্বৈত ব্রহ্মের যে নিশ্চয় হইয়াছে তাহার সম্ভাবনা মাত্রের হেতু অনুমান প্রমাণ হয়, স্বতন্ত্র অনুমান ব্রহ্মনিশ্চয়ের হেতু নহে। কারণ বেদান্তবাক্য ব্যতীত অন্য প্রমাণের বিষয় ব্রহ্ম নহেন, ইহা বেদান্ত শাস্ত্রের নির্ণীত সিদ্ধান্ত। ইতি।

সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীতে শ্রীযুক্ত পূর্ণচন্দ্র বেদান্তচুঞ্চুকৃত বঙ্গানুবাদে অনুমান প্রমাণের অতি সুন্দর বিবরণ আছে তাহা পাঠোপযোগী বিবেচনা করিয়া এস্থলে উদ্ধৃত হইল।

টীকার অনুবাদ (খ) লোকায়তিক (যাহারা লৌকিক পরিদৃশ্যমান বিষয় ভিন্ন পারলৌকিক স্বর্গনরকাদি মানে না, চার্ব্বাক, নাস্তিক) অনুমানকে প্রমাণ বলিয়া স্বীকার না করিয়া, যে ব্যক্তি (শিষ্য প্রভৃতি) বুঝিতে পারে নাই, সন্দেহযুক্ত হইয়াছে, অথবা বিপরীতভাবে বুঝিয়াছে, এরূপ লোককে কি প্রকারে বুঝাইবে ? (শিষ্যাদি বুঝিতে না পারিলে বুঝাইতে হয়, তাহাদের সংশয় থাকিলে দূর করিতে হয়, একটীকে আর একটী বলিয়া বুঝিলে সেই ভ্রম দূর করিতে হয়), অন্য পুরুষের *অজ্ঞান, সন্দেহ বা ভ্রম, অর্ব্বাক্‌দৃক্ অর্থাৎ যাহাদের বহির্মাত্রদৃষ্টি, অন্তর্দৃষ্টি নাই,* এরূপ যোগী ভিন্ন সাধারণ লোকে প্রত্যক্ষদ্বারা জানিতে পারে না। অন্য প্রমাণ অনুমানদ্বারা বুঝিবে চার্ব্বাক এরূপও বলিতে পারে না, কারণ, চার্ব্বাকমতে অনুমান প্রমাণ নাই। যাহাকে উপদেশ দিতে হইবে, তাহার উপদিষ্ট বিষয়ে অজ্ঞান সন্দেহ বা ভ্রম আছে, তাহা না বুঝিয়া যে কোনও ব্যক্তির প্রতি কিছু উপদেশ দিতে গেলে, তাহার কথা কেহ সমাদর করে না, বুদ্ধিমানগণ তাহাকে বাতুলের ন্যায় উপেক্ষা করিয়া থাকেন। অতএব অপর পুরুষের অজ্ঞানাদিকে তাহার ইচ্ছানুসারে বাক্য প্রয়োগদ্বারা চার্ব্বাকের অনুমান করিতে হইবে (প্রথমে ইষ্টসাধনতাজ্ঞান পরে ইচ্ছা ও সর্ব্বশেষে বাক্যপ্রয়োগ হয়, বাক্যপ্রয়োগ অর্থাৎ কথা অনুসারে ইচ্ছার ও ইচ্ছাদ্বারা জ্ঞানের অনুমান হইতে পারে) অতএব লোকায়তিক চার্ব্বাকের অনিচ্ছাসত্ত্বেও অনুমানকে প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে।

(গ) লোকায়তিক চার্ব্বাককে অনুমান স্বীকার করিতে হইয়াছে, ঐ *অনুমানটী প্রত্যক্ষের কার্য্য,* (ব্যাপ্তিগ্রহ ও পরামর্শজ্ঞান প্রত্যক্ষ, উহা না হইলে অনুমান হয় না) অতএব প্রত্যক্ষের নিরূপণের পর অনুমানের নিরূপণ করা উচিত, এস্থলেও অনুমানকে প্রথমতঃ সামান্যভাবে না বুঝাইয়া, বিশেষরূপে বুঝান যায় না, সুতরাং প্রথমতঃ অনুমানের সামান্য লক্ষণ করা যাইতেছে, অনুমান লিঙ্গ-লিঙ্গিপূর্ব্বক অর্থাৎ ব্যাপ্য-ব্যাপকভাব ও পক্ষ-ধর্ম্মতা-জ্ঞান-জন্য হইয়া থাকে, লিঙ্গ শব্দের অর্থ ব্যাপ্য অর্থাৎ হেতু ধূমাদি, যে ব্যাপক সাধ্য বহ্যাদিকে পরিত্যাগ করিয়া থাকে না, (যেখানে বহ্নি নাই সেখানে ধূম নাই)। লিঙ্গি শব্দের অর্থ ব্যাপক সাধ্য বহ্নি প্রভৃতি ; যেটী ব্যাপ্য হেতু ধূমাদি যেখানে থাকে, সেখানে

অবশ্যই থাকে। শঙ্কিত ও সমারোপিত এই উভয়বিধ উপাধি (বিশেষ বিবরণ গ চিহ্নিত মন্তব্যে দ্রষ্টব্য) রহিত হইয়া যাহা বস্তুর (ব্যাপকের) স্বভাবতঃ সম্বদ্ধ হয়, অর্থাৎ যাহাতে ব্যাপ্তি (ব্যভিচারের অভাব) আছে, তাহাকে ব্যাপ্য বলে, এই ব্যাপ্যটী যাহার সহিত সম্বদ্ধ অর্থাৎ যাহাকে ছাড়িয়া কখনই থাকিতে পারে না, তাহাকে ব্যাপক বলে। বিষয় অর্থাৎ জ্ঞেয়ের বাচক লিঙ্গ ও লিঙ্গি শব্দদ্বারা এস্থলে তদ্বিষয়ে জ্ঞানকে বুঝিতে হইবে। ধূমাদি ব্যাপ্য, বহ্নি প্রভৃতি ব্যাপক অর্থাৎ বহ্নির ব্যাপ্তি ধূমে আছে, ধূম বহ্নিকে ছাড়িয়া থাকে না, ধূম যেখানে আছে, সেখানে অবশ্যই বহ্নি আছে, এইরূপ ব্যাপ্তি জ্ঞান হইয়া অনুমান হয়। কারিকার লিঙ্গি শব্দের আবৃত্তি অর্থাৎ পুনর্ব্বার পাঠ করিতে হইবে, তাহাতে লিঙ্গ অর্থাৎ ব্যাপ্য ধূম প্রভৃতি যাহাতে (পর্ব্বতাদি পক্ষে) থাকে, এইরূপ বুঝাইয়া ব্যাপ্যের পক্ষবৃত্তিতা-জ্ঞানরূপ পরামর্শজ্ঞান বুঝিতে হইবে। অতএব ব্যাপ্য-ব্যাপক-ভাব-রূপ ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পরামর্শজ্ঞানজন্য (বহ্নির ব্যাপ্য ধূম পর্ব্বতে আছে) যে চিত্তবৃত্তি (বহ্নিমান্ পর্ব্বতঃ ইত্যাদি) হয়, তাহাকে অনুমান প্রমাণ বলে; এইটী অনুমানের সামান্য লক্ষণ। ন্যায়াদি শাস্ত্রে অনুমানকে তিন প্রকার বলা হইয়াছে ; ("অথ তৎপূর্ব্বকত্বাৎ ত্রিবিধমনুমানং পূর্ব্ববৎ শেষবৎ সামান্যতো দৃষ্টঞ্চ" ন্যায়সূত্র) উহা নিজের (সাংখ্যকারের) অভিমত, ত্রিবিধ পদদ্বারা তাহারই স্মরণ করান হইয়াছে। অনুমান তিন প্রকার, পূর্ব্বে সামান্যভাবে লক্ষিত হইয়াছে যে অনুমান, উহা বিশেষরূপে তিন প্রকার—পূর্ব্ববৎ শেষবৎ ও সামান্যতো দৃষ্ট। তিন প্রকারে বিভক্ত এই অনুমানকে প্রথমতঃ দুই প্রকার বলা যাইতে পারে, প্রথমটী বীত, দ্বিতীয়টী অবীত। যে অনুমানটী অন্বয়ব্যাপ্তি মূলক (তৎসত্ত্বে তৎসত্তা, ব্যাপ্য ধূমাদির সত্তায় ব্যাপক বহ্ন্যাদির সত্তা অর্থাৎ যেখানে ধূম আছে, সেখানে অবশ্যই বহ্নির থাকা আবশ্যক), যেটী বিধায়ক অর্থাৎ কোন ভাববস্তুর বোধক তাহাকে (বহ্নিমান্ ধূমাৎ ইত্যাদিকে) বীত অনুমান বলে। ব্যতিরেক ব্যাপ্তি মূলক (তদসত্ত্বে তদসত্তা, ব্যাপক সাধ্যের অসত্ত্বে অভাবে ব্যাপ্য হেতুর অসত্তা অভাব, অব্যাপকাভাবে ব্যাপ্যাভাব) অনুমানকে অবীত বলে, উহা নিষেধক অর্থাৎ "কোন বস্তু নাই, বা নহে রূপে" অভাবের প্রতিপাদক। পূর্ব্বোক্ত দুই প্রকার অনুমানের মধ্যে অবীত (কেবল-ব্যতিরেকী, যাহাতে অন্বয় ব্যাপ্তির সম্ভাবনা নাই) অনুমানটী শেষবৎ। শিষ্যতে (শিষ ধাতু কর্ম্মণিঘঞ্) এইরূপ যোগার্থদ্বারা শেষ শব্দে অবশিষ্ট বুঝায়, এই শেষ যাহাতে বিষয়তা-সম্বন্ধে আছে, (শেষোবিদ্যতে বিষয়তয়া যস্য তৎ শেষবৎ অনুমানং) তাহার

নাম শেষবৎ। শাস্ত্রকারগণ বলিয়াছেন প্রসক্তের (যাহার প্রাপ্তির সম্ভাবনা ছিল)। প্রতিষেধ করতঃ অন্যত্র (অপ্রসক্ত গুণাদিতে) প্রসক্তি অর্থাৎ প্রাপ্তি না থাকায় অবশিষ্ট স্থানে যে জ্ঞান হয়, তাহার নাম পরিশেষ (বিশেষ বিবরণ মন্তব্যভাগে দ্রষ্টব্য)। ব্যতিরেকী এই অবীত অনুমানের উদাহরণ অগ্রে (অসদকরণাৎ ইত্যাদি স্থলে) দেওয়া যাইবে। বীত অনুমান দুই প্রকার,—পূর্ব্ববৎ ও সামান্যতো দৃষ্ট, ইহার মধ্যে প্রথমটী দৃষ্ট-স্বলক্ষণ-সামান্য-বিষয় অর্থাৎ দৃষ্ট হইয়াছে স্বকীয় লক্ষণ (ইতর-ব্যাবর্ত্তক-ধর্ম্ম বহ্নির পরিচায়ক) সামান্য অনুগত ধর্ম্ম বহ্নিত্ব যে বহ্নির সেই বহ্নি হইয়াছে বিষয় যাহার, পূর্ব্ব শব্দের অর্থ প্রসিদ্ধ (বিজ্ঞাত) অর্থাৎ দৃষ্ট-স্বলক্ষণ-সামান্য, সেই বহ্নিরূপ বিজ্ঞাত পদার্থ টি যে অনুমানজ্ঞানের বিষয় তাহার নাম পূর্ব্ববৎ, যেমন পর্ব্বতে ধূমজ্ঞানের অনন্তর বহ্নিত্ব-সামান্যের (বহ্নিত্বাবচ্ছিন্নের) বিশেষ তদ্ব্যক্তি পর্ব্বতীয় বহ্নির অনুমান হয়, ঐ বহ্নিত্ব-সামান্য-বিশেষের (পর্ব্বতীয় বহ্নির) স্বলক্ষণ (স্বস্য পর্ব্বতীয় বহ্নের্লক্ষণং ইতর-ব্যাবর্ত্তক-ধর্ম্মঃ বহ্নিত্বমিব লক্ষণং যস্য মহানসীয়-বহ্নেঃ অর্থাৎ বহ্নিমান্ ধূমাৎ এ স্থলে পর্ব্বতীয় বহ্নি সাধ্য, উহাতে যে বহ্নিত্বরূপ ধর্ম্ম আছে, সেই ধর্ম্ম অন্য যে মহানসীয় বহ্নি প্রভৃতির আছে) বহ্নিবিশেষ পাকশালাতে দেখা গিয়াছে অর্থাৎ যেখানে সাধ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্মবিশিষ্টের প্রথমতঃ অন্য কোন স্থানে প্রত্যক্ষ হয় তাহাকে পূর্ব্ববৎ অনুমান বলে।

সামান্যতো-দৃষ্ট-রূপ দ্বিতীয় বীত অনুমানটী অদৃষ্ট-স্বলক্ষণ-সামান্য-বিষয় অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তভাবে সাধ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্মবিশিষ্টের প্রত্যক্ষ না হইয়া সাধ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্মের ব্যাপক-ধর্ম্ম-বিশিষ্টের (ইন্দ্রিয়ত্বব্যাপ্য, করণত্ব ব্যাপক) প্রত্যক্ষ হয়, যেমন ইন্দ্রিয়বিষয়ক অনুমান, এ স্থলে ক্রিয়া বলিয়া রূপাদি বিজ্ঞানের করণ-বত্তার অনুমান (রূপাদি-বিজ্ঞানং সকরণকং ক্রিয়াত্বাৎ ছিদাদিবৎ) হয়। ছিদাদি স্থলে করণত্ব-সামান্যের স্বলক্ষণ (করণ বিশেষ) কুঠারাদির প্রত্যক্ষ হইলেও রূপাদি জ্ঞান স্থলে যে জাতীয় করণের অনুমান হয় সে জাতীয় করণত্বের স্বলক্ষণ বিশেষ-করণের প্রত্যক্ষ হয় না। সেই করণটী ইন্দ্রিয়জাতীয়, বহ্নিত্ব-সামান্যের বিশেষ তত্তদ্বহ্নির ন্যায় ইন্দ্রিয় সামান্যের বিশেষ তত্তদিন্দ্রিয় কাহারই প্রত্যক্ষ হয় না (ইন্দ্রিয়ং সর্ব্বং অতীন্দ্রিয়ং, সমস্ত ইন্দ্রিয়ই ইন্দ্রিয়ের অতীত অর্থাৎ অপ্রত্যক্ষ)। বীত অর্থাৎ বিধায়করূপে পূর্ব্ববৎ ও সামান্যতো দৃষ্ট এই উভয়টী তুল্য হইলেও পূর্ব্ববৎ অনুমান হইতে সামান্যতো দৃষ্টের এইটুকু (সাধ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্মবিশিষ্টের প্রত্যক্ষ না হওয়া) বিশেষ। "সামান্যতো দৃষ্ট" এ স্থলে দৃষ্ট শব্দের

অর্থ দর্শন, "সামান্যতঃ" শব্দের অর্থ সামান্যের, সামান্য শব্দের উত্তর তস্ প্রত্যয় করিয়া সামান্যতঃ শব্দ নিষ্পন্ন হইয়াছে, তস্ প্রত্যয় সকল বিভক্তির স্থানেই হইয়া থাকে (কেবল পঞ্চমী সপ্তমী বলিয়া কথা নহে, এ স্থানে ষষ্ঠীস্থানে হইয়াছে)। যাহার স্বলক্ষণ পূর্ব্বে জ্ঞাত হয় নাই এরূপ সামান্য বিশেষের দর্শন অর্থাৎ জ্ঞানকে সামান্যতো দৃষ্ট অনুমান বলে। এ সকল কথা আমরা (বাচস্পতি মিশ্র) ন্যায় বার্ত্তিক তাৎপর্য্য টীকায় বলিয়াছি, বাহুল্যভয়ে এখানে বিশেষ করিয়া বলা হইল না।

মন্তব্য—(খ) জগতের অনেক বিষয় প্রত্যক্ষ হয় না, অথচ তাহাদের জ্ঞান হয়, না হইলে সংসারযাত্রা নির্ব্বাহ হয় না; ছাত্রকে পড়ান যাইতেছে, ছাত্র বুঝিতেছে না, এরূপস্থলে তাহার মুখভঙ্গী প্রভৃতি দ্বারা মনের ভাব অনুমান করিয়া, যেরূপে বুঝে সেইরূপে উপদেশ দিতে হইবে, ছাত্রের ঐরূপ অজ্ঞান সংশয়াদির প্রতি লক্ষ্য রাখিয়া, উপদেশ দেওয়াই প্রকৃত অধ্যাপকের কার্য্য। অতএব স্বীকার করিতে হইল, অনুমান একটী প্রমাণ।

অনুমান না মানিলে ধূমাদি দেখিয়া বহ্নি প্রভৃতির জ্ঞান হইয়া উহাতে কিরূপে প্রবৃত্তি হয়? এই আশঙ্কায় চার্ব্বাক বলিয়া থাকেন, উক্ত স্থলে মূলে প্রত্যক্ষ আছে, অথবা ভ্রমবশতঃ বহ্নিপ্রভৃতিতে প্রবৃত্তি হইয়া থাকে, স্থলবিশেষে যে ফল লাভ হয়, উহা আকস্মিক মাত্র। বহ্ন্যাদির প্রত্যক্ষ-যোগ্যতা থাকিলেও পরকীয় চিত্তবৃত্তি অজ্ঞানাদি কখনই প্রত্যক্ষ হয় না, এই নিমিত্ত বাচস্পতি পরকীয় অজ্ঞানাদির উল্লেখ করিয়াছেন।

(গ) "যন্নিরূপণানন্তরং যন্নিরূপণীয়ং তন্নিরূপিত-সঙ্গতিমত্ত্বং তস্য" যেটী বলিয়া যেটী বলিতে হইবে, সেই উভয়ের মধ্যে কোনরূপ সম্বন্ধ থাকা চাই, "নাসঙ্গতং প্রযুঞ্জীত" অসঙ্গত অর্থাৎ পরস্পর সম্বন্ধ নাই, এরূপ বাক্য বলা উচিত নহে, বলিলে উহা অসম্বদ্ধ প্রলাপ বলিয়া উপেক্ষিত হয়। উক্ত সম্বন্ধ বা সঙ্গতি ছয় প্রকার,—সপ্রসঙ্গ উপোদ্‌ঘাতো হেতুতাবসরস্তথা। নির্ব্বাহকৈক কার্য্যত্বে ষোঢ়া সঙ্গতিরিষ্যতে" প্রসঙ্গ (স্মৃত বিষয়ের উপেক্ষা না করা), উপোদ্‌ঘাত (প্রকৃত বিষয় সিদ্ধির উপযোগিনী চিন্তা), হেতুতা (কার্য্যকারণভাব), অবসর (বলবদ্‌বিরোধিজিজ্ঞাসা নিবৃত্তি) নির্ব্বাহকতা (প্রয়োজকতা) ও এক-কার্য্যতা অর্থাৎ পূর্ব্বাপর উভয়ের একটী প্রয়োজন থাকা। (ইহাদের বিশেষ বিবরণ অনুমিতি গ্রন্থে দ্রষ্টব্য)। অনুমান প্রত্যক্ষের কার্য্য বলিয়া প্রথমতঃ প্রত্যক্ষ বলিয়া অনুমান বলা হইয়াছে, এ স্থলে উভয়ের কার্য্য-কারণ-ভাব-রূপ হেতুতা সঙ্গতি বুঝিতে হইবে।

ব্যাপ্যের জ্ঞান হইতে ব্যাপকের জ্ঞানকে অনুমান বলে। ব্যাপ্তি যাহাতে থাকে, তাহাকে ব্যাপ্য বলে, যাহার ব্যাপ্তি তাহার নাম ব্যাপক। নিয়ত সম্বন্ধকে ব্যাপ্তি বলে, ব্যভিচারাভাব, অবিনাভাব প্রভৃতি ব্যাপ্তির নামান্তর। (যেটী ছাড়িয়া যেটী থাকে না, থাকিতে পারে না, সেটী তাহার ব্যাপ্য)। বহ্নি ছাড়িয়া ধূম থাকিতে পারে না, অতএব ধূম বহ্নির ব্যাপ্য। অনুমানস্থলে ব্যাপ্যকে হেতু ও ব্যাপককে সাধ্য বলা হয়। একটীর একস্থানে অবস্থানকালে যে অপরটীর সেখানে অবশ্যই থাকা আবশ্যক, সেইটী তাহার ব্যাপক, বহ্নি ধূমের ব্যাপক, কেন না যেখানে ধূম আছে, সেখানে বহ্নি অবশ্যই থাকিবে।

প্রথমতঃ ধূম ও বহ্নির ব্যাপ্তি নিশ্চয় হয়, অর্থাৎ বহ্নিকে ছাড়িয়া ধূম কখনই থাকিতে পারে না, ইহা বিশেষরূপে পরীক্ষিত হয়, ব্যাপ্তিজ্ঞানের প্রতি ব্যতিরেক নিশ্চয়ই প্রধান কারণ। ধূম বহ্নিকে ছাড়িয়া কখনই থাকিতে পারে না, যে কাল পর্য্যন্ত এরূপ জ্ঞান না হয়, ততক্ষণ শতসহস্র স্থলে বহ্নি ও ধূমের একত্র অবস্থানরূপ অন্বয়নিশ্চয়ে ব্যাপ্তি স্থির হয় না। উক্তরূপে ব্যাপ্তি স্থির হইলে পর পর্ব্বতাদিতে অবিচ্ছিন্নমূল ধূম দর্শনের পর ধূম বহ্নির ব্যাপ্য এরূপ স্মরণ হয়, পরে বহ্নিব্যাপ্য ধূম পর্ব্বতে আছে, এরূপ পরামর্শ হয়, অনন্তর পর্ব্বতে বহ্নি আছে, এরূপ অনুমান হইয়া থাকে।

ব্যাপ্তিজ্ঞান স্থলে দেখা চাই, কোনরূপ উপাধির সম্ভাবনা আছে কি না? উপাধি থাকিলে ব্যাপ্তি থাকে না। সাধ্যের ব্যাপক হইয়া যেটী সাধনের অব্যাপক হয়, তাহাকে উপাধি বলে। এরূপ উপাধি থাকিলে স্পষ্টতঃ বোধ হয় হেতুতে দোষ আছে, নতুবা উপাধিটী সাধ্যরূপ ব্যাপকটীর ব্যাপক হইয়া সাধনরূপ ব্যাপ্যটীর ব্যাপক হইল না, ইহা সঙ্গত নহে। হেতু ব্যভিচারী হইলেই উপাধি থাকে, এই ব্যভিচারী হেতুকেই অসদ্ধেতু বলে, পক্ষান্তরে অব্যভিচারী হেতুর নাম সদ্ধেতু। "বহ্নিমান্ ধূমাৎ" এখানে ধূমটী সদ্ধেতু, কেন না, ধূম বহ্নির ব্যভিচারী নহে "ধূমবান্ বহ্নেঃ" এখানে বহ্নিটী অসদ্ধেতু, কেন না, বহ্নিটী ধূমের ব্যভিচারী, বহ্নিটী ধূমকে ছাড়িয়া অয়োগোলকে (অতিতপ্ত লৌহপিণ্ডে) থাকে, এখানে আর্দ্রেন্ধনটী উপাধি হইয়াছে. আর্দ্রেন্ধন ধূমরূপ সাধ্যের ব্যাপক হইয়াছে, যেখানে ধূম আছে, সেখানে আর্দ্রেন্ধন (ভিজা কাঠ) আছে, অথচ বহ্নিরূপ সাধন অর্থাৎ হেতুর ব্যাপক হয় নাই, অয়োগোলকে বহ্নিরূপ সাধন আছে, কিন্তু আর্দ্রেন্ধন নাই, বহ্নিরূপ সাধনটী অয়োগোলকে ধূমরূপ সাধ্য ও আর্দ্রেন্ধনরূপ উপাধি উভয়ের ব্যভিচারী হইয়াছে। উপাধি

দুই প্রকার ;—শঙ্কিত ও সমারোপিত বা নিশ্চিত। যেখানে উপাধিতে সাধ্যের ব্যাপকতা সন্দেহ হয়, তাহাকে শঙ্কিত উপাধি বলে ; প্রদর্শিত আর্দ্রেন্ধনটী সমারোপিত উপাধি। উপাধির শঙ্কা হইলে ব্যভিচারের শঙ্কা হয়, সুতরাং ব্যভিচারাভাবরূপ ব্যাপ্তির নিশ্চয় হয় না, ব্যাপ্তির সংশয় হয়। উপাধির নিশ্চয় হইলে ব্যভিচারের নিশ্চয় হয়।

কেহ কেহ উপাধির লক্ষণ এইরূপ বলেন, "যেটী সাধনের অব্যাপক হইয়া সাধ্যের সমব্যাপ্ত তাহার নাম উপাধি। ব্যাপক হইয়া যে ব্যাপ্য হয়, তাহাকে সমব্যাপ্ত বলে। উপাধির বিশেষ বিবরণ উপাধিবাদ-গ্রন্থে দ্রষ্টব্য।

অনুমানের প্রকার নানাবিধ, স্বার্থ ও পরার্থভেদে অনুমান দুই প্রকার। ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি স্বয়ং নিশ্চয় করিয়া পর্ব্বতাদিতে ধূম দেখিয়া বহ্নিবিষয়ে যে নিশ্চয় অনুমান হয়, তাহাকে স্বার্থানুমান বলে। ইহাতে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চ অবয়ব বা হেত্বাভাস, উপাধি প্রভৃতি কিছুরই অবতারণা হয় না। পরার্থ অনুমানে "ব্যাপ্য আছে, অতএব অবশ্যই ব্যাপক থাকিবে" এ কথা প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চ অবয়ব প্রতিপাদক ন্যায়-বাক্যদ্বারা অপরকর্ত্তৃক অপরের প্রতি প্রদর্শিত হইয়া থাকে। সমস্ত-রূপবিশিষ্ট লিঙ্গ বোধক বাক্যসমূহকে ন্যায় বলে। পক্ষে থাকা, সপক্ষে থাকা, বিপক্ষে না থাকা, অসৎপ্রতিপক্ষ অর্থাৎ বিরুদ্ধ হেতুদ্বারা আক্রান্ত না হওয়া এবং বাধিত-সাধ্যক না হওয়া, অর্থাৎ যেটীকে সাধ্য করা হইয়াছে, সেটী পক্ষে নাই, এরূপ না হয়। উক্তরূপে হেতুর স্বরূপ পঞ্চবিধ।

অনুমান প্রকরণে পক্ষ, সপক্ষ, বিপক্ষ, পক্ষসম, হেতু, সাধ্য, হেত্বাভাস ব্যাপ্তি, পরামর্শ, অবয়ব প্রভৃতি পারিভাষিক অনেক শব্দ আছে, "সন্দিগ্ধ সাধ্যবত্ত্বং পক্ষত্বং" যে পর্ব্বতাদিতে বহ্নি প্রভৃতি সাধ্যের সংশয় থাকে, তাহাকে পক্ষ বলে। পক্ষে সাধ্যের নিশ্চয় থাকিলে, অনুমানের আবশ্যক করে না, সেরূপ স্থলে সিদ্ধসাধন দোষ হয়। সাধ্যের অভাব নিশ্চয় থাকিলেও অনুমান হয় না ; কেন না, পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতির প্রতি পর্ব্বতে বহ্নির অভাবনিশ্চয় প্রতিবন্ধক হয়, বহ্নির অনুমিতি হইতে দেয় না, অতএব পক্ষে সাধ্যের সংশয়েরই উপযোগিতা, এইটী সংশয়-পক্ষতাবাদী প্রাচীন নৈয়ায়িকের মত। নবীনেরা বলেন, "সিসাধয়িষা-বিরহ-বিশিষ্ট-সিদ্ধ্যভাবঃ পক্ষতা" অর্থাৎ সাধনের ইচ্ছা (অনুমিৎসা) থাকিলে, সাধ্যনিশ্চয় থাকিলেও অনুমিতি হইয়া থাকে, নতুবা অধ্যাত্মশাস্ত্র শ্রবণদ্বারা আত্মনিশ্চয়

থাকায় পুনর্ব্বার আত্মবিষয়ে অনুমানরূপ মনন হইতে পারে না। "পর্ব্বতো-বহ্নিমান্ ধূমাৎ" এখানে পর্ব্বতটী পক্ষ। যেখানে সাধ্যের নিশ্চয় আছে, তাহাকে সপক্ষ বলে, যেমন মহানস (পাকশালা), যেখানে সাধ্যাভাবের নিশ্চয় আছে, তাহাকে বিপক্ষ বলে, যেমন উক্ত স্থলে জল-হ্রদাদি। যেখানে সাধ্যের নিশ্চয় হয় নাই, কিন্তু হওয়া আবশ্যক, হওয়ার সম্ভাবনা আছে, তাহাকে পক্ষসম বলে, যেমন "ঘটঃ অনিত্যঃ কার্য্যত্বাৎ, এখানে ঘটটী পক্ষ, পট প্রভৃতি পক্ষসম; কেন না, কার্য্য বলিয়া পট প্রভৃতিও অনিত্য, ইহা প্রতিপাদন করিতে হইবে। যে একটীর জ্ঞানদ্বারা অপর একটীর জ্ঞান হয়, তাহাকে হেতু বলে। যাহার জ্ঞান হয়, তাহার নাম সাধ্য, "পর্ব্বতো বহ্নিমান্ ধূমাৎ" এখানে বহ্নিটী সাধ্য, ধূমটী হেতু।

হেতুর ন্যায় আভাসমান দুষ্ট হেতুকে হেত্বাভাস বলে, জ্ঞান যে বিষয়ে হইয়া অনুমিতি বা তৎকরণ ব্যাপ্তিজ্ঞানের বিরোধী হয়, তাহার নাম হেত্বাভাস। হেত্বাভাস পাঁচ প্রকার,—অনৈকান্ত, বিরুদ্ধ, অসিদ্ধ, সৎপ্রতিপক্ষ ও বাধিত-সাধ্যক। অনৈকান্ত বা ব্যভিচারী হেতু তিন প্রকার,—সাধারণ, অসাধারণ, ও অনুপসংহারী, যে হেতুটী সপক্ষ বিপক্ষ উভয়ে থাকে তাহার নাম সাধারণ। যেটী উক্ত উভয়ের কোনটীতে থাকে না, তাহাকে অসাধারণ বলে। যে হেতুর সাধ্যটী কেবলান্বয়ী অর্থাৎ সর্ব্বত্র বিদ্যমান, তাহাকে অনুপসংহারী বলে। যে হেতুটী সাধ্যাধিকরণে কখনই থাকে না, তাহাকে বিরুদ্ধ বলে। আশ্রয়াসিদ্ধি, স্বরূপাসিদ্ধি অর্থাৎ হেত্বসিদ্ধি ও ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি এই তিন প্রকার অসিদ্ধি। বিরুদ্ধ হেতুদ্বয়ের পরামর্শ হইলে, সৎপ্রতিপক্ষ বলে। পক্ষটী সাধ্যরহিত হইলে বাধ বলে। বাহুল্যভয়ে ইহাদের বিশেষ বিবরণ দেওয়া হইল না।

ব্যাপ্তি দুই প্রকার,—অন্বয়-ব্যাপ্তি ও ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি, "তৎসত্ত্বে তৎসত্তা অন্বয়ঃ" যেখানে ব্যাপ্য ধূমাদি থাকে, সেখানে ব্যাপক বহ্ন্যাদি অবশ্যই থাকিবে, এরূপ ব্যাপ্তিকে অন্বয়ব্যাপ্তি বলে। অন্বয়ব্যাপ্তিস্থলে হেতু ও সাধ্যের সামানাধিকরণ্য অর্থাৎ একত্র অবস্থান পূর্ব্বে লক্ষিত হয়, পাকশালাতে ধূম ও বহ্নির সামানাধিকরণ্য প্রত্যক্ষ হয়। কৌমুদীর প্রদর্শিত বীত অনুমানটী এই অন্বয়ব্যাপ্তি-মূলক। পূর্ব্ববৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট উহারই অবান্তরভেদ, উভয়েরই মূলে অন্বয়ব্যাপ্তি আছে, বিশেষ এই পূর্ব্ববৎস্থলে বহ্নিরূপ সাধ্যের সহিত ধূমের সামানাধিকরণ্য পাকশালাদিতে গৃহীত হয়।

সামান্যতোদৃষ্ট স্থলে সেরূপ হয় না, মোটামুটী সামান্যভাবে ব্যাপ্তিস্থির হইয়া পরিশেষে বিশেষরূপে সাধ্যজ্ঞান হয়, ইন্দ্রিয়ানুমানে এ বিষয় অনুবাদে বলা হইয়াছে।

"তদসত্ত্বে তদসত্তা" "ব্যাপকাভাবাৎ ব্যাপ্যাভাবঃ" যেখানে ব্যাপক বহ্ন্যাদি নাই, সেখানে ব্যাপ্য ধূমাদি নাই, থাকিতেই পারে না, এইরূপ ব্যাপ্তিকে ব্যতিরেকব্যাপ্তি বলে। কৌমুদীর লিখিত অবীত অনুমানটী এই ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিমূলক। এ স্থলে হেতুসাধ্যের সামানাধিকরণ্য জ্ঞান পূর্ব্বে না হইলেও চলে। স্থলবিশেষে সাধ্যজ্ঞান পূর্ব্বে হইতেই পারে না, স্থলবিশেষে যোগ্যতা থাকিয়া না হইলেও ক্ষতি হয় না। "ইয়ং (পৃথিবী) পৃথিবীতর-ভিন্না গন্ধবত্ত্বাৎ" যাহাতে গন্ধ আছে, সেই পদার্থটী পৃথিবীর ইতর জলাদি হইতে ভিন্ন, জলাদি নহে অর্থাৎ পৃথিবী। যাহাতে গন্ধ আছে, সেইটী পৃথিবী, এ বিষয় অনুমানের পূর্ব্বে জানা যায় না, কিন্তু পৃথিবীতর-ভেদের অভাব (ব্যাপকাভাব) জলাদিতে আছে, সেখানে গন্ধেরও অভাব আছে; অতএব "তদভাব-ব্যাপকীভূতাভাব-প্রতিযোগিত্বং" অর্থাৎ সাধ্যাভাবের ব্যাপক যে অভাব সেই অভাবের প্রতিযোগী হেতু, এইরূপ ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিগ্রহ হইতে পারে। হেতুর ব্যাপক সাধ্য হয়, সাধ্যাভাবের ব্যাপক হেত্বভাব, যেখানে ধূম আছে, সেখানে বহ্নি আছে, যেখানে বহ্নির অভাব আছে, সেখানে ধূমের অভাব আছে। গন্ধটী গুণ পদার্থ সুতরাং দ্রব্যে থাকে, জলাদিও দ্রব্য, সুতরাং তাহাতে গন্ধের থাকা সম্ভব ছিল, নিষেধ করা হইয়াছে। গুণাদিতে গুণ থাকিতে পারে না, সুতরাং নিষেধের আবশ্যক নাই। পরিশেষে যেটী থাকিল, সেইটী পৃথিবী, গন্ধ সেখানেই থাকে, অতএব গন্ধজ্ঞানদ্বারা পৃথিবীত্বের জ্ঞান হইতে পারে।

উক্ত অন্বয় ও ব্যতিরেক-ব্যপ্তি হইতে কেবলান্বয়ী, কেবলব্যতিরেকী ও অন্বয়ব্যতিরেকী-রূপ তিন প্রকার অনুমান হয়। যাহার বিপক্ষ নাই সেইটী কেবলান্বয়ী, যেমন "ঘটঃ অভিধেয়ঃ প্রমেয়ত্বাৎ" এখানে বস্তুমাত্রই অভিধেয়, সুতরাং কোন স্থানেই অভিধেয়ত্বরূপ সাধ্যের অভাব নিশ্চয় হয় না। যাহার সপক্ষ নাই, তাহাকে কেবল-ব্যতিরেকী বলে, "পৃথিবী ইতরেভ্যো ভিদ্যতে গন্ধবত্ত্বাৎ" এ স্থলে যেখানে গন্ধ আছে, সেখানে পৃথিবীতর জলাদি অষ্ট দ্রব্য ও গুণাদি পঞ্চ পদার্থের (গুণ, কর্ম্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায়ের) ভেদ আছে, এ বিষয় অনুমানের পূর্ব্বে নিশ্চয় হয় না, কাজেই সাধ্যের নিশ্চয় নাই বলিয়া এটী কেবল-ব্যতিরেকী। যেখানে সপক্ষ বিপক্ষ উভয় থাকে, তাহাকে অন্বয়

ব্যতিরেকী বলে, যেমন "বহ্নিমান্ ধূমাৎ" এ স্থলে মহানসাদি সপক্ষ ও জলহ্রদাদি বিপক্ষ উভয়ই আছে।

ব্যাপ্যের পক্ষবৃত্তিতা জ্ঞানের নাম পরামর্শ, অর্থাৎ বহ্নিব্যাপ্য ধূম পর্ব্বতে আছে, এইটী পরামর্শজ্ঞান। অনুমিতির প্রতি ব্যাপ্তিজ্ঞান করণ ও পরামর্শ ব্যাপার। পরামর্শ না হইলে অনুমিতি হয় না।

প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন এই পাঁচটী অবয়ব। প্রতিজ্ঞা পর্ব্বতো বহ্নিমান্, হেতু ধূমাৎ, উদাহরণ যো যো ধূমবান্ সঃ সঃ বহ্নিমান্ যথা মহানসঃ, উপনয় বহ্নিব্যাপ্য-ধূমবান্ অয়ং, নিগমন তস্মাদ্ বহ্নিমান্। কেহ কেহ প্রতিজ্ঞাদিত্রয় বা উদাহরণাদিত্রয় অবয়ব স্বীকার করেন। অন্বয়ব্যাপ্তি স্থলে "যদেবং তদেবং" যৎ এবং হেতুমৎ, তৎএবং সাধ্যবৎ, এইরূপে উদাহরণ হয়। ব্যতিরেকস্থলে "যন্নৈবং তন্নৈবং" যৎ ন এবং ন সাধ্যবৎ, তৎ ন এবং ন হেতুমৎ এইরূপে উদাহরণ বাক্যের উপন্যাস হইয়া থাকে।

ন্যায়-ভাষ্যকার পূর্ব্ববৎ ইত্যাদির স্থল অন্যরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন। কারণের জ্ঞান হইতে কার্য্যের জ্ঞানকে পূর্ব্ববৎ বলে, যেমন মেঘের উন্নতি দেখিলে বৃষ্টি হইবে এরূপ অনুমান হয়। কার্য্যের জ্ঞানদ্বারা কারণের অনুমানকে শেষবৎ অনুমান বলে, যেমন নদী পূর্ণ হইয়াছে, খরস্রোতঃ হইয়াছে, দেখিলে, বৃষ্টি হইয়াছে এরূপ অনুমান হয়। এতদতিরিক্ত স্থল সামান্যতোদৃষ্ট যেমন এক স্থানে দৃষ্ট আদিত্যাদিকে স্থানান্তরে দেখিলে উহাদের গতির অনুমান হয়। কৌমুদীর প্রদর্শিত-স্থলগুলিও ভাষ্যকারের অভিমত।

অনুমান-প্রকরণ একটী সমুদ্রবিশেষ, সংক্ষেপতঃ সমস্ত কথা বলা যায় না। অনুমানখণ্ডে জ্ঞান না হইলে দর্শনশাস্ত্র বুঝা যায় না। বিশেষ বিবরণ জানিতে হইলে ন্যায়ের অনুমানখণ্ড পড়া আবশ্যক।

শক্তিবৃত্তি ও লক্ষণাবৃত্তির ভেদ কথনপূর্ব্বক তথা ভিন্ন ভিন্ন সাম্প্রদায়িক মতের বিলক্ষণতা প্রদর্শনপূর্ব্বক শাব্দ-প্রমাণ নিরূপণ।

শাব্দীপ্রমার ভেদ।

শাব্দীপ্রমার করণকে শব্দ প্রমাণ বলে। "ব্যবহারিক, ও "পারমার্থিক" ভেদে শাব্দীপ্রমার দুই ভেদ হয়। ব্যবহারিকশাব্দীপ্রমাও দুইভাগে বিভক্ত, একটী

"লৌকিক-বাক্য জন্য ও "দ্বিতীয়টী বৈদিক-বাক্য জন্য"। "নীলোঘটঃ" ইত্যাদি বাক্যকে "লৌকিক-বাক্য" বলে। "বজ্রহস্তঃ পুরন্দরঃ" প্রভৃতি "বৈদিক-বাক্য" বলিয়া কথিত হয়। পদের সমুদয়কে "বাক্য" বলে। অর্থবান্ বর্ণ অথবা বর্ণের সমুদায় "পদ" বলিয়া উক্ত। অকারাদি বর্ণেরও বিষ্ণু আদি অর্থ হয়। নারায়ণাদি পদে বর্ণ সমুদয়াই অর্থবান্। ব্যাকরণের রীতিতে "নীলোঘটঃ" এই বাক্যে দুই পদ হয় আর ন্যায়-রীতিতে চারি পদ হয়। ব্যাকরণের মতেও অর্থ বোধকতা চারি সমুদায়তে হয়, পদ চারি নহে।

শাব্দী-প্রমার প্রকার।

শাব্দীপ্রমার প্রকার এই—"একপদার্থেঽপরপদার্থসংসর্গবিষয়কং জ্ঞানং শাব্দ-বোধঃ", অর্থাৎ এক পদার্থে অপর পদার্থের সম্বন্ধবিষয়কজ্ঞানকে "শাব্দবোধ" বলে। যেমন "নীলোঘটঃ" এই বাক্যজন্যজ্ঞান ঘট পদার্থে নীল পদার্থের অভেদ সম্বন্ধ বিষয় করে, সুতরাং এই জ্ঞান "শাব্দবোধ" বলিয়া প্রসিদ্ধ। এস্থলে এক সম্বন্ধীর জ্ঞান সংস্কারের উদ্বোধদ্বারা অন্য সম্বন্ধীর স্মারক হয়। ইহার প্রকার এই—"নীলোঘটঃ" এই বাক্য শুনিবামাত্রই শ্রোতার পদ সমূহের শ্রবণ-সাক্ষাৎ-কার হয়, পদের সাক্ষাৎকার হইলে পদার্থের স্মৃতি হয়। শঙ্কা—পদের অনুভব পদের স্মৃতির হেতু, তথা পদার্থের অনুভব পদার্থের স্মৃতির হেতু। পদের শ্রবণ-সাক্ষাৎকার হইলে পদার্থের স্মৃতিসম্ভব নহে, কারণ পূর্ব্বানুভূত বস্তুরই স্মৃতি হইয়া থাকে। একের অনুভবে অন্যের স্মৃতি হইলে পটের জ্ঞানে ঘটেরও স্মৃতি হওয়া উচিত। উত্তর—যদ্যপি পদার্থের অনুভবই সংস্কারদ্বারা পদার্থের স্মৃতির হেতু হয়, তথাপি উদ্বুদ্ধ সংস্কার হইতে স্মৃতি জন্মে, অনুদ্বুদ্ধ সংস্কার হইতে নহে। অনুভূত সংস্কারহইতে স্মৃতি উৎপন্ন হইলে, অনুভূত পদার্থ সকলের সদাই স্মৃতি হওয়া উচিত। প্রস্তাবিত স্থলে পদার্থের সংস্কার-উদ্ভবের হেতু পদ জ্ঞান, কারণ সম্বন্ধীর জ্ঞানদ্বারা বা সদৃশ পদার্থের জ্ঞানদ্বারা অথবা চিন্তনদ্বারা সংস্কার উদ্ভূত হইয়া স্মৃতির হেতু হয়। যেমন পুত্রকে দেখিয়া পিতার এবং পিতাকে দেখিয়া পুত্রের স্মৃতি হয়। এস্থলে সম্বন্ধীর জ্ঞান সংস্কার-উদ্ভবের হেতু। এইরূপ এক তপস্বী দেখিয়া পূর্ব্বদৃষ্ট অন্য তপস্বীর স্মৃতি হয়, এ স্থানে সংস্কারের উদ্বোধক সদৃশদর্শন। একান্তে বসিয়া অনুভূত পদার্থের চিন্তা করিলে পূর্ব্বানুভূত অর্থের স্মৃতি হয়, এখানে সংস্কারের উদ্বোধক চিন্তন। কথিত প্রকারে সম্বন্ধী

প্রভৃতির জ্ঞান, উদ্বুদ্ধ-সংস্কারদ্বারা স্মৃতির হেতু হয়, আর সমান-বিষয়ক পূর্ব্বানুভবও সংস্কারের উৎপত্তিদ্বারা স্মৃতির হেতু হয়। কিন্তু পদার্থের পূর্ব্বানুভব পদার্থবিষয়ক সংস্কারের উৎপত্তিদ্বারা হেতু হয়। আর পদার্থের সম্বন্ধী যে পদ তাহার জ্ঞান সংস্কারের উদ্বোধদ্বারা পদার্থের স্মৃতির হেতু হয়। এই রীতিতে পদের জ্ঞানদ্বারা পদার্থের স্মৃতিও সম্ভব। যে স্থলে এক সম্বন্ধীর জ্ঞানদ্বারা অন্য সম্বন্ধীর স্মৃতি হয়, সে স্থলে দুই পদার্থের সম্বন্ধের জ্ঞান যাহার আছে, তাহারই একের জ্ঞানে অন্যের স্মৃতি হয়, যাহার সম্বন্ধের জ্ঞান নাই তাহার হয় না। যেমন পিতাপুত্রের জন্য-জনকভাবরূপসম্বন্ধের জ্ঞান যাহার আছে তাহারই পিতা দেখিয়া পুত্রের বা পুত্র দেখিয়া পিতার স্মৃতি হয়, উক্ত সম্বন্ধের জ্ঞান না থাকিলে স্মৃতি হয় না। এইরূপ পদও অর্থের মধ্যে পরস্পরের যে সম্বন্ধ তাহাকে "বৃত্তি" বলে। অর্থাৎ "শাব্দবোধহেতুপদার্থোপস্থিত্যনুকূলঃ পদপদার্থয়োঃ সম্বন্ধঃ বৃত্তিঃ" অর্থ এই—শাব্দবোধের হেতু যে পদার্থের উপস্থিতি, অর্থাৎস্মৃতি, সেই স্মৃতির অনুকূল যে পদ ও পদার্থের পরস্পর সম্বন্ধ, তাহার নাম বৃত্তি। অতএব বৃত্তি রূপ পদার্থের সম্বন্ধের জ্ঞান যাহার আছে, তাহারই পদের জ্ঞানে অর্থের স্মৃতি হইয়া থাকে। পদ ও অর্থের বৃত্তিরূপ সম্বন্ধের জ্ঞান যে ব্যক্তির নাই তাহার পদের জ্ঞানে অর্থের স্মৃতি হয় না। কথিতরূপে বৃত্তি সহিত পদের জ্ঞান পদার্থের স্মৃতির হেতু।

শব্দের শক্তিবৃত্তি বর্ণন।

উক্ত বৃত্তি দুই প্রকার একটী "শক্তিরূপ বৃত্তি" ও দ্বিতীয়টী "লক্ষণারূপ বৃত্তি"। ন্যায় মতে ঘটপদে কলস প্রতীতিরূপ যে শক্তি তাহা ঈশ্বরের ইচ্ছারূপ অর্থাৎ ঈশ্বরের অনাদি ইচ্ছাদ্বারা ঘট পদে কলস অর্থের প্রতীতি হইয়া থাকে, এই ইচ্ছাকেই ন্যায়শাস্ত্রে শক্তি বলে। মীমাংসামতে শক্তি একটী ভিন্ন পদার্থ। ব্যাকরণের মঞ্জুষা-গ্রন্থের মতে তথা পাতঞ্জল যোগভাষ্যের মতে, বাচ্যবাচকভাবের মূলভূত যে পদ ও অর্থের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ তাহার নাম শক্তি। ব্যাকরণের অন্য মতে (ভূষণকারের মতে) যোগ্যতারূপ শক্তি হয়। অদ্বৈত-সিদ্ধান্তে (বেদান্তমতে) সামর্থ্যরূপ শক্তি স্বীকৃত হয়। ভেদাভেদ রূপ তাদাত্ম্যসম্বন্ধকে ভট্টমতে শক্তি বলে। ইত্যাদি প্রকার পদ অর্থের সম্বন্ধ নিরূপণে অনেক পাক্ষিক ভেদ আছে এবং স্ব স্ব মতের পোষক যুক্তি ও আছে। ইহার কিঞ্চিৎ নিদর্শন নিম্নে দেওয়া যাইতেছে।

শক্তিবৃত্তি বিষয়ক মত ভেদের কিঞ্চিৎ বিবরণ।

ন্যায় মতে ঈশ্বরের ইচ্ছারূপ-পদশক্তিতে দোষ এই— ঈশ্বরের ইচ্ছা ঈশ্বরের ধর্ম্ম, তাহা ঈশ্বরেই থাকে, তাহাকে পদের শক্তি বলা অসঙ্গত। পদের ধর্ম্ম শক্তি পদে থাকিলেই তাহাকে পদের শক্তি বলা সঙ্গত হয়, নচেৎ নহে। অতএব ন্যায়মত অলীক।

বেদান্ত মতে ঘটপদের শ্রোতার কলসরূপ অর্থের জ্ঞান জন্মাইবার ঘটপদে যে সামর্থ্য তাহাই পদশক্তি। যেমন পটপদের শ্রোতার পটপদদ্বারা বস্ত্ররূপ অর্থের যে জ্ঞান হয়, তাহাই পটপদে শক্তিবৃত্তি। এইরূপে বেদান্তমতে সর্ব্বপদে সামর্থ্যরূপ শক্তি স্বীকৃত হয়। দৃষ্টান্ত—যেমন বহ্নিতে দাহের সামর্থ্যরূপ শক্তি তদ্রূপ শ্রোতার কর্ণ সহিত পদের সাক্ষাৎকার হইবামাত্রই বস্তুর জ্ঞান জন্মাইবার পদে যে সামর্থ্য আছে সেই সামর্থ্যের নাম শক্তি। আপত্তি—বহ্নিতে বহ্নি হইতে পৃথক শক্তি প্রতীত হয় না। দাহের হেতুতা বা জনকতা কেবল বহ্নিতেই হয়। অপ্রসিদ্ধ সামর্থ্য বহ্নিতে কল্পনা করিবার আর প্রসিদ্ধ বহ্নির হেতুতা ত্যাগ করিবার কোন প্রয়োজন নাই। যেরূপ বহ্নিহইতে দাহশক্তি পৃথক নহে, তদ্রূপ পদের বর্ণের সমুদায় যে পদের স্বরূপ, তাহা হইতে পৃথক শক্তি প্রতীত হয় না, আর তাহার প্রয়োজনও নাই। সুতরাং ন্যায়োক্ত ঈশ্বরের ইচ্ছারূপ পদশক্তিই সঙ্গত। সমাধান—প্রতিবন্ধ থাকিলে অগ্নিদ্বারা দাহ হয় না আর উত্তেজক থাকিলে প্রতিবন্ধ সত্ত্বেও দাহ হইয়া থাকে। যদি শক্তি ব্যতীত দাহের হেতুতা কেবল অগ্নিতেই থাকিত, তাহা হইলে সকল সময়েই অর্থাৎ উত্তেজক সহিত প্রতিবন্ধকালের ন্যায়, উত্তেজক রহিত প্রতিবন্ধকালেও অগ্নি-দ্বারা দাহ হওয়া উচিত হইত, কেননা দাহের হেতু যে কেবল অগ্নি তাহা সকল সময়েই আছে। যদ্যপি প্রতিবন্ধদ্বারা অগ্নির নাশ বা তিরোধান হয় না, তথাপি অগ্নির শক্তির নাশ বা তিরোধান হয়। সুতরাং দাহের হেতু শক্তির অথবা শক্তিসহিত অগ্নির অভাব হওয়ায় দাহ হয় না। যে সময়ে প্রতিবন্ধের সমীপে উত্তেজক থাকে, সে সময় প্রতিবন্ধদ্বারা অগ্নির শক্তির নাশ বা তিরোধান হইলেও, উত্তেজকদ্বারা পুনরায় শক্তির উৎপত্তি বা প্রাদুর্ভাব হয়, পরে প্রতিবন্ধ সত্ত্বেও উত্তেজকের মহাত্ম্যে দাহের হেতু শক্তি বা শক্তি সহিত অগ্নিদ্বারা দাহ হইয়া থাকে। সুতরাং যে শক্তি প্রতিবন্ধদ্বারা নাশ

হয় আর উত্তেজকদ্বারা উৎপন্ন হয় তাহাই দাহের হেতু, অগ্নি নহে। কার্য্যের বিরোধীকে প্রতিবন্ধ বলে, আর ইহারই নামান্তর "প্রতিবন্ধক"। প্রতিবন্ধক সত্ত্বেও যে কার্য্যের সাধক হয় তাহার নাম উত্তেজক। প্রতিবন্ধক ও উত্তেজক মণি, মন্ত্র, ঔষধ হয়। যে মণি, মন্ত্র বা ঔষধের সন্নিধানে দাহ হয় না, তাহা "প্রতিবন্ধক"; আর যে মণি, মন্ত্র ঔষধের সন্নিধানে প্রতিবন্ধকের সদ্ভাবেও দাহ হয়, তাহা "উত্তেজক"। অতএব প্রসিদ্ধ অনুভব বলে অগ্নিতে যে শক্তি প্রতীত হয়, তাহার লোপ সম্ভব নহে। এইরূপ বহ্নির ন্যায় সর্ব্বপদার্থে শক্তি আছে, শক্তি ব্যতীত কোন হেতুদ্বারা কোন কার্য্য হয় না। কথিত কারণে পদেও অর্থের বোধ জন্মাইবার সামর্থ্যরূপ শক্তি অঙ্গীকরণীয়।

ব্যাকরণমতে পদে অর্থ-জ্ঞানের জনকতারূপ যোগ্যতাই শক্তি বলিয়া কথিত হয়। ইহাও বেদান্তোক্ত সামর্থ্যরূপ শক্তির নামান্তরভিন্ন অন্য কিছু নহে। যদি ইহা অস্বীকৃত হয়, তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য হইবে—পদে সামর্থ্য আছে কিনা? প্রথম পক্ষ বলিলে, বেদান্তমতের অনুসারেই সামর্থ্যরূপ শক্তি সিদ্ধ হইবে। দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে, অর্থাৎ পদে সামর্থ্য নাই, এরূপ বলিলে, "অসামর্থ্য পদ যোগ্য অর্থাৎ অর্থ-জ্ঞানের জনক" এই বাক্য "নপুংসকের অমোঘ বীর্য্য" এই বাক্যের ন্যায় বদতোব্যাঘাত দোষদুষ্ট হইবে। ব্যাকরণমতের যোগ্যতারূপ পদশক্তি সম্বন্ধে অন্য সকল দূষণ জানিবার ইচ্ছা হইলে দর্পণগ্রন্থের শক্তিপ্রকরণ দেখা আবশ্যক. অর্থ ক্লিষ্ট হওয়ায় পরিত্যক্ত হইল।

ভট্ট মতাবলম্বীরা পদের অর্থের সহিত "তাদাত্ম্যসম্বন্ধ"কে শক্তি বলেন। তাদাত্ম্য সম্বন্ধের নামান্তর ভেদাভেদরূপ সম্বন্ধ। তাঁহাদের অভিপ্রায় এই—অগ্নি পদের অঙ্গার অর্থের সহিত অত্যন্ত ভেদ নাই, যদি অত্যন্ত ভেদ হইত, তাহা হইলে যেমন অগ্নি হইতে অত্যন্ত ভিন্ন জলাদির অগ্নিপদদ্বারা প্রতীতি হয় না, তদ্রূপ অগ্নিপদদ্বারা অঙ্গার রূপ অর্থেরও প্রতীতি হইত না। এই প্রকারে পদের আপনার অর্থের সহিত যেরূপ অত্যন্ত ভেদ নাই, সেইরূপ অত্যন্ত অভেদও নাই। যদি বাচ্য-বাচকের অত্যন্ত অভেদ হইত, তাহা হইলে যেমন অগ্নি পদের বাচ্য অঙ্গারহইতে মুখ দগ্ধ হয় তদ্রূপ অঙ্গারবাচক অগ্নিপদের উচ্চারণে মুখ দগ্ধ হওয়া উচিত হইত। অতএব স্বীকার করিতে হইবে অগ্নি পদের অঙ্গার রূপ অর্থের সহিত ভেদসহিতঅভেদ সম্বন্ধ হয়। ভেদ থাকায় মুখ দগ্ধ হয় না, অভেদ থাকায় অগ্নিপদদ্বারা জলাদির প্রতীতি হয় না। এই রীত্যনুসারে সর্ব্বত্রই আপন আপন বাচ্য সহিত বাচক পদ সকলের

ভেদসহিতঅভেদ সম্বন্ধ হয়। এই ভেদসহিতঅভেদকে ভট্টানুসারী তাদাত্ম্য সম্বন্ধ বলেন, ও ভেদাভেদসম্বন্ধ বলেন। এ বিষয়ে তাঁহারা বেদেরও প্রমাণ দিয়া থাকেন। যথা :—মাণ্ডুক্যাদি বেদবাক্যে "ওঁ অক্ষর ব্রহ্ম" এই উপদেশ আছে। ব্যাকরণ অনুসারে "প্রকাশরূপ, রক্ষাকর্ত্তা" ওঁ অক্ষরের অর্থ এবং ইহা ব্রহ্মেরও লক্ষণ। সুতরাং ওঁঅক্ষর ব্রহ্মের বাচক আর ব্রহ্ম বাচ্য। যদি বাচ্যবাচকের পরস্পর অত্যন্ত ভেদ হইত, তাহা হইলে বাচক-ওঁ-অক্ষর আর বাচ্য-ব্রহ্ম উভয়ের অভেদ মাণ্ডুক্য উপনিষদাদিতে উপদিষ্ট হইত না, কিন্তু "ওঁ অক্ষর ব্রহ্ম" এইরূপ অভেদ উপদেশই হইয়াছে। সুতরাং বাচ্যবাচকের অভেদ বিষয়ে বেদবচন প্রমাণ, আর ভেদ সর্ব্বলোকের অনুভবসিদ্ধ। কেননা অগ্নি আদি পদ বাণীতে থাকে ও অঙ্গারাদি অর্থ বাণীর বহির্দ্দেশে অর্থাৎ মহানসাদিতে থাকে। এই রূপ ওঁঅক্ষরপদ বাণীতে আর ব্রহ্ম বাণীর বাহ্য দেশে অর্থাৎ স্ব মহিমায় স্থিত। যদ্যপি ব্রহ্ম ব্যাপক হওয়ায় বাণীতে ব্রহ্মের অভাব নাই, তথাপি ব্রহ্মেই বাণীর স্থিতি হয়, বাণীতে ব্রহ্মের স্থিতি হয় না। ফলিতার্থ, পদের স্থিতি বাণীতে আর অর্থের স্থিতি বাণীর বাহ্য দেশে প্রতীত হয়। সুতরাং বাচ্য-বাচকের ভেদ অনুভবসিদ্ধ আর অভেদ বিষয়ে বেদবচন প্রমাণ। অতএব পদের অর্থের সহিত ভেদাভেদ রূপ তাদাত্ম্যসম্বন্ধ অপ্রামাণিক নহে, প্রত্যুত বেদপ্রমাণ সিদ্ধ।

ভট্ট-মতাবলম্বীরা আরও বলেন—বেদান্ত মতেও কার্য্যকারণ, গুণ-গুণী, জাতি-ব্যক্তি, ক্রিয়া-ক্রিয়াবান্, এই সকলের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ স্বীকৃত হয়। রূপ, রস, গন্ধাদিকে "গুণ" বলে তাহাদের আশ্রয় গুণী, যেমন রূপ প্রভৃতির আশ্রয় ভূমি গুণী। অনেক পদার্থে থাকে যে এক ধর্ম্ম, তাহার নাম 'জাতি"। যেমন সর্ব্ব ব্রাহ্মণশরীরে থাকে এক ব্রাহ্মণত্ব, সর্ব্বজীবে এক জীবত্ব, সর্ব্বপুরুষে এক পুরুষত্ব ইত্যাদি। জাতির আশ্রয় ব্রাহ্মণাদিকে 'ব্যক্তি" বলে। গমনাগমনাদি "ক্রিয়া" বলিয়া প্রসিদ্ধ, আর তদ্বিশিষ্ট ব্যক্তি 'ক্রিয়াবান্' শব্দে অভিহিত হয়। অভিপ্রায় এই—গুণ-গুণীর পরস্পরের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়। কার্য্যের কারণ ও গুণ-গুণীর ন্যায় তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়। এইরূপ জাতি ও ব্যক্তিরও পরস্পর তাদাত্ম্য-সম্বন্ধ হয়। আর পরস্পর ক্রিয়া-ক্রিয়াবানেরও উক্ত সম্বন্ধ হয়। তাদাত্ম্যের নাম ভেদ সহিত অভেদ।

যদ্যপি নিমিত্তকারণের ও কার্য্যের ভেদাভেদ-রূপ তাদাত্ম্য হয় না, কিন্তু তদুভয়ের অত্যন্ত ভেদই হয়, তথাপি উপাদানকারণের ও কার্য্যের ভেদাভেদরূপ

তাদাত্ম্যসম্বন্ধই হইয়া থাকে। যেমন ঘটের নিমিত্ত কারণ যে কুলাল, দণ্ড, চক্রাদি, সে সকলের ঘটরূপ কার্য্যের সহিত অত্যন্ত ভেদ হয় কিন্তু উপাদানকারণ মৃৎপিণ্ড ও তাহার কার্য্য ঘট এই দুয়ের সহিত ভেদসহিতঅভেদই হয়। যদি মৃৎপিণ্ড হইতে ঘট অত্যন্ত ভিন্ন হইত, তাহা হইলে যেমন মৃৎপিণ্ড হইতে অত্যন্ত ভিন্ন তৈলের উৎপত্তি হয় না, তদ্রূপ ঘটেরও উৎপত্তি হইত না। এ দিকে উপাদান-কারণের কার্য্যহইতে যদি অত্যন্ত অভেদ হইত, তাহা হইলে মৃৎপিণ্ডহইতে ঘটের উৎপত্তি হইত না, কারণ, নিজের স্বরূপহইতে নিজের উৎপত্তি অসম্ভব। সুতরাং উপাদানকারণের স্বীয় কার্য্যের সহিত ভেদাভেদরূপ তাদাত্ম্য হয়। কথিত রীত্যনুসারে উপদান কারণের স্বকার্য্য সহিত ভেদাভেদ রূপ তাদাত্ম্য যুক্তি-বিরুদ্ধ নহে। প্রতীতিদ্বারাও উপাদানের স্বীয় কার্য্যের সহিত ভেদাভেদই সিদ্ধ হয়। ইহা মৃৎপিণ্ড, ইহা ঘট ইত্যাদি প্রকারের ভিন্ন প্রতীতিদ্বারা ভেদের সিদ্ধি হয়,আর বিচার দৃষ্টিতে ঘটের বাহ্যান্তর মৃত্তিকাহইতে ভিন্ন কোন বস্তু প্রতীত হয় না কিন্তু কেবল মৃত্তিকাই প্রতীত হয় বলিয়া অভেদও সিদ্ধ হয়। কথিত প্রকারে উপাদানকারণের স্বকার্য্যের সহিত "ভেদাভেদরূপ তাদাত্ম্যসম্বন্ধই" হয়। এইরূপ গুণগুণীরও ভেদাভেদ হয়। যদি ঘটের রূপের ঘট সহিত অত্যন্ত ভেদ হইত তাহা হইলে যেরূপ ঘটহইতে পটের অত্যন্ত ভেদ হওয়ায় পট ঘটের আশ্রিত নহে কিন্তু স্বতন্ত্র, তদ্রূপ ঘটের রূপও ঘটের আশ্রিত হইত না। এ দিকে গুণ-গুণীর অত্যন্ত অভেদ হইলে ঘটের রূপ ঘটের আশ্রিত হইত না, কারণ, আপনার আশ্রয় আপনি হয় না। সুতরাং গুণগুণীরও তাদাত্ম্যসম্বন্ধ যুক্তিসিদ্ধ। এই প্রকার যুক্তি জাতি-ব্যক্তি ও ক্রিয়া-ক্রিয়াবান্ বিষয়েও জানিবে। ভট্টমতে আরও যে সকল যুক্তি আছে, সে সমস্ত গ্রন্থবিস্তরবৃদ্ধি ভয়ে বলা হইল না।

ভট্টমতের প্রতিবাদ এই ঃ—

যদ্যপি এক ঘটে আপনার অভেদ হয় অর্থাৎ স্বীয় স্বরূপে সদাই অভেদ হয়, আর স্বীয় স্বরূপের সহিত অপরের সদাই ভেদ হয়, তথাপি যাহার অভেদ হয়, তাহার ভেদ হয় না, আর যাহার ভেদ হয়, তাহার অভেদ হয় না. এইরূপে এক বস্তুর ভেদাভেদ বিরুদ্ধ। সুতরাং এক বস্তুতে স্বস্বরূপে অভেদ ও অপরের স্বরূপ সহিত ভেদ হইলেও ভেদ যাহাতে থাকে তাহাতে অভেদ থাকে না, আর যাহাতে অভেদ থাকে তাহাতে ভেদ থাকে না, অতএব এক বস্তুতে ভেদাভেদ অসম্ভব। ভেদাভেদ পরস্পর বিরোধী, এক বস্তুতে দুই বিরুদ্ধ ধর্ম্ম থাকে না, সুতরাং যাহার ভেদ হয় তাহার অভেদ আর যাহার

অভেদ হয় তাহার ভেদ, ইহা বিরুদ্ধ। কথিত কারণে বাচ্য-বাচক, গুণ-গুণী, জাতি-ব্যক্তি, ক্রিয়া-ক্রিয়াবান্ ও উপাদান-কারণ-কার্য্যের ভেদাভেদরূপে তাদাত্ম্যের ভট্টমতে অঙ্গীকার অন্যায্য।

ভট্টমতে বাচ্যবাচকের ভেদাভেদ বিষয়ে পূর্ব্বে যে বেদ-প্রমাণ প্রদর্শিত হইয়াছে তাহাও অসঙ্গত। বেদে প্রণব বর্ণ (ওঁ অক্ষর) ও ব্রহ্ম এই দুইয়ের অভেদের যে উল্লেখ আছে, তাহার তাৎপর্য্য বাচ্যবাচকের অভেদে নহে; তাহাতে অন্য রহস্য (গোপ্য অভিপ্রায়) আছে, ভট্ট তাহা গ্রহণ করেন নাই। "ওঁ অক্ষর ব্রহ্ম" এইরূপ যে স্থলে উপদেশ আছে, সেস্থলে ওঁ অক্ষর ও ব্রহ্ম এই দুয়ের অভেদে উক্ত বাক্যের তাৎপর্য্য নহে, "ওঁ অক্ষর ব্রহ্মরূপে উপাস্য" এই অভিপ্রায়ে উক্ত বাক্য কথিত হইয়াছে। যাহার উপাসনা বিহিত, সেই উপাস্যের স্বরূপের ইহা নিয়ম নহে, যেরূপে উপাসনা বিহিত হইয়াছে, সেই রূপই তাঁহার স্বরূপ হইবে কিন্তু উপাস্যের প্রকৃত স্বরূপ ত্যাগ করিয়া অন্য স্বরূপেও উপাসনা সঙ্গত হইতে পারে। যেমন শালগ্রাম ও নর্ম্মদেশ্বরের বিষ্ণু ও শিবরূপে উপাসনা হয়। পুরোদেশে শালগ্রামের শঙ্খচক্রাদি সহিত চতুর্ভুজ বিষ্ণুমূর্ত্তি নাই, আর নর্ম্মদেশ্বরের গঙ্গাভূষিত জটাজূটডমরুচর্ম্মকাপালিকাসহিত শিবমূর্ত্তি নাই, উভয়ই শিলারূপ। শাস্ত্রের আজ্ঞায় উক্ত শিলারূপের মূর্ত্তি অংশ ত্যাগ করিয়া উভয় উপাস্যের ক্রমে বিষ্ণুরূপে ও শিবরূপে উপাসনা হইতে পারে। অতএব উপাসনা উপাস্যস্বরূপের অধীন নহে বিধির অধীন। যে রূপ শাস্ত্রের বিধান, সেই রূপই উপাসনা হয়। যেমন ছান্দোগ্য উপনিষদে পঞ্চাগ্নি-বিদ্যা প্রকরণে স্বর্গলোক, মেঘ, ভূমি, পুরুষ, ও স্ত্রী এই পাঁচ পদার্থের অগ্নিরূপ ভাবে; আর শ্রদ্ধা, সোম, বর্ষা, অন্ন ও বীর্য্য এই পঞ্চ বস্তুর উক্ত পঞ্চ অগ্নির আহুতিরূপে উপাসনার প্রকার আছে। প্রকৃতপক্ষে স্বর্গাদি অগ্নি নহে এবং শ্রদ্ধাসোমাদি আহুতি নহে, তবুও বেদের আজ্ঞায় স্বর্গলোকাদির অগ্নিরূপে আর শ্রদ্ধাদির আহুতিরূপে উপাসনা হইয়া থাকে। কথিত রীত্যনুসারে বেদে ওঁ অক্ষরের ব্রহ্মভাবে উপাসনার অর্থ ইহা নহে যে ওঁ অক্ষর ব্রহ্মরূপ, তাহার কেবল ব্রহ্মভাবে উপাসনামাত্র বিহিত হইয়াছে। প্রদর্শিতরূপে ব্রহ্মের সবিশেষ মায়িকরূপের আধারে শক্তি, শিব, বিষ্ণু, আদিত্য ও গণেশ, এই পঞ্চদেবতার ঈশ্বরত্বও পুরাণাদি শাস্ত্রে প্রতিপাদিত হইয়াছে। ইহার তাৎপর্য্যও ব্রহ্মের সহিত অভেদ প্রতিপাদনে নহে, কিন্তু গণেশাদি পঞ্চদেবতা ব্রহ্মরূপে উপাস্য, এই অর্থেই তাৎপর্য্য। কেন না, চিত্তের একাগ্রতা

নিমিত্ত ধ্যানের আলম্বন স্থূল পদার্থ হওয়া উচিত, যেহেতু চেতনের বিবর্ত্ত ও মায়ার পরিণাম হওয়ায়, জগৎ সহিত জগতের সমুদায় পদার্থ ব্রহ্মের স্বরূপ বা উপলক্ষণ মাত্র। সুতরাং ব্রহ্মবোধার্থ তাহাদের ব্রহ্মভাবে উপাসনার বিধান শাস্ত্রে বর্ণিত হইয়াছে। অতএব বেদে প্রণব বর্ণ ও ব্রহ্ম এ দুইয়ের অভেদের যে উপদেশ তাহা ব্রহ্মের উপাসনা-বিধায়ক, বস্তু-তত্ত্ব প্রতিপাদক নহে।

উপাসনা বাক্যে বস্তুর অভেদের অপেক্ষা নাই, ভিন্ন বস্তুর ভিন্নরূপেও উপাসনা হইতে পারে। বিচার দৃষ্টিতে ব্রহ্মের বাচক ওঁ অক্ষরের আপন বাচ্য ব্রহ্মের সহিত যদ্যপি অভেদও সম্ভব, তথাপি ঘটাদি পদের স্ব স্ব জড়রূপ অর্থের সহিত অভেদ কথনই সম্ভব নহে। কারণ, সর্ব্ব নাম রূপ ব্রহ্মে কল্পিত, ব্রহ্ম সকলের অধিষ্ঠান। ওঁ অক্ষরও ব্রহ্মের নাম, সুতরাং ব্রহ্মে কল্পিত। অধিষ্ঠান হইতে কল্পিত বস্তু ভিন্ন নহে, অধিষ্ঠানরূপই হয়, সুতরাং ওঁ অক্ষর ব্রহ্মরূপ। আর ঘটাদি পদের যে জড়রূপ অর্থ, তাহা অধিষ্ঠান নহে, বাচ্যসহিত ঘটাদিবাচকপদ ব্রহ্মে কল্পিত হওয়ায় ব্রহ্মই সে সকলের অধিষ্ঠান। সুতরাং ব্রহ্মের সহিত সকলের অভেদ সম্ভব হইলেও, ঘটাদি পদের আপন জড়রূপ বাচ্যার্থের সহিত অভেদ কোন রীতিতে সম্ভব নহে। অতএব ভট্টমতে বাচ্য-বাচকের অভেদ অসঙ্গত।

যে মতে বাচ্য বাচকের কেবল ভেদ হয়, সে মতে ভট্ট যে সকল দোষ বলিয়াছেন তাহাও সম্ভব নহে। তথাহি—যদি ঘটপদের বাচ্য ঘটপদহইতে অত্যন্ত ভিন্ন হয়, তাহা হইলে যেরূপ ঘটপদহইতে অত্যন্ত ভিন্ন বস্ত্ররূপ অর্থের প্রতীতি হয় না, তদ্রূপ ঘটপদদ্বারা অত্যন্ত ভিন্ন কলসরূপ অর্থেরও প্রতীতি হইবে না। আর ঘটপদহইতে বাচ্যকে ভিন্ন অঙ্গীকার করিয়া যদি সেই বাচ্যের ঘটপদদ্বারা প্রতীতি অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে যেমন ঘটপদহইতে অত্যন্ত ভিন্ন কলসরূপ অর্থের প্রতীতি হয়, সেইরূপ অত্যন্ত ভিন্ন বস্ত্রেরও ঘটপদদ্বারা প্রতীতি হওয়া উচিত। ইহার উত্তর এই যে, যে সকল মতে সামর্থ্য বা ইচ্ছারূপ শক্তির অঙ্গীকার নাই সে সকল মতেই কথিত দোষের আপত্তি হইতে পারে। যে সকল মতে শক্তির অঙ্গীকার আছে সে সকল মতে উক্ত দোষ স্থানপ্রাপ্ত হয় না। কারণ, ঘটপদের বাচ্য কলস ও তাহার অবাচ্য বস্ত্রাদি, এ উভয়ই যদ্যপি ঘটপদহইতে ভিন্ন, তথাপি ঘট-

পদেই কলসরূপ অর্থের জ্ঞান জন্মাইবার শক্তি আছে, তাহাতে অন্য অর্থের জ্ঞান জন্মাইবার শক্তি নাই। কাজেই ঘটপদদ্বারা কলসরূপ অর্থহইতে ভিন্ন অর্থের প্রতীতি হয় না। এই প্রকারে যে পদে যে অর্থের শক্তি আছে সেই পদদ্বারা সেই অর্থেরই প্রতীতি হইয়া থাকে অন্য অর্থের নহে। অতএব বাচ্য বাচকের অত্যন্ত ভেদপক্ষে কোনও দোষ নাই, কিন্তু ভেদসহিত অভেদ-রূপতাদাত্ম্যসম্বন্ধপক্ষেই দোষ আছে। যেরূপে আছে বলিতেছি।

ভেদ ও অভেদ পরস্পর বিরোধী। সুতরাং উপাদানকারণেরও স্বকার্য্যের সহিত ভেদসহিত অভেদ হয় না, কেবল ভেদই হয়। কেবল ভেদ পক্ষে যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে, তাহা নৈয়ায়িক ও শক্তিবাদী মতে নাই। কারণ কার্য্যের অত্যন্ত ভেদ পক্ষে এই দোষ প্রদত্ত হইয়াছে ;—যদি মৃৎপিণ্ডহইতে অত্যন্ত ভিন্ন ঘটের উৎপত্তি হয়, তাহা হইলে মৃৎপিণ্ডদ্বারা অত্যন্ত ভিন্ন তৈলেরও উৎপত্তি হওয়া উচিত, আর যদি অত্যন্ত ভিন্ন তৈলের উৎপত্তি না হয়, তাহা হইলে মৃৎপিণ্ডদ্বারা অত্যন্ত ভিন্ন ঘটেরও উৎপত্তি হওয়া উচিত নহে। উক্ত দোষ নৈয়ায়িক মতে নাই, কারণ নৈয়ায়িক প্রাগভাবকে সর্ব্ব বস্তুর উৎপত্তিতে কারণ কহেন। যেমন ঘটের উৎপত্তিতে দণ্ড চক্র কুলাল কারণ, তেমনি ঘটের প্রাগভাবও ঘটের কারণ। এইরূপে সর্ব্ববস্তুর প্রাগভাব সর্ব্ব বস্তুর উৎপত্তির কারণ। ঘটের প্রাগভাব ঘটের উপাদানকারণ মৃৎপিণ্ডে থাকে, অন্য বস্তুতে নহে, তৈলের প্রাগভাব তিলে থাকে, অন্য পদার্থে নহে। এইরূপ সর্ব্ব কার্য্যের প্রাগভাব স্ব স্ব উপাদান কারণে থাকে। যে পদার্থে যাহার প্রাগ-ভাব, সেই পদার্থে তাহারই উৎপত্তি হয়, অন্যের নহে। যেমন মৃৎপিণ্ডে ঘটের প্রাগভাব থাকায় ঘটেরই উৎপত্তি হয়, তৈলের নহে। তৈলের প্রাগভাব তিলে থাকে বলিয়া তৈলেরই উৎপত্তি হয়, ঘটের নহে। এইরূপে ন্যায় মতে সকল কার্য্যে প্রাগভাব কারণ। সুতরাং কারণ-কার্য্যের অত্যন্ত ভেদ অঙ্গীকার করিলেও ন্যায় মতে দোষ হয় না।

সামর্থ্যরূপ শক্তিবাদী মতেও দোষ নাই, কারণ মৃৎপিণ্ডে ঘটের সামর্থ্যরূপ শক্তি আছে, তৈলের নহে, আর তিলে তৈলের সামর্থ্য আছে, ঘটের নহে। সুতরাং মৃৎপিণ্ডহইতেই ঘটের উৎপত্তি হয়, তৈলের নহে। এইরূপ তিলহইতে তৈলের উৎপত্তি হয়, ঘটের নহে। এই প্রকারে উপাদানকারণের ও কার্য্যের অত্যন্ত ভেদ অঙ্গীকার করিলেও দোষ হয় না, ভেদাভেদ অসঙ্গত। ভট্ট যে সকল দোষ ভেদপক্ষে ও অভেদপক্ষে দেখাইয়াছেন, সে সকল দোষ ভট্ট মতেই অবস্থান করে,

কারণ তন্মতে ভেদ সহিত অভেদ অঙ্গীকৃত হওয়ায়, এই অর্থ সিদ্ধ হয়—কারণ-কার্য্যের ভেদও হয়, অভেদও হয়, ভেদ হয় বলিয়া ভেদ পক্ষোক্ত দোষের প্রসক্তি হয়, আর অভেদ হয় বলিয়া অভেদ পক্ষোক্ত দোষের আপত্তি হয়। যেমন চৌর্য্যদোষ ও দ্যূতদোষের পৃথক পৃথক অপরাধী হইলে, যেরূপ পৃথক পৃথক অপরাধীর প্রতি পৃথক পৃথক দোষের প্রসঙ্গ হয়, আর উক্ত উভয় দোষের একজন অপরাধী হইলে অর্থাৎ এক ব্যক্তি উভয় ব্যসনাক্রান্ত হইলে যেরূপ উক্ত একই ব্যক্তি উভয় দোষেরই ভাগী হয়, তদ্রূপ ভট্ট মতে উভয় পক্ষোক্ত দোষেরই সিদ্ধি হয়। এইরূপ কারণ কার্য্য, গুণ-গুণী, জাতি-ব্যক্তি প্রভৃতি বিষয়েও ভেদাভেদ অঙ্গীকার করায় ভট্টমতে ভেদ ও অভেদ উভয় পক্ষোক্ত দোষেরই প্রসক্তি হয়। শক্তিবাদীর মতে কেবল ভেদ অঙ্গীকার করায় দোষ হয় না, যেহেতু কারণ-কার্য্যের ন্যায় গুণীতেই গুণ ধারণ করিবার শক্তি হয় অন্য বস্তু ধারণ করিবার শক্তি নাই। অতএব ভেদপক্ষে যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে যথা—"ঘটের রূপাদি যেমন ঘটহইতে ভিন্ন তদ্রূপ পটাদিও ঘটহইতে ভিন্ন, সুতরাং রূপাদির ন্যায় পটাদিও ঘটে থাকা উচিত, অথবা পটাদির ন্যায় রূপাদিও ঘটহইতে ভিন্ন হওয়া উচিত" এই দোষের অবকাশ শক্তিবাদী মতে নাই, কিন্তু যাঁহারা শক্তি অঙ্গীকার করেন না, তাঁহাদর মতেই উক্ত দোষ হয়। এইরূপে শক্তিবাদী মতে কেবল ভেদ-অঙ্গীকার স্থলে কোন দোষ হয় না। প্রত্যুত ভট্ট মতে ভেদাভেদ উভয়ই অঙ্গীকার করায়, উভয় পক্ষোক্ত দোষেরই আপত্তি হয়, আর ভেদাভেদ বিরোধী ধর্ম্মের সহাবস্থানরূপ অসম্ভব দোষও হয়। কথিত রীত্যনুসারে জাতি-ব্যক্তির ও ক্রিয়া ক্রিয়াবানেরও কেবল ভেদ হয়, কেননা ব্যক্তিতে জাতি ধারণের শক্তি হয় ও ক্রিয়াবানে ক্রিয়া ধারণের শক্তি হয়, অন্য বস্তু ধারণের শক্তি হয় না। প্রদর্শিত কারণে উপাদান ও কার্য্যের তথা গুণ-গুণী প্রভৃতির ভেদাভেদরূপ তাদাত্ম্যসম্বন্ধ অসঙ্গত। যদ্যপি বেদান্তসিদ্ধান্তে কার্য্য, গুণ, জাতি ও ক্রিয়ার, স্বস্ব উপাদান, গুণী, ব্যক্তি ও ক্রিয়াবানের সহিত অত্যন্ত ভেদ নাই এবং উক্ত মতেও এই সকল স্থলে তাদাত্ম্য-সম্বন্ধই স্বীকৃত হয়, তথাপি বেদান্ত মতে ভেদাভেদরূপ তাদাত্ম্যের অঙ্গীকার নাই, ভেদাভেদহইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়। ভেদহইতে বিলক্ষণ হওয়ায় ভেদপক্ষোক্ত দোষ নাই আর অভেদ হইতে বিলক্ষণ হওয়ায় অভেদপক্ষোক্ত দোষ নাই। এইরূপে ভেদাভেদহইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয়-তাদাত্ম্যসম্বন্ধ বেদান্ত মতে স্বীকৃত হয়, ভট্টরীত্যনুযায়ী ভেদাভেদরূপ তাদাত্ম্য

নহে। অতএব ভট্টমতে বাচ্য-বাচকের ভেদাভেদরূপতাদাত্ম্যসম্বন্ধ শক্তি বলিয়া যে স্বীকৃত হয়, তাহা সমীচীন নহে। পদ শুনিবামাত্রই পদে অর্থবোধের যে সামর্থ্য তাহাই পদশক্তি ; এই পক্ষই সমীচীন।

প্রদর্শিত রীতিতে বাচ্য-বাচকসম্বন্ধীপদের শ্রবণসাক্ষাৎকার হইলে পদের সামর্থ্যে যে অর্থের জ্ঞান হয় তাহাই শক্তি। কিন্তু এই শক্তি বহ্ন্যাদির দাহিকা শক্তিহইতে কিঞ্চিৎ বিলক্ষণ, অর্থাৎ বহ্ন্যাদি পদার্থে যে দাহ ক্রিয়ার সামর্থ্যরূপ শক্তি আছে তাহাতে জ্ঞানের অপেক্ষা নাই। শক্তি জ্ঞাত হউক অথবা অজ্ঞাত হউক উভয় অবস্থাতেই বহ্নিদ্বারা দাহাদি কার্য্য হইয়া থাকে। কিন্তু পদ বিষয়ে যখন পদের শক্তির জ্ঞান হয়, অর্থাৎ যখন "অমুক পদ অমুক অর্থের বোধক" এইরূপ পদশক্তির জ্ঞান হয়, তখনই অর্থের স্মৃতিরূপ কার্য্য হয়, নচেৎ নহে। সুতরাং পদের সামর্থ্যরূপশক্তির জ্ঞাততা স্থলেই পদার্থের স্মৃতিরূপ কার্য্য হয়। শঙ্কা—যে স্থলে অতীত পদের স্মৃতি হয়, সে স্থলে পদের স্মৃতিরূপজ্ঞানদ্বারা অর্থের স্মৃতি সম্ভব নহে, কেননা সামর্থ্যরূপশক্তিবিশিষ্ট পদের ধ্বংস হওয়ায় অর্থের স্মৃতিহেতু যে পদ তাহার অভাবে স্মৃতি অসম্ভব। সমাধান—মীমাংসা মতে সমস্ত পদ নিত্য, অতএব উৎপত্তি নাশ রহিত, সুতরাং এমতে পদের ধ্বংস সম্ভব নহে। যে মতে পদ অনিত্য, সে মতে উক্ত আপত্তির পরিহার এই—পদার্থ-স্মৃতির সামর্থ্য পদে নাই, পদজ্ঞানে পদার্থ-স্মৃতির শক্তি হয়। পদের ধ্বংস হইলেও পদের স্মৃতিরূপ জ্ঞান থাকে। বর্ত্তমান পদ স্থলে পদের শ্রবণ-সাক্ষাৎকারের হেতু জ্ঞান, আর এই জ্ঞান পদার্থ-স্মৃতিরও হেতু এবং তাহাই শক্তি। এ পক্ষে পদ শক্তিবিশিষ্ট নহে, পদের জ্ঞানই শক্তি। কথিত পক্ষ গদাধর ভট্টাচার্য্যকৃতশক্তিবাদগ্রন্থে জ্ঞানশক্তিবাদ বলিয়া প্রখ্যাত। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে পদের সামর্থ্য বা পদের জ্ঞানের সামর্থ্য শক্তি বলিয়া উক্ত। দ্বিতীয় পক্ষেও "পদশক্তি বিশিষ্ট" এই ব্যবহারের নিমিত্ত পদের ধর্ম্ম শক্তি অপেক্ষিত হইলে "পদজ্ঞানের যে অর্থের স্মৃতিতে সামর্থ্য হয়, সেই পদের সেই অর্থে শক্তি হয়" এইরূপ বলিলে দোষ হয় না। যেরূপ পদ— অর্থের "শক্তির স্বরূপ" নিরূপণে মতভেদ আছে, সেইরূপ শক্তির বিষয়রূপ শক্যের নিরূপণেও মতের ভেদ আছে, ইহার সংক্ষিপ্ত বিবরণ নিম্নে প্রদর্শিত হইতেছে।

শক্তির বিষয়রূপ শক্যে মতভেদ বর্ণন—

কথিত প্রকারে শক্তির সহিত পদ জ্ঞানদ্বারা পদার্থের স্মৃতি হয়। যে যে পদার্থের স্মৃতি হয়, সে সে পদার্থের সম্বন্ধের জ্ঞানকে অথবা সম্বন্ধ সহিত সে সকল পদার্থের জ্ঞানকে বাক্যার্থ জ্ঞান বলে এবং ইহাই শাব্দী প্রমা। "নীলো ঘটঃ' এই বাক্যে চারিটী পদ আছে। ১ নীল পদ—২ ওকার পদ—৩ ঘট পদ—৪ বিসর্গ পদ। নীলরূপবিশিষ্টে নীল পদের শক্তি হয়. ওকার পদ নিরর্থক (এই অর্থ ব্যুৎপত্তিবাদাদিগ্রন্থে স্পষ্ট) অথবা ওকার পদের অভেদ অর্থ হয়। ঘট পদের ঘটত্ববিশিষ্টে শক্তি হয়. বিসর্গের একত্ব সংখ্যাতে শক্তি হয়। শক্তির জ্ঞান কোষব্যাকরণাদিদ্বারা হয়। নীলপীতাদি পদের বর্ণে বা বর্ণ—বিশিষ্টে শক্তি কোষদ্বারা অবগত হওয়া যায়। বিসর্গের যে একত্ব সংখ্যাতে শক্তি তাহা ব্যাকরণদ্বারা জানা যায়। ঘটপদের ঘটত্ববিশিষ্টে শক্তি—ইহা ব্যাকরণ গ্রন্থে ও শক্তিবাদাদিতর্ক-গ্রন্থে বর্ণিত আছে। ন্যায় সূত্রে গৌতম বলিয়াছেন—"জাত্যাকৃতিব্যক্তি পদার্থঃ" অর্থাৎ জাতিআকৃতিবিশিষ্ট ব্যক্তিতে সকল পদের শক্তি হয়। অবয়বের সংযোগকে "আকৃতি" বলে। যে এক নিত্য ধর্ম্ম অনেক পদার্থে সমবেত থাকে তাহার নাম "জাতি"। যেমন অনেক ঘটে থাকে, নিত্য ও এক ঘটত্ব জাতি। জাতির আশ্রয় "ব্যক্তি" বলিয়া উক্ত। গৌতমমতে কপালসংযোগসাহিত ঘটত্ববিশিষ্টবটে ঘটপদের শক্তি। দীধিতিকারশিরোমণিভট্টাচার্য্যমতে ব্যক্তি মাত্রে সকল পদের শক্তি, জাতি ও আকৃতিতে নহে। এমতে ঘটপদের বাচ্য কেবল ব্যক্তি, ঘটত্ব ও কপাল-সংযোগ ঘটপদের বাচ্য নহে। কারণ যে পদের যে অর্থে শক্তি সেই পদের সেই অর্থকে বাচ্য ও শক্য বলে। কেবলব্যক্তিতে শক্তি হয় বলিয়া কেবলব্যক্তি বাচ্য। শঙ্কা—ঘটপদের উচ্চারণে ঘটত্ব, গো পদের উচ্চারণে গোত্ব, ব্রাহ্মণ পদের উচ্চারণে ব্রাহ্মণত্বই প্রতীত হয়। এমতে ইহা সম্ভব নহে। কেননা পদদ্বারা অবাচ্যের প্রতীতি লক্ষণা ব্যতিরেকে (লক্ষণার স্বরূপ অব্যবহিত পরে ব্যক্ত হইবে) সম্ভব নহে। যদি পদদ্বারা অবাচ্য অর্থের প্রতীতি লক্ষণা বিনা অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে ঘট পদের অবাচ্য ঘটত্বের ন্যায়, ঘট পদের অবাচ্য পটেরও প্রতীতি স্বীকার করা উচিত। সমাধান—পদদ্বারা ব্যক্তির, আর বাচ্যবৃত্তি জাতির প্রতীতি হয়। অতএব নিয়ম এই—জাতি ভিন্ন অবাচ্যের প্রতীতি হয় না, আর বাচ্যবৃত্তি যে জাতি তাহা অবাচ্যও প্রতীত হয়। সুতরাং

ঘটপদদ্বারা অবাচ্য ঘটত্বের, প্রতীতি হয় পটাদির নহে। পুনঃ শঙ্কা—পদদ্বারা বাচ্যবৃত্তিঅবাচ্যজাতির প্রতীতি মান্য করিলে ঘটপদদ্বারা পৃথিবীত্ব-জাতিরও প্রতীতি হওয়া উচিত। কারণ, ঘট পদের বাচ্যে যেমন ঘটত্ব জাতি থাকে তদ্রূপ পৃথিবীত্বও থাকে, উভয়ই বাচ্যবৃত্তি ও অবাচ্য, সুতরাং ঘটত্বের ন্যায় পৃথিবীত্বেরও প্রতীতি হওয়া উচিত। গো পদের বাচ্য গোতে গোত্বের ন্যায় পশুত্বও থাকে, আর উভয়ই অবাচ্য। এই রূপ ব্রাহ্মণপদে ব্রাহ্মণত্বের ন্যায় মনুষ্যত্বেরও প্রতীতি হওয়া উচিত। সমাধান—পদদ্বারা বাচ্যতা-বচ্ছেদক অবাচ্যের তথা বাচ্যের প্রতীতি হয়, অন্যের নহে। যেমন ঘটপদদ্বারা ঘটপদের বাচ্য ঘটব্যক্তির এবং বাচ্যতাবচ্ছেদক ঘটত্বের প্রতীতি হয়, পৃথিবীত্ব বাচ্য নহে ও বাচ্যতাবচ্ছেদক নহে, সুতরাং ঘটপদদ্বারা পৃথিবীত্বের প্রতীতি হয় না। বাচ্যতা হইতে ন্যূনবৃত্তি ও অধিকবৃত্তি না হইলে অর্থাৎ যতটুকু দেশে বাচ্যতা থাকে, ততটুকু দেশে থাকিলে তাহাকে "বাচ্যতাবচ্ছেদক" বলে। ঘটপদের বাচ্যতা সকল ঘটব্যক্তিতে থাকে, ঘটত্বও সকল ঘট ব্যক্তিতে থাকে, সুতরাং ঘটের বাচ্যতাহইতে ন্যূনবৃত্তি ও অধিকবৃত্তি ঘটত্ব নহে, কিন্তু সমানদেশবৃত্তি হওয়ায় ঘটত্ব ঘটপদের বাচ্যতাবচ্ছেদক। ঘট পদের বাচ্যতা পটে নাই, কিন্তু পৃথিবীত্ব পটে আছে, সুতরাং অধিক বৃত্তি হওয়ায় পৃথিবীত্ব ঘটপদের বাচ্যতাবচ্ছেদক নহে। গোপদের বাচ্যতা সকল গো—ব্যক্তিতে থাকে, গোত্বও সকল গোব্যক্তিতে থাকে, সুতরাং গোত্ব গোপদের বাচ্যতাবচ্ছেদক। অশ্বেতে গোপদের বাচ্যতা নাই তাহাতে পশুত্ব আছে, সুতরাং গোপদের বাচ্যহইতে অধিক বৃত্তি হওয়ায় গোপদের পশুত্ব বাচ্যতাবচ্ছেদক নহে। এইরূপ ব্রাহ্মণপদের বাচ্যতা সকল ব্রাহ্মণ ব্যক্তিতে থাকে, ব্রাহ্মণত্বও সকল ব্রাহ্মণ ব্যক্তিতে থাকে সুতরাং ব্রাহ্মণত্ব ব্রাহ্মণপদের বাচ্যতাবচ্ছেদক। ক্ষাত্রয়াদিতে ব্রাহ্মণপদের বাচ্যতা নাই, মনুষ্যত্ব আছে, সুতরাং অধিকবৃত্তি হওয়ায় মনুষ্যত্ব ব্রাহ্মণ পদের বাচ্যতাবচ্ছেদক নহে। এই রীতিতে ঘটাদি পদহইতে ঘটত্বাদির প্রতীতি হয়, শক্তি না থাকায় ঘটত্বাদি ঘটাদিপদের বাচ্য নহে কিন্তু বাচ্যতাবচ্ছেদক। ইহা দীধিতিকারশিরোমণি ভট্টাচার্য্যের মত।

ঘটাদি পদের জাতি মাত্রে শক্তি হয়, ব্যক্তিতে নহে, ইহা মীমাংসার মত। শঙ্কা—যে পদের যে অর্থে শক্তির জ্ঞান হয়, সেই পদদ্বারা সেই অর্থের স্মৃতি হইয়া শাব্দীপ্রমা হয়। পদের শক্তি ব্যতীত পদদ্বারা ব্যক্তির স্মৃতি ও শাব্দীপ্রমা

সম্ভব নহে। সমাধান—শব্দপ্রমাণদ্বারা জাতিরই জ্ঞান হয়, অর্থাপত্তি-প্রমাণদ্বারা ব্যক্তির জ্ঞান হয়। যেমন দিবসে অভোজীপুরুষের স্থূলতা রাত্রি-ভোজন ব্যতীত সম্ভব নহে, সেরূপ ব্যক্তি ব্যতীত কেবল জাতিতে কোন ক্রিয়া সম্ভব নহে, সুতরাং অর্থাপত্তি প্রমাণদ্বারা ব্যক্তির বোধ হয়। "গামানয়" এই বাক্যদ্বারা গোত্বের আনয়নের বোধ হয়, গোত্বের আনয়ন গো ব্যক্তির আনয়ন ব্যতীত সম্ভব নহে। গোব্যক্তির আনয়ন সম্পাদক গোত্বের আনয়ন সম্পাদ্য, সম্পাদকজ্ঞানের হেতু সম্পাদ্যজ্ঞানকে অর্থাপত্তি প্রমাণ বলে ও সম্পাদক জ্ঞানকে প্রমা বলে। এস্থানে জাতির জ্ঞান প্রমাণ, ব্যক্তির জ্ঞান প্রমা, ইহা ভট্টমীমাংসকের মত। কোন কোন জাতিশক্তিবাদী অনুমানদ্বারা ব্যক্তির জ্ঞান অঙ্গীকার করেন। প্রসঙ্গবৃদ্ধিভয়ে বিবরণ পরিত্যক্ত হইল। যাঁহারা শক্তি কেবল জাতিতে মানেন, তাঁহাদের মতে শব্দপ্রমাণদ্বারা ব্যক্তির বোধ হয় না, অর্থাপত্তি বা অনুমানদ্বারা ব্যক্তির বোধ হয়। কোন গ্রন্থকার জাতিতে কুব্জশক্তি মানেন, এমতে ব্যক্তির জ্ঞানও শব্দপ্রমাণদ্বারাই হয়। উক্ত কুব্জশক্তিবাদের রীতি এই :—পদের সকল শক্তি জাতিবিশিষ্ট ব্যক্তিতে হয় পরন্তু যাহার শক্তির জ্ঞান আছে তাহারই পদদ্বারা অর্থের স্মৃতি ও শাব্দবোধ হয় অন্যের নহে, এস্থলে ঘটপদের ঘটত্বে শক্তি। এই প্রকারে জাতিশক্তির জ্ঞান পদার্থের স্মৃতি ও শাব্দবোধের হেতু। ব্যক্তিতে শক্তিজ্ঞানের উপযোগ নাই, ব্যক্তি অনন্ত, সকল ব্যক্তির জ্ঞান সম্ভব নহে। এই কারণে ব্যক্তি শক্তিস্বরূপে পদার্থের স্মৃতি ও শাব্দ বোধের হেতু, তাহার জ্ঞান হেতু নহে। এইরূপে ঘট পদের ঘটত্ববিশিষ্টে শক্তি হওয়ায় ঘট পদের বাচ্য ঘটত্ব ও ঘট উভয়ই। সুতরাং ঘটপদের বাচ্য ঘটত্ব ও ঘট এই দুইয়ের শাব্দ-বোধের হেতু ঘটত্বে শক্তির জ্ঞান। এই পক্ষ কুব্জশক্তিবাদ বলিয়া অভিহিত। গদাধরভট্টাচার্য্য কুব্জশক্তিবাদ অন্য প্রকারে বর্ণন করিয়াছেন, কঠিন বলিয়া পরিত্যক্ত হইল। এমতে ঘটাদি পদ-দ্বারা যেমন জাতিবিশিষ্ট ব্যক্তির বোধ হয়, তেমনি জাতির আশ্রয় ব্যক্তিতে যে সমবায়াদি সম্বন্ধ আছে তাহারও বোধ হয়। সুতরাং জাতি, ব্যক্তি ও সম্বন্ধ, এই তিনেই ঘটাদি পদের শক্তি হয়। ইহা গদাধরভট্টাচার্য্যে মত। এই রূপ আরও অনেক মত আছে কিন্তু জাতি বিশিষ্টব্যক্তিতে ঘটাদি পদের শক্তি ইহা অধিকাংশ গ্রন্থকারের মত। সুতরাং ঘটপদের ঘটত্ববিশিষ্টে শক্তি অঙ্গীকার করিলে অধিকাংশ মতের অনুকূল হয়।

পদের লক্ষণাবৃত্তির কথন।

এক্ষণে শব্দের লক্ষণাবৃত্তির বিবরণ বলা যাইতেছে। যে পদের যে অর্থে বৃত্তি, সেই পদদ্বারা সেই অর্থের প্রতীতি হয়। পূর্ব্বে বলা হইয়াছে শক্তি ও লক্ষণা ভেদে বৃত্তি দুই প্রকার। ঈশ্বরের ইচ্ছা অথবা বাচ্যবাচকভাব-সম্বন্ধমূলতাদাত্ম্য অথবা পদার্থবোধহেতু সামর্থ্য "শক্তি" শব্দে কথিত। পদের যে অর্থে শক্তি, সেই অর্থ "শক্য" বলিয়া উক্ত। "শক্য সম্বন্ধঃ লক্ষণা" অর্থাৎ যে পদের লক্ষণাবৃত্তিদ্বারা যে অর্থের বোধ হয়, সেই পদের শক্যার্থের যে উক্ত পদের সহিত সম্বন্ধ তাহার নাম লক্ষণা। অল্প কথায় শক্য-সম্বন্ধের নাম লক্ষণা। যেমন গঙ্গাপদের প্রবাহেতে শক্তি। সুতরাং গঙ্গা পদের শক্য প্রবাহ, তাহার সহিত তীরের সংযোগ। এইরূপে অর্থের সহিত পদের যে পরম্পরাসম্বন্ধ তাহাকে লক্ষণা বলে। যেমন গঙ্গা পদের তীরের সহিত পরম্পরা সম্বন্ধ, এস্থলে পরম্পরাসম্বন্ধে তীরে গঙ্গাপদের লক্ষণা। কারণ, সাক্ষাৎ-সম্বন্ধবিশিষ্টের সহিত যে সম্বন্ধ তাহারই নাম "পরম্পরা সম্বন্ধ"। গঙ্গাপদের শক্তিরূপ সম্বন্ধ প্রবাহেতে হয়, তাহার সহিত তীরের সংযোগ সুতরাং তীর সহিত গঙ্গাপদের স্বশক্যসংযোগরূপ পরম্পরাসম্বন্ধ। কথিত পরম্পরাসম্বন্ধই লক্ষণা। অতএব এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হইল—যে অর্থের সহিত যে পদের শক্তিরূপসাক্ষাৎসম্বন্ধ, সেই অর্থ সেই পদের "শক্য"। যে অর্থের সহিত যে পদের শক্যের সম্বন্ধ, সেই অর্থ সেই পদের "লক্ষ্য" বলিয়া অভিহিত। যেমন গঙ্গাপদের শক্য যে প্রবাহ, তাহার তীররূপ অর্থের সহিত সংযোগসম্বন্ধ। সুতরাং গঙ্গাপদের শক্য প্রবাহ ও তীর লক্ষ্য।

উক্ত প্রকারে পদের সাক্ষাৎসম্বন্ধ ও পরম্পরাসম্বন্ধরূপবৃত্তি, শক্তি ও লক্ষণা ভেদে দুই প্রকার। যাহার পদবৃত্তির জ্ঞান নাই অর্থাৎ যাহার পদবৃত্তি অজ্ঞাত, তাহার পদের শ্রাবণসাক্ষাৎকার হইলেও পদার্থের স্মৃতি ও শাব্দ-বোধ হয় না। সুতরাং শক্তিলক্ষণারূপবৃত্তির জ্ঞানই পদার্থের স্মৃতি ও শাব্দ-বোধের হেতু।

বাক্যার্থ-জ্ঞানের ক্রম।

শাব্দবোধের ক্রম এই—যে পুরুষের পদের বৃত্তির জ্ঞান আছে, সেই পুরুষের বাক্যের সকল পদের সাক্ষাৎকার হইলে অর্থের স্মৃতি হয়, তদনন্তর পরস্পর সম্বন্ধবিশিষ্ট সকল পদার্থের জ্ঞানদ্বারা অথবা সকল পদার্থের পরস্পর সম্বন্ধ জ্ঞান-

দ্বারা বাক্যার্থ জ্ঞান হইয়া থাকে। যেমন "গামানয় ত্বং" এই বাক্যে গো আদি পদ আছে। এই সকল পদে স্ব স্ব অর্থে প্রথমে বৃত্তির জ্ঞান এইরূপ হওয়া উচিত। যথা—গোপদের গোত্ববিশিষ্টপশুবিশেষে শক্তি। দ্বিতীয়া বিভক্তির কর্ম্মতাতে শক্তি। আনয়নে আপূর্ব্ব নী পদের শক্তি। য়কারোত্তর অকারের কৃতি ও প্রেরণাতে শক্তি হয়। সম্বোধনযোগ্য চেতনে ত্বং পদের শক্তি হয়। এইরূপে শক্তির জ্ঞান যে পুরুষের আছে, সেই পুরুষেরই "গামানয় ত্বং" এই বাক্যের শ্রোত্রসহিত সম্বন্ধ হইবামাত্রই গো আদি সকল পদের সাক্ষাৎকার হইয়া সেই সকল পদের শক্য অর্থের স্মৃতি হয়। যেমন হস্তিপালকের জ্ঞানদ্বারা তাহার সম্বন্ধী হস্তির স্মৃতি হয় তদ্রূপ পদ সকলের জ্ঞানদ্বারা তাহাদের সম্বন্ধী শক্যার্থ সকলের স্মৃতি হয়। আর "এই ব্যক্তি হস্তিপালক" এই প্রকার হস্তী ও মাহুতের সম্বন্ধের জ্ঞান যাহার নাই "মনুষ্য" এই জ্ঞান আছে, তাহার হস্তিপালক দেখিলেও হস্তির স্মৃতি হয় না। কথিত প্রকারে যাহার এই পদের এই শক্য অথবা এই লক্ষ্য এইরূপ শক্তি বা লক্ষণারূপ সম্বন্ধের পূর্ব্বজ্ঞান নাই, তাহার পদের শ্রবণেও অর্থের স্মৃতি হয় না। সুতরাং বৃত্তি সহিত পদের জ্ঞান পদার্থ-স্মৃতির হেতু, কেবল পদের জ্ঞান হেতু নহে। পদের জ্ঞানদ্বারা সকল পদার্থের স্মৃতি হইয়া সকল পদার্থের পরস্পর সম্বন্ধের জ্ঞান হয়; অথবা পদসকলের জ্ঞানদ্বারা পরস্পর সম্বন্ধরহিত যে সকল পদার্থের স্মরণ হয়, পরস্পর সম্বন্ধ সহিত সেই সকল পদার্থের জ্ঞান হয়। উক্ত পদার্থের সম্বন্ধের জ্ঞান অথবা সম্বন্ধ সহিত পদার্থের জ্ঞান বাক্যার্থ জ্ঞান বলিয়া উক্ত, আর ইহাই শাব্দীপ্রমা। "গামানয় ত্বং" এই বাক্যে গো পদার্থের দ্বিতীয়ার্থ কর্ম্মতাতে "আধেয়তা" সম্বন্ধ হয়। আধেয়তার নামান্তর "বৃত্তিত্ব"। 'আপূর্ব্ব নীর" অর্থ আনয়নে কর্ম্মতার "নিরূপকতা" সম্বন্ধ হয়। য়কারোত্তর অকারের কৃতি ও প্রেরণা এই দুই অর্থ হয়। ইহার মধ্যে কৃতিতে আনয়নের "অনুকূলতা সম্বন্ধ" হয়। কৃতির ত্বং পদার্থে "আশ্রয়তা" সম্বন্ধ হয়। প্রেরণার ত্বং পদার্থে "বিষয়তা" সম্বন্ধ হয়। সুতরাং বাক্যশ্রোতার "গোবৃত্তিকর্ম্মতানিরূপক আনয়নানুকূলকৃত্যাশ্রয়ঃ প্রেরণাবিষয়ঃ ত্বংপদার্থঃ" এই জ্ঞান হয়। এস্থলে বৃত্তিবিশিষ্ট সকল পদের জ্ঞান শব্দপ্রমাণ, পদের জ্ঞান হইতে অর্থের স্মৃতি ব্যাপারবাক্যার্থ জ্ঞান ফল। এইরূপে লৌকিক বৈদিক বাক্যসকলদ্বারা অনেক স্থানে পদার্থের সম্বন্ধের বা সম্বন্ধ সহিত পদার্থের বোধই ফল হয়।

লক্ষণার প্রকার।

শক্য সহিত পদের যে সম্বন্ধ তাহার নাম "লক্ষণা", সুতরাং পদের পরম্পরা-সম্বন্ধকে লক্ষণা বলে। কারণ শক্যদ্বারা পদের সাক্ষাৎ-সম্বন্ধ হয়, উক্ত শক্যের সম্বন্ধ লক্ষ্যদ্বারা হয়। অতএব শক্যদ্বারা পদের সম্বন্ধ হওয়ায় পরম্পরাসম্বন্ধরূপ লক্ষণাবৃত্তি হয়। যে স্থলে পদের সাক্ষাৎসম্বন্ধরূপ শক্তি-বৃত্তি সম্ভব নহে, সে স্থলে পরম্পরাসম্বন্ধরূপ লক্ষণাবৃত্তি হয়। এই কারণে গ্রন্থকারগণ বলিয়াছেন, যে স্থানে শক্যার্থে বক্তার তাৎপর্য্য বোধ সম্ভব নহে, সে স্থানে লক্ষণাবৃত্তিদ্বারা পদের লক্ষ্যার্থ অঙ্গীকারযোগ্য। যে স্থানে শক্যার্থে বক্তার তাৎপর্য্য বোধ সম্ভব, সে স্থানে লক্ষ্যার্থের স্বীকার উচিত নহে। "কেবল-লক্ষণা" ও "লক্ষিত-লক্ষণা" ভেদে লক্ষণা দুই প্রকার। পদের শক্যের সাক্ষাৎসম্বন্ধকে "কেবল-লক্ষণা" বলে। যেমন গঙ্গা-পদের তীরে লক্ষণা হয়, এ স্থলে গঙ্গাপদের শক্য যে প্রবাহ, তাহার তীর সহিত সাক্ষাৎসম্বন্ধসংযোগ হয়। সুতরাং গঙ্গাপদের তীরে "কেবল-লক্ষণা" হয়। শক্যের পরম্পরাসম্বন্ধের নাম "লক্ষিত-লক্ষণা" অথবা শক্য-সম্বন্ধীর সম্বন্ধকে "লক্ষিত-লক্ষণা" বলে। ন্যায় মীমাংসাদি মতে লক্ষিত-লক্ষণার উদাহরণ "দ্বিরেফো রৌতি", ব্যাকরণমতে "সিংহো দেবদত্তঃ" ইত্যাদি। "দ্বিরেফো রৌতি" এই বাক্যে "দুই রেফ ধ্বনি করিতেছে" এই অর্থ পদের শক্তিদ্বারা প্রতীত হয়, কিন্তু বর্ণরূপ রেফে ধ্বনি সম্ভব নহে। সুতরাং বক্তার শক্যার্থে তাৎপর্য্য নাই, কিন্তু দ্বিরেফ পদের দুই রেফবিশিষ্ট ভ্রমর পদের শক্যে লক্ষণা হয়। ইহাকে "কেবল-লক্ষণা" বলা যায় না; কারণ, যে অর্থে পদের শক্যের সাক্ষাৎসম্বন্ধ হয় তাহাতেই "কেবল-লক্ষণা" হয়। দ্বিরেফপদের শক্য দুই রেফ। ভ্রমর পদে ইহার অবয়বিতা-সম্বন্ধ ভ্রমর পদের শক্তিরূপসম্বন্ধ স্বীয় বাচ্য মধুপে হয়। সুতরাং শক্য-সম্বন্ধী ভ্রমর পদের মধুপে সম্বন্ধ হওয়ায় শক্যের পরম্পরাসম্বন্ধ হয়, অতএব ইহা লক্ষিত-লক্ষণা। ব্যাকরণ মতে "দ্বিরেফো-রৌতি" ইহা কেবল লক্ষণার উদাহরণ। এই মতে লক্ষিত লক্ষণার উদাহরণ—"সিংহো দেবদত্তঃ"; এই বাক্যে "সিংহ হইতে অভিন্ন

দেবদত্ত" এই অর্থ পদের শক্তিবৃত্তিদ্বারা প্রতীত হয়, কিন্তু ইহা সম্ভব নহে, কারণ পশুত্বজাতি ও মনুষ্যত্বজাতি পরস্পর বিরুদ্ধ। সুতরাং সিংহ শব্দের শূরতাক্রূরতাদিধর্ম্মবিশিষ্টপুরুষে লক্ষণা। উক্ত পুরুষ সহিত সিংহ-শক্যের সাক্ষাৎসম্বন্ধ না থাকায় "কেবল-লক্ষণা" হয় না, কিন্তু শূরতাদি সহ সিংহ-শব্দের শক্যের 'আধেয়তা' সম্বন্ধ আর শক্য-সম্বন্ধী শূরতাদির পুরুষে 'আশ্রয়তা' সম্বন্ধ হয়। পরন্তু সিংহের শূরতা ও পুরুষের শূরতার অভেদ অঙ্গীকার করিলে সিংহের শূরতার দেবদত্তে 'অধি-করণতা' সম্বন্ধ হয়। যদি উভয়ের শূরতার পরস্পরের ভেদ অঙ্গীকার করা যায়, তাহা হইলে সিংহের শূরতার পুরুষে "স্বজাতীয়শূরতাধিকরণতা" সম্বন্ধ হয়। এইরূপে শক্যের পরম্পরাসম্বন্ধ হওয়ায় সিংহ শব্দের শূরতাদি-গুণ-বিশিষ্টে "লক্ষিত-লক্ষণা" হয়। এই সকল মতে দূষণ ভূষণ অনেক আছে, সে সমস্ত সিদ্ধান্তের অনুপযোগী জানিয়া বলা হইল না, কেবলমাত্র উদাহরণ প্রদর্শিত হইল।

শব্দের তৃতীয় গৌণীবৃত্তির কথন।

অনেক গ্রন্থকার আবার এইরূপ লিখিয়াছেন—"সিংহো দেবদত্তঃ" ইত্যাদি বাক্যে সিংহাদি শব্দ "গৌণীবৃত্তিদ্বারা" পুরুষাদির বোধক। যেমন শক্তি ও লক্ষণা পদের বৃত্তি, তদ্রূপ তৃতীয় গৌণীবৃত্তি। পদের শক্যার্থে যে গুণ তদ্বিশিষ্ট অশক্যার্থে পদের "গৌণীবৃত্তি"। যেমন সিংহপদের শক্যে যে শূরতাদি গুণ, তদ্‌গুণবিশিষ্ট অশক্যপুরুষে সিংহশব্দের গৌণীবৃত্তি। ইহা পূর্ব্বপ্রদর্শিত রীত্যনুসারে লক্ষণারই অন্তর্ভূত।

শব্দের চতুর্থ ব্যঞ্জনাবৃত্তির কথন।

চতুর্থ ব্যঞ্জনাবৃত্তি অলঙ্কারগ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে। ইহার উদাহরণ এই—শত্রুগৃহে ভোজনে প্রবৃত্ত পুরুষকে অন্য প্রিয় পুরুষ বলে "বিষং ভুঙ্‌ক্ষ্ব"। এস্থলে শক্তিবৃত্তিদ্বারা উক্ত বাক্যের "বিষ ভোজন কর" এই অর্থ হয়। কিন্তু এই কথার ভোজনহইতে প্রতিনিবৃত্ত করাই বক্তার তাৎপর্য্য। উক্ত ভোজনে শক্তিবিশিষ্ট পদের অভাবে লক্ষণা সম্ভব নহে। সুতরাং শত্রুগৃহ হইতে ভোজনানিবৃত্তি বাক্যের "ব্যঙ্গ" অর্থ হয়। ব্যঞ্জনাবৃত্তিদ্বারা যে অর্থ প্রতীত হয় তাহাকে "ব্যঙ্গার্থ" বলে। কথিত প্রকারে ব্যঞ্জনা-

বৃত্তির অনেক উদাহরণ কাব্যপ্রকাশ কাব্যপ্রদীপাদী গ্রন্থে মম্মটগোবিন্দভট্ট প্রভৃতি গ্রন্থকারগণ লিখিয়াছেন। উল্লিখিত উদাহরণগুলি সমস্তই শৃঙ্গার রস-বিষয়ক। ন্যায় গ্রন্থানুসারে ব্যঞ্জনাবৃত্তিও লক্ষণাবৃত্তির অন্তর্ভূত।

লক্ষণার ভেদ কথন।

কেহ কেহ তাৎপর্য্য নামে আর একটী বৃত্তি স্বীকার করেন। কিন্তু শক্তি ও লক্ষণা এই দুই বৃত্তিই সকল মতে স্বীকৃত হইয়া থাকে। আর মহা-বাক্যের অর্থ নিরূপণেও উক্ত দুয়েরই উপযোগ। শক্তির নিরূপণ পূর্ব্বে হইয়াছে এবং তৎসঙ্গে শক্যের সাক্ষাৎসম্বন্ধ ও পরম্পরাসম্বন্ধ ভেদে "কেবল-লক্ষণা" ও "লক্ষিত-লক্ষণা" রূপ লক্ষণার দুই ভেদও বলা হইয়াছে। "জহল্লক্ষণা" "অজহল্লক্ষণা" "ভাগত্যাগ-লক্ষণা" ভেদে পুনরায় লক্ষণা তিন প্রকারে বিভক্ত। সিদ্ধান্তের বিশেষ উপযোগী হওয়ায় ইহাদের অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত বিবরণ নিম্নে প্রদর্শিত হইতেছে।

জহল্লক্ষণার নিরূপণ।

"লক্ষ্যতাবচ্ছেদকরূপেণ লক্ষ্যমাত্রবোধপ্রয়োজিকা লক্ষণা জহল্লক্ষণা" অর্থাৎ লক্ষ্যতাবচ্ছেদকরূপে লক্ষ্যমাত্র বোধের হেতুভূত যে লক্ষণা তাহার নাম "জহল্লক্ষণা"। ভাব এই—যে স্থলে শক্যের প্রতীতি হয় না, কেবল শক্য-সম্বন্ধীর প্রতীতি হয়, সেস্থলে "জহল্লক্ষণা" হয়। যেমন "গঙ্গায়াং গ্রামঃ", এই বচনে গঙ্গাপদের শক্যসম্বন্ধরূপতীরে লক্ষণা, এই লক্ষণা তীরত্বরূপ-লক্ষ্যতাবচ্ছেদকরূপে তীররূপলক্ষ্যমাত্র-বোধের হেতু হওয়ায় গঙ্গাপদের তীরে যে লক্ষণা হয় তাহাই জহল্লক্ষণা। অথবা যেমন "বিষং ভুঙ্‌ক্ষ্ব", এস্থলে শক্য বিষভোজন ত্যাগ করিয়া শক্যসম্বন্ধীভোজননিবৃত্তির প্রতীতি হওয়ায় জহল্লক্ষণা। যদ্যপি যে স্থলে শক্যার্থের সম্বন্ধ সম্ভব নহে সে স্থলেই জহল্লক্ষণা স্বীকৃত। যেমন "গঙ্গায়াং গ্রামঃ", এ স্থানে পদের শক্যার্থের পরস্পর সম্বন্ধ সম্ভব নহে, কিন্তু "বিষং ভুঙ্‌ক্ষ্ব" এস্থানে শক্যার্থের অন্বয় সম্ভব, মরণের হেতু বিষ হইলেও ভোজনে বিষের অন্বয় হয়। তথাপি অন্বয়ানুপপত্তিলক্ষণে বীজ নাই, কিন্তু তাৎপর্য্যানুপপত্তি-লক্ষণেই বীজ হয়, ইহা সকল গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে। ভাব এই—"অন্বয় অর্থাৎ শক্যার্থের সম্বন্ধের, অনুপপত্তি অর্থাৎ অসম্ভবতা যেস্থলে

হয়, সেস্থলে লক্ষণা হয়" ইহা নিয়ম নহে। ইহাই নিয়ম হইলে, "যষ্টীঃ প্রবেশয়" এই বাক্যে যষ্টিপদের যষ্টিধরে লক্ষণা হইবে না, কারণ, এ স্থলে যষ্টিপদের শক্যের প্রবেশে অন্বয় সম্ভব। সুতরাং তাৎপর্য্যানুপপত্তি-লক্ষণাতেই বীজ অন্বয়ানুপপত্তিতে নহে। তাৎপর্য্যের বাক্যবক্তার ইচ্ছার অনুপপত্তি অর্থাৎ শক্যার্থে অসম্ভবতা লক্ষণা অঙ্গীকারের বীজ অর্থাৎ হেতু। "যষ্টীঃপ্রবেশয়" এই বাক্যে তাৎপর্য্যানুপপত্তি হয়, কারণ শক্যার্থ যষ্টির প্রবেশ বক্তার তাৎপর্য্য সম্ভব নহে। সুতরাং যষ্টি পদের যষ্টিধর পুরুষে লক্ষণা। এইরূপ মরণহেতু বিষভোজনে পিতার তাৎপর্য্য সম্ভব নহে। সুতরাং ভোজননিবৃত্তিতে জহল্লক্ষণা হয়। "গঙ্গায়াং গ্রামঃ" এ স্থলেও তাৎপর্য্যানুপপত্তি হয়। অতএব তাৎ-পর্য্যানুপপত্তি স্থলেই লক্ষণা হয়, ইহা নিয়ম। "গঙ্গায়াং গ্রামঃ" এ বাক্যেও গঙ্গা পদের শক্য দেবনদীর প্রবাহকে ত্যাগ করিয়া শক্যসম্বন্ধীতীরের প্রতীতি হয়, অতএব জহল্লক্ষণা। জহল্লক্ষণার নামান্তর জহতি বা জহৎ লক্ষণা।

অজহল্লক্ষণার নিরূপণ।

"লক্ষ্যতাবচ্ছেদকরূপেণ লক্ষ্যশক্যোভয়বোধপ্রয়োজিকা লক্ষণা অজহল্লক্ষণা" অর্থাৎ লক্ষ্যতাবচ্ছেদকরূপে লক্ষ্য ও শক্য উভয়েরই বোধের হেতু যে লক্ষণা তাহার নাম "অজহল্লক্ষণা"। যে স্থলে সামান্য তীরবোধে বক্তার তাৎপর্য্য নাই কিন্তু গঙ্গাতীরবোধে বক্তার তাৎপর্য্য, সে স্থলে গঙ্গাপদের গঙ্গাতীরে অজহল্লক্ষণা অর্থাৎ যে পদদ্বারা শক্য সহিত সম্বন্ধীর জ্ঞান হয় সেই পদে অজহল্লক্ষণা হয়। অজহল্লক্ষণার অসাধারণ উদাহরণ "কাকেভ্যো দধি রক্ষ্যতাং" ইত্যাদি। ভোজন নিমিত্ত দধি-রক্ষাতে বক্তার তাৎপর্য্য, তাহা বিড়ালাদি হইতে দধি-রক্ষা ব্যতিরেকে সম্ভব নহে। সুতরাং কাকপদের দধি-উপঘাতকবিষয়ে অজহল্লক্ষণা। যাহাদের স্পর্শে দধি ভক্ষণের অযোগ্য হয়, তাহাদিগকে দধি-উপঘাতক বলে। যেমন কাক, বিড়াল, শ্বানাদি, জন্তু। এইরূপে "ছত্রিণো যান্তি" এ স্থানে ছত্রীপদের একসার্থবাহী পুরুষসকলে অজহল্লক্ষণা। ন্যায়মতে নীলাদিপদের গুণমাত্রে শক্তি। "নীলো ঘটঃ" ইত্যাদি বাক্যে নীলাদি পদ লক্ষণাদ্বারা-নীলরূপ বিশিষ্টের বোধক। এস্থলে শক্যসহিত সম্বন্ধীর প্রতীতি হয় বলিয়া অজহল্লক্ষণা। কোষকারের মতে নীলাদিপদের গুণ ও গুণীতে শক্তি

হওয়ায় লক্ষণা নহে। বেদান্তপরিভাষাগ্রন্থে নীলাদিপদের গুণীতে অজহল্লক্ষণা কথিত হইয়াছে, কিন্তু ইহা ন্যায়ের মত। অজহল্লক্ষণার অন্য নাম অজহতি বা অজহৎ লক্ষণা।

জহদজহল্লক্ষণার নিরূপণ।

"শক্যতাবচ্ছেদকপরিত্যাগেন ব্যক্তিমাত্রবোধপ্রয়োজিকা লক্ষণা জহদজহ-ল্লক্ষণা" অর্থাৎ যে লক্ষণা পদের শক্যতাবচ্ছেদকধর্ম্ম পরিত্যাগ করিয়া ব্যক্তিমাত্র বোধের হেতু তাহাকে "জহদজহল্লক্ষণা" বলে। ভাব এই—শক্যার্থের এক অংশ ত্যাগ করিয়া এক অংশের বোধে বক্তার তাৎপর্য্য হইলে জহদজহল্লক্ষণা হয়। যেমন "সোয়ং দেবদত্তঃ", এস্থলে পরোক্ষ বস্তু তৎপদের অর্থ, অপরোক্ষ বস্তু ইদং পদের অর্থ, আর দকারাদি বর্ণবিশিষ্টনামক পুরুষশরীর দেবদত্তপদের অর্থ। তৎপদার্থের ইদংপদার্থহইতে অভেদ তৎপদোত্তরবিভক্তির অর্থ। ইদংপদার্থের দেবদত্তপদার্থহইতে অভেদ ইদং পদোত্তর-বিভক্তির অর্থ। অথবা তৎপদ ইদংপদ হইতে উত্তরবিভক্তি নিরর্থক। সমানবিভক্তিবিশিষ্টপদের সন্নিধানদ্বারা পদার্থের অভেদ প্রতীত হইয়া থাকে। সুতরাং "পরোক্ষবস্তু হইতে অভিন্ন অপরোক্ষবস্তুস্বরূপদেবদত্তনামকশরীর" ইহা উক্ত বাক্যের পদ সকলের শক্যার্থ, কিন্তু ইহা "উষ্ণ শীতল" এই দৃষ্টান্তের ন্যায় বাধিত। বাধিত অর্থে বক্তার তাৎপর্য্য সম্ভব নহে। সুতরাং তৎপদ ইদংপদের শক্যে পরোক্ষতা অপরোক্ষতা অংশ পরিত্যাগ করিয় বস্তুভাগে লক্ষণা হওয়ায় জহদজহল্লক্ষণা। ইহার অন্যনাম ভাগত্যাগ লক্ষণা ও জহতি-অজহতি লক্ষণা।

বেদান্তের তত্ত্বমস্যাদি মহাবাক্যে লক্ষণার নিরূপণ।

বেদান্তশাস্ত্রে তত্ত্বমস্যাদিমহাবাক্যে ভাগত্যাগ-লক্ষণার উপযোগিতা অতি প্রসিদ্ধ। কথিত কারণে মহাবাক্যচতুষ্টয়ে উক্ত লক্ষণার যে রূপে সঙ্গতি হয় তাহার প্রকার সংক্ষেপে বলা যাইতেছে এবং তাহাতে শঙ্কাসমাধান রূপ যে বিবাদ আছে তাহাও প্রদর্শিত হইতেছে। তথাহি—

সামবেদীয় ছান্দোগ্যান্তর্গত "তৎত্বং অসি" এই মহাবাক্যে সর্ব্বশক্তিমান্, সর্ব্বজ্ঞ, বিভু (ব্যাপক), ঈশ (সকলের প্রেরক), স্বতন্ত্র (কর্ম্মের অনধীন), পরোক্ষ (জীবগণের প্রত্যক্ষের অবিষয়), মায়ী (মায়া যাহার অধীন), বন্ধ মোক্ষরহিত, ইত্যাদি ধর্ম্ম সম্পন্ন ঈশ্বর-চেতন তৎপদের বাচ্যার্থ (শক্যার্থ)।

উক্ত প্রকার ঈশ্বরের ধর্ম্ম হইতে বিপরীত ধর্ম্মবিশিষ্ট জীব-চৈতন্য ত্বংপদের বাচ্যার্থ, অর্থাৎ অল্পশক্তি, অল্পজ্ঞ, পরিচ্ছিন্ন, অনীশ, অস্বতন্ত্র (কর্ম্মের অধীন), অবিদ্যামোহিত, বন্ধমোক্ষধর্ম্মযুক্ত ও প্রত্যক্ষ (যদ্যপি ঈশ্বরের স্বরূপ ঈশ্বরের নিকটে প্রত্যক্ষ, তথাপি তাঁহার স্বরূপ জীবের নিকটে অপ্রত্যক্ষ, সুতরাং ঈশ্বর পরোক্ষ। জীবের স্বরূপ জীবেশ্বর উভয়েরই নিকট প্রত্যক্ষ, সুতরাং জীব প্রত্যক্ষ। এই সকল ধর্ম্ম সংযুক্ত জীবচেতন ত্বংপদের শক্যার্থ।

ছান্দোগ্য উপনিষদে আছে, উদ্দালক মুনি আপনার পুত্র শ্বেতকেতুর প্রতি জগৎকর্ত্তা ঈশ্বরের স্বরূপ বর্ণন করিয়া "তত্ত্বমসি" মহাবাক্যের উপদেশ করেন। তত্ত্বমসি বাক্যের বাচ্যার্থ এই—"তৎ"—সেই জগৎকর্ত্তা সর্ব্বশক্তিমান্ সর্ব্বজ্ঞাদি ঈশ্বর, "ত্বং" তুমি—অল্পশক্তি অল্পজ্ঞতাদিধর্ম্মবিশিষ্ট জীব, "অসি" হও।—এই উপদেশে জীবেশ্বরের ঐক্য বাচ্যার্থদ্বারা প্রতীত হয়, কিন্তু ইহা অসম্ভব। কারণ, সর্ব্বশক্তি ও অল্পশক্তি, সর্ব্বজ্ঞ ও অল্পজ্ঞ, বিভুও পরিচ্ছিন্ন, ইত্যাদি ধর্ম্ম সকল পরস্পর বিরুদ্ধ এবং "অগ্নি শীতল" বাক্যবৎ বাধিত। এই কারণে বাচ্যার্থের বিরোধ বশতঃ লক্ষণা স্বীকৃত হয়। জহল্লক্ষণা ও অজহল্লক্ষণা প্রস্তাবিত স্থলে সম্ভব নহে, ভাগত্যাগ লক্ষণাই সম্ভব। কি রূপে তাহা বলা যাইতেছে।

সাক্ষীচেতন ও ব্রহ্মচেতন সম্পূর্ণ বেদান্তের জ্ঞেয় (যাহাকে জানিতে হইবে তাহা) হয়েন। এই সাক্ষীচেতন ও ব্রহ্মচেতন ত্বংপদ ও তৎপদের বাচ্যে প্রবিষ্ট (অবস্থিত)। জহল্লক্ষণা স্থলে বাচ্যের সম্পূর্ণ ত্যাগ হইয়া তাহার সম্বন্ধী অন্য জ্ঞেয়ের গ্রহণ হয়। সুতরাং মহাবাক্যে জহল্লক্ষণা স্বীকার করিলে বাচ্যাবস্থিত চেতনহইতে নূতন অন্য কেহ জ্ঞেয় হইবে। চেতনহইতে ভিন্ন অন্য সর্ব্ববস্তু অসৎ জড় ও দুঃখরূপ, ইহাদের জ্ঞানে পুরুষার্থ সিদ্ধ হয় না। সুতরাং মহাবাক্যে জহল্লক্ষণা সম্ভব নহে।

অজহল্লক্ষণা স্থলে বাচ্যার্থের ও বাচ্য হইতে অধিকের গ্রহণ হয়। মহাবাক্যে অজহল্লক্ষণার গ্রহণ হইলে, বাচ্যার্থ সমুদায় থাকিবে, তাহাতে বিরোধের পরিহার হইবে না, অর্থাৎ সর্ব্বজ্ঞ, অল্পজ্ঞ প্রভৃতি ধর্ম্মের পরস্পরের বিরোধ যেরূপ ছিল, সেই রূপই থাকিবে, তাহার পরিহার হইবে না এবং পরিহার না হইলে "অগ্নি শীতল" এই বাক্যের ন্যায় উক্ত অর্থ বাধিত হইবে। সুতরাং অজহল্লক্ষণাও মহাবাক্যে অঘটিত।

পরিশেষে মহাবাক্যে ভাগত্যাগ-লক্ষণাই সম্ভব। তৎপদের বাচ্য ঈশ্বর, ত্বংপদের বাচ্য জীব। তৎ ত্বং পদের পরস্পরের বিরোধী অর্থ ত্যাগ করিয়া শুদ্ধ অসঙ্গ চেতন ভাগত্যাগলক্ষণার লক্ষ্যার্থ।

বেদান্তানুযায়ী জীবেশ্বরের স্বরূপের সংক্ষিপ্ত বিবরণ।

এস্থলে বেদান্তানুযায়ী জীবেশ্বরের স্বরূপের বা লক্ষণের জ্ঞান না হইলে মহাবাক্যে ভাগত্যাগ-লক্ষণার উপযোগিতা বুদ্ধিস্থ হইবে না। সুতরাং বেদান্তোক্ত জীবেশ্বরস্বরূপবিষয়ক কিঞ্চিৎ বিচার প্রসঙ্গাধীন আরম্ভ করা যাইতেছে, স্থানান্তরে বিশেষরূপে প্রদর্শিত হইবে।

ঈশ্বর ও জীবের স্বরূপ বিষয়ে অদ্বৈতগ্রন্থে অনেক প্রকার রীতি বর্ণিত আছে। বিবরণগ্রন্থে অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব জীব ও বিম্ব ঈশ্বর বলিয়া উক্ত। বিদ্যারণ্যস্বামীর (পঞ্চদশীকারের) মতে শুদ্ধসত্ত্বগুণ মায়াতে আভাস ঈশ্বর, আর মলিনসত্ত্বগুণ সহিত অন্তঃকরণের উপাদান কারণ অবিদ্যার অংশে আভাস জীব বলিয়া কথিত। যদ্যপি পঞ্চদশীগ্রন্থে বিদ্যারণ্যস্বামী অন্তঃকরণের আভাসকে জীব বলিয়াছেন, আর অন্তঃকরণের আভাসকে জীব বলাতে সুষুপ্তিতে অন্তঃকরণের অভাব হওয়ায় জীবেরও অভাব তৎসঙ্গে সিদ্ধ হয়, কিন্তু প্রাজ্ঞরূপজীবের সুষুপ্তিতে অভাব সম্ভব নহে। তথাপি বিদ্যারণ্যস্বামীর অভিপ্রায় এই—অন্তঃকরণরূপে পরিণামপ্রাপ্ত অবিদ্যার অংশে আভাসের নাম জীব। উক্ত অবিদ্যাংশ সুষুপ্তিতেও থাকে, সুতরাং সুষুপ্তিতে প্রাজ্ঞের অভাব নাই। কেবল আভাসই জীবেশ্বর নহে, কিন্তু মায়ার অধিষ্ঠান-চেতন ও মায়া সহিত আভাস ঈশ্বর বলিয়া উক্ত, আর অবিদ্যাংশের অধিষ্ঠানচেতন ও অবিদ্যার অংশ সহিত আভাস জীব বলিয়া কথিত। ঈশ্বরের উপাধি শুদ্ধসত্ত্বগুণ হওয়ায় ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিসর্ব্বজ্ঞতাদিধর্ম্মসম্পন্ন হয়েন আর জীবের উপাধি মলিনসত্ত্বগুণ হওয়ায় জীবের অল্পশক্তিঅল্পজ্ঞতাদিধর্ম্ম হয়। এই পক্ষ আভাসবাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ।

বিবরণ মতে যদ্যপি জীব ও ঈশ্বর উভয়েরই উপাধি এক অজ্ঞান ও তৎকারণে উভয়ই অল্পজ্ঞ হওয়া উচিত, তথাপি যাহাতে বা যে উপাধিতে প্রতিবিম্ব পরে, সে উপাধির স্বভাব এই যে, সে আপন দোষ প্রতিবিম্বে অর্পণ করে, বিম্বে নহে। যেমন দর্পণরূপ উপাধিতে মুখের প্রতিবিম্ব পরিলে দর্পণের শ্যামপীতলোহিতাদি অনেক দোষ প্রতিবিম্বে প্রতীত হয়

বিম্বস্থানীয় গ্রীবাস্থ মুখে নহে, তদ্রূপ দর্পণস্থানীয় অজ্ঞানকৃত অল্পজ্ঞতা-পরিচ্ছিন্নতাদিরূপ দোষসকল প্রতিবিম্বরূপ জীবে প্রতীত হয়, বিম্বরূপ ঈশ্বরে নহে। সুতরাং ঈশ্বরে সর্ব্বজ্ঞতাদি আর জীবে অল্পজ্ঞতাদি হয়।

আভাসবাদ ও প্রতিবিম্ববাদ এ দুয়ের মধ্যে ভেদ এই—আভাস পক্ষে আভাস মিথ্যা আর প্রতিবিম্ববাদে প্রতিবিম্ব মিথ্যা নহে, সত্য। কারণ প্রতিবিম্ববাদের সিদ্ধান্ত এই—দর্পণে যে মুখের প্রতিবিম্ব পরে, তাহা মুখের ছায়া নহে, কারণ ছায়ার নিয়ম এই যে, যে দিকে ছায়াবানের মুখ ও পৃষ্ঠ হয়, সেই দিকে ছায়ারও মুখ ও পৃষ্ঠ হয়। দর্পণস্থ প্রতিবিম্বের মুখ ও পৃষ্ঠ বিম্বের বিপরীত দিকে হয়। সুতরাং দর্পণস্থ প্রতিবিম্ব ছায়রূপ নহে। দর্পণকে বিষয় করিবার জন্য নেত্রদ্বারা বহির্গত অন্তঃকরণের বৃত্তি দর্পণকে বিষয় করতঃ তৎকালেই উহাহইতে প্রতিহত হইয়া গ্রীবাস্থ মুখকে বিষয় করে। যেমন আলাত ভ্রমণের বেগে চক্ররূপ ভান হয়, কিন্তু উহা স্বরূপতঃ চক্র নহে, সেই রূপ দর্পণ ও মুখ বিষয় করিবার জন্য বহিস্থ বৃত্তির বেগহেতু মুখও দর্পণে স্থিত বলিয়া ভান হয়, বস্তুতঃ মুখ গ্রীবাতেই স্থিত, দর্পণে নহে এবং উহা ছায়াও নহে। বৃত্তির বেগহেতু দর্পণে যে মুখের প্রতীতি হয় তাহাই প্রতিবিম্ব। এই রীতিতে দর্পণরূপ-উপাধির সম্বন্ধে গ্রীবাস্থমুখই বিম্বরূপ ও প্রতিবিম্বরূপ ভান হয়, বাস্তবিক পক্ষে বিম্বপ্রতিবিম্বভাব নাই। কথিত প্রকারে অজ্ঞানরূপ-উপাধির সম্বন্ধে অসঙ্গচেতনে বিম্বস্থানীয়-ঈশ্বর-ভাব ও প্রতিবিম্বস্থানীয়-জীবভাব প্রতীত হয়, কিন্তু বিচার-দৃষ্টিতে ঈশ্বরতা জীবতা নাই। অজ্ঞানদ্বারা চেতনে জীবভাবের প্রতীতিকেই অজ্ঞানস্থিত প্রতিবিম্ব বলা যায়। সুতরাং বিম্বত্ব ও প্রতিবিম্বত্ব মিথ্যা কিন্তু স্বরূপতঃ বিম্ব প্রতিবিম্ব সত্য, কারণ বিম্বপ্রতিবিম্বের স্বরূপ দৃষ্টান্তে মুখ হওয়ায় আর দ্রাষ্টান্তে চেতন হওয়ায় মুখ ও চেতনের ন্যায় বিম্ব ও প্রতিবিম্ব সত্য। এইরূপে প্রতি-বিম্ববাদে প্রতিবিম্ব স্বরূপে সত্য, কিন্তু আভাসবাদে আভাসের উৎপত্তি স্বীকৃত হওয়ায় আভাস মিথ্যা। ইহাই আভাসবাদ ও প্রতিবিম্ববাদের মধ্যে ভেদ।

অন্য গ্রন্থের মতে শুদ্ধসত্ত্বগুণ সহিত মায়াবিশিষ্টচেতন ঈশ্বর ও মলিনসত্ত্বগুণ-সহিত অন্তঃকরণের উপাদান অবিদ্যার অংশবিশিষ্ট-চেতন জীব। এইপক্ষ অবচ্ছেদবাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ। এপক্ষে আভাসের অঙ্গীকার নাই, কেবল বিশিষ্টচেতনই ঈশ্বর ও জীব বলিয়া কথিত। উক্ত সকল প্রক্রিয়া এক

অদ্বৈত-আত্মার বোধনে পরিসমাপ্ত। সুতরাং যে পক্ষ জিজ্ঞাসুর বোধের অনুকূল, সে পক্ষই তাহার আদরণীয়। তথাপি বাক্যবৃত্তি ও উপদেশ-সহস্রীতে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য আভাসবাদই সমর্পণ করিয়াছেন এবং সূত্রকার ব্যাসদেবও ব্রহ্মসূত্রে আভাসবাদ প্রতিপাদন করিয়াছেন। অতএব আভাস-বাদই মুখ্য।

মহাবাক্যে ভাগত্যাগ-লক্ষণার রীতি বর্ণন।

উক্ত আভাস পক্ষের রীত্যনুসারে সর্ব্বশক্তিসর্ব্বজ্ঞতাদিধর্ম্মসহিত মায়া, মায়াতে আভাস, ও মায়ার অধিষ্ঠান চেতন, এই তিনসংযুক্ত ঈশ্বর নামে প্রসিদ্ধ এবং ইনিই তৎপদের বাচ্য। আর অল্পশক্তিঅল্পজ্ঞতাদিধর্ম্মসহিত ব্যষ্টি-অবিদ্যা, তাহাতে আভাস, ও তাহার অধিষ্ঠান চেতন, এই তিন সংযুক্ত, জীব বলিয়া উক্ত এবং ইহাই ত্বং পদের বাচ্য। "তত্ত্বমসি" মহাবাক্যে এতদুভয়ের অভেদ উপদিষ্ট হইয়াছে, কিন্তু পূর্ব্বোল্লিখিত ভাবে বিরোধ হওয়ায় উহা সম্ভব নহে। সুতরাং আভাস সহিত মায়া ও মায়াকৃত সর্ব্বশক্তিসর্ব্বজ্ঞতাদি ধর্ম্ম, এই বাচ্যাংশ ত্যাগ করিয়া চেতনাংশমাত্রে তৎপদের ভাগত্যাগ-লক্ষণা হয়। এইরূপ আভাস সহিত অবিদ্যা-অংশ ও অবিদ্যাকৃত অল্পশক্তিঅল্পজ্ঞতাদিধর্ম্ম যাহা ত্বংপদের বাচ্য ভাগ, তাহা পরিত্যাগ করিয়া চেতনাংশে ত্বংপদের ভাগত্যাগলক্ষণা হয়। কথিত রীত্যনুসারে ভাগত্যাগ-লক্ষণাদ্বারা ঈশ্বর ও জীবের স্বরূপের লক্ষ্য যে চেতনাংশ তাহারই ঐক্য "তত্ত্বমসি" মহাবাক্যে বোধিত হইয়াছে।

প্রদর্শিত রূপে অথর্ব্ববেদোক্ত "অয়ং আত্মা ব্রহ্ম" এই মহাবাক্যে আত্মপদের বাচ্য জীব আর ব্রহ্মপদের বাচ্য ঈশ্বর। পূর্ব্বের ন্যায় উক্ত উভয় পদে লক্ষণা। লক্ষ্যার্থ পরোক্ষ নহে, এই অর্থ বিজ্ঞাপনার্থ "অয়ং" পদ, অর্থাৎ সকলের অপরোক্ষ-আত্মা ব্রহ্ম হয়েন, ইহা উক্ত বাক্যের অর্থ।

যজুর্ব্বেদীয় বৃহদারণ্যক উপনিষদ স্থিত "অহং ব্রহ্মাস্মি" মহাবাক্যে অহংপদের বাচ্য জীব আর ব্রহ্মপদের বাচ্য ঈশ্বর। উভয় পদের চেতন ভাগে লক্ষণা। "আমি ব্রহ্ম" ইহা বাক্যের অর্থ।

ঋগ্বেদীয় ঐতরেয় উপনিষদ অন্তর্গত "প্রজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম" মহাবাক্যে জীব প্রজ্ঞানপদের বাচ্য, ঈশ্বর ব্রহ্মপদের বাচ্য; পূর্ব্বের ন্যায় লক্ষণা। লক্ষ্য ব্রহ্মাত্মা আনন্দগুণবিশিষ্ট নহেন, আনন্দস্বরূপ, এই অর্থ জ্ঞাপন করিবার জন্যই আনন্দপদ, অর্থাৎ আত্মাহইতে অভিন্ন ব্রহ্ম আনন্দরূপ হয়েন, ইহা বাক্যের অর্থ।

অবান্তরবাক্যে ভাগত্যাগ লক্ষণার প্রকার বর্ণন।

ভাগত্যাগ-লক্ষণা যেরূপ মহাবাক্যে তদ্রূপ অবান্তরবাক্যেও হয়। অবান্তর-বাক্যে সত্য, জ্ঞান, আনন্দ, প্রভৃতি পদও ভাগত্যাগ-লক্ষণাদ্বারা শুদ্ধব্রহ্মের বোধক, শক্তিদ্বারা নহে। কারণ শুদ্ধব্রহ্ম কোনও পদের বাচ্য নহেন, ইহা সিদ্ধান্ত। সুতরাং সকল পদ বিশিষ্টের বাচক আর শুদ্ধের লক্ষক। মায়ার আপেক্ষিক সত্যতা ও চেতনের নিরপেক্ষ সত্যতা এই দুই মিলিয়া সত্য পদের বাচ্য, নিরপেক্ষ সত্য লক্ষ্য। বুদ্ধিবৃত্তিরূপ জ্ঞান ও স্বয়ংপ্রকাশ জ্ঞান এই দুই-সংযুক্ত জ্ঞানপদের বাচ্য, আর স্বয়ংপ্রকাশ অংশ লক্ষ্য। বিষয়সম্বন্ধজন্য সুখাকার সাত্ত্বিক অন্তঃকরণের বৃত্তি আর পরমপ্রেমের আস্পদস্বরূপ সুখ, এই দুয়ের যোগ আনন্দ পদের বাচ্য আর বৃত্তিভাগ ত্যাগ করিয়া স্বরূপসুখভাগ লক্ষ্য। এই প্রকারে শুদ্ধে সর্ব্ব পদের লক্ষণা শারীরকে প্রতিপাদিত হইয়াছে।

মহাবাক্যে একপদ লক্ষণাবাদীর মত বর্ণন ও উক্ত মতের অসারতা প্রদর্শন।

এস্থলে কেহ কেহ এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ করেন, এক পদে লক্ষণা স্বীকার করিয়া বিরোধের পরিহার সম্ভব হইলে দুই পদে লক্ষণার অঙ্গীকার নিষ্প্রয়োজন। ইহার ভাব এই—যদ্যপি সর্ব্বজ্ঞতাদি বিশিষ্টের সহিত অল্পজ্ঞতাদি বিশিষ্টের ঐক্য সম্ভব নহে, তথাপি এক পদের লক্ষ্য যে শুদ্ধ তাহার সহিত বিশিষ্টের একতা সম্ভব। যেমন "এই শূদ্রমনুষ্য ব্রাহ্মণ" এই রীতিতে শূদ্রত্বধর্ম্মবিশিষ্টমনুষ্যের সহিত ব্রাহ্মণত্বধর্ম্মবিশিষ্টের একতা বিরুদ্ধ, কিন্তু "এই মনুষ্য ব্রাহ্মণ" এই রীতিতে শূদ্রত্বধর্ম্মরহিত মনুষ্যকে ব্রাহ্মণত্ববিশিষ্ট বলাতে বিরোধ নাই। এইরূপ অল্পজ্ঞতাদিধর্ম্মবিশিষ্ট-চেতনের ও সর্ব্বজ্ঞতাদিধর্ম্মবিশিষ্ট-চেতনের একতা যদ্যপি বিরুদ্ধ, তথাপি জীববাচকপদ ও ঈশ্বরবাচকপদ এই দুই পদের চেতনে লক্ষণা করিয়া চেতনমাত্রের সর্ব্বজ্ঞতাদিধর্ম্মবিশিষ্টের সহিত অথবা অল্পজ্ঞতাদিবিশিষ্টের সহিত একতা বলিলে কোন বিরোধ নাই। সুতরাং দুই পদে লক্ষণার অঙ্গীকার নিষ্ফল। কথিত আপত্তির উত্তর এই যে, যাঁহারা এক পদে লক্ষণা অঙ্গীকার করেন তাহাদের প্রতি জিজ্ঞাস্য এই—মহাবাক্যের দুই পদের মধ্যে কোন পদে লক্ষণা বিবক্ষিত? প্রথম পদে লক্ষণা

স্বীকৃত হইলে দ্বিতীয়েতে না হইলে অথবা দ্বিতীয় পদে স্বীকৃত হইলে প্রথমে না হইলে উক্ত কথার এই ভাব দাঁড়াইবে। সকল বাক্যে প্রথম পদে নিয়মপূর্ব্বক লক্ষণা অঙ্গীকার করিলে "অহং ব্রহ্মাস্মি", "প্রজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম" "অয়মাত্মা ব্রহ্ম", এই তিন বাক্যে জীববাচক পদ প্রথমে থাকায় আর "তত্ত্বমসি" বাক্যে ঈশ্বরবোধক পদ প্রথমে থাকায় পূর্ব্ব তিন মহাবাক্যের এই অর্থ হইবে "চেতন—সর্ব্বজ্ঞতাদিবিশিষ্টঅংশ সমস্ত ঈশ্বররূপ" আর "তত্ত্বমসি" বাক্যের এই অর্থ হইবে, "চেতন—অল্পজ্ঞতাদিবিশিষ্ট সংসারী জীবরূপ।" কারণ প্রথম তিন বাক্যে জীববাচকপদ প্রথমে থাকায়, তাহার চেতন ভাগে লক্ষণা হইবে ও ঈশ্বরবাচকপদ পশ্চাৎ থাকায় তাহার বাচ্যের গ্রহণ হইবে। এদিকে "তত্ত্বমসি" বাক্যে আদি ঈশ্বরবাচকপদের চেতনাংশে লক্ষণা হইবে ও দ্বিতীয় জীববাচকপদের বাচ্যের গ্রহণ হইবে। এইরূপে লক্ষণার নিয়ম করিলে বাক্যচতুষ্টয়ের পরস্পরের বিরোধ হইবে। পক্ষান্তরে সর্ব্ব মহাবাক্যের দ্বিতীয়পদে লক্ষণা স্বীকার করিলে তিন বাক্যের আদিতে যে জীবপদ, তাহার বাচ্যের গ্রহণ হওয়ায় ও উত্তরে ঈশ্বর পদের চেতন ভাগে লক্ষণা হওয়ায়, "চেতন অল্পজ্ঞতাদি ধর্ম্মবিশিষ্ট" এইরূপ তিন বাক্যের অর্থ হইবে। এবং "তত্ত্বমসি" বাক্যে আদি ঈশ্বর পদের বাচ্য গ্রহণ করায় ও দ্বিতীয় জীবপদের চেতন ভাগে লক্ষণা করায় "চেতন সর্ব্বজ্ঞতাদিধর্ম্মবিশিষ্ট" এই "তত্ত্বমসির" অর্থ হইবে। সুতরাং এপক্ষেও বাক্যচতুষ্টয়ের পরস্পরের বিরোধ পরিহার হয় না। অতএব প্রথম বা দ্বিতীয় উভয় পদেই লক্ষণার নিয়ম সম্ভব নহে। যদি বল সর্ব্ব মহাবাক্যে যে ঈশ্বর বাচকপদ আছে তাহাতেই লক্ষণা স্বীকৃত হইবে, ঈশ্বরবাচকপদ পূর্ব্বে হউক বা উত্তরে হউক তাহাতে আগ্রহ নাই। ইহার উত্তরে বলিব যদি ঈশ্বরবাচক পদে লক্ষণা হয়, তাহা হইলে মহাবাক্যের পদের এই অর্থ হইবে "তৎ পদের লক্ষ্য যে অদ্বয় অসঙ্গ মায়ামলরহিত চেতন, তিনি কাম, কর্ম্ম, অবিদ্যার অধীন, অল্পজ্ঞ, অল্পশক্তি, পরিচ্ছিন্ন, তথা পুণ্যপাপ, সুখদুঃখ, জন্ম, মরণ, গমনাগমন, প্রভৃতি অনন্ত অনর্থের পাত্র"। যদি বল মহাবাক্যে যে জীববাচক পদ আছে তাহাতে লক্ষণা স্বীকার করিব, ঈশ্বর বাচক পদে নহে, কারণ জীববাচক পদে লক্ষণা অঙ্গীকার করিলে মহাবাক্যের এই অর্থ হইবে, "ত্বংপদের লক্ষ্য চেতনাংশ সর্ব্বশক্তি, সর্ব্বজ্ঞ, স্বতন্ত্র, জন্মাদিবন্ধরহিত, ঈশ্বর-রূপ" এই অর্থে পুরুষার্থেরও সিদ্ধি হইবে। এরূপ বলিলেও দোষহইতে নিষ্কৃতি নাই, কারণ জীববাচক

পদে লক্ষণা অঙ্গীকার করিলে, জিজ্ঞাস্য হইবে, ত্বংপদের লক্ষণা ব্যাপকচেতনে, কি উপাধিদেশস্থ অর্থাৎ যতটুকু দেশে উপাধি আছে ততটুকু দেশের সাক্ষীচেতনে স্বীকার করিবে? ব্যাপকচেতনে ত্বংপদের লক্ষণা স্বীকার করা, সম্ভব নহে, কারণ বাচ্যার্থে যাহার প্রবেশ হয়, অর্থাৎ যেটী বাচ্যার্থের বোধক তাহাতেই ভাগত্যাগ-লক্ষণা হয়। বাচ্যার্থে প্রবেশ ব্যাপকচেতনের নাই, জীবত্বের উপাধিদেশে স্থিত সাক্ষীচৈতন্য বাচ্যে প্রবিষ্ট, তৎকারণে তাহাতেই অর্থাৎ সেই সাক্ষীচেতনেই ত্বং পদের লক্ষণা অঙ্গীকার করিতে হইবে ব্যাপকচেতনে নহে, কিন্তু ইহাতে উক্ত সাক্ষীচেতনে সর্ব্বহৃদয়ের প্রেরকত্ব তথা সর্ব্বপ্রপঞ্চে ব্যাপকত্বাদি ঈশ্বরধর্ম্ম অসম্ভব হইবে। সাক্ষী সদা অপ-রোক্ষ তাঁহাতে পরোক্ষাদি ঈশ্বরধর্ম্ম অসম্ভব। এইরূপ সাক্ষী মায়ারহিত হওয়ায় *তাহাকে মায়াবিশিষ্ট বলাও অসম্ভব। যেমন দণ্ড রহিত ব্যক্তিকে দণ্ডী বলা, তথা* সংস্কাররহিত দ্বিজবালককে সংস্কারবিশিষ্ট বলা অসম্ভব। অতএব সাক্ষীচেতনকে ঈশ্বরহইতে অভেদ বলিলে মহাবাক্যকে অসম্ভবার্থের প্রতিপাদক বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে।

কথিত সকল কারণে দুই পদে লক্ষণা অঙ্গীকার করাই নির্দ্দোষ। কারণ দুইপদের বাচ্যভাগে একতার বিরোধী ধর্ম্ম সকলকে ত্যাগ করিলে সর্ব্ব ধর্ম্মরহিত স্বয়ংপ্রকাশরূপচেতনে উভয় পদের লক্ষণা স্বার্থে সিদ্ধ হয়। উপাধি ও উপাধিকৃত ধর্ম্মদ্বারা চেতনের ভেদ হয়, স্বরূপে চেতনের ভেদ নাই। উক্ত উপাধি ও উপাধিকৃত সকল ধর্ম্মের পরিত্যাগ হইলে দুই পদের লক্ষ্য চেতন সহিত ঐক্য সহজে উপপন্ন হয়। যেমন ঘটাকাশে ঘটদৃষ্টি ত্যাগ করিলেও মঠবিশিষ্ট-আকাশের সহিত উহার ঐক্য সম্ভব নহে, কিন্তু মঠদৃষ্টি ত্যাগ করিলে একতা সম্ভব হয়। লক্ষণা বিষয়ে আরও যে সকল আপত্তি আছে তাহা অগ্রে ব্যক্ত হইবে।

মহাবাক্যে ওতপ্রোতভাবদ্বারা পরোক্ষতা ও পরিচ্ছিন্নতা ভ্রান্তির নিবৃত্তি নিরূপণ।

সর্ব্ববাক্যে "তৎ ত্বং" "ত্বং তৎ" এই প্রকারে ওতপ্রোতভাবের রী জানিবে, কারণ, ওতপ্রোতভাবদ্বারা বাক্যের অর্থে পরিচ্ছিন্নতা ভ্রান্তি *নিবারিত হয়। তৎ ত্বং বাক্যে তৎ পদার্থের সহিত ত্বং পদার্থের অভেদ* হয়, ত্বং পদের অর্থ সাক্ষী নিত্য অপরোক্ষ, সুতরাং অপরোক্ষ হওয়ার তৎ

পদে অপরোক্ষতা ভ্রান্তি বিদূরিত হয়। "ত্বং তৎ" এই বাক্যে ত্বং পদার্থের সহিত তৎ পদার্থের অভেদ হয়, তৎ পদের অর্থ ব্যাপক, সুতরাং ব্যাপক হওয়ায় ত্বং পদে পরিচ্ছিন্নতা ভ্রান্তি নিবৃত্ত হয়। এই প্রকার "অহংব্রহ্ম" "প্রজ্ঞানং ব্রহ্ম", "আত্মাব্রহ্ম" বাক্য-ত্রয়ে পরিচ্ছিন্নতা নিবারিত হয় আর "ব্রহ্ম অহং", "ব্রহ্মপ্রজ্ঞানং", "ব্রহ্মআত্মা" এই তিন বাক্যে পরোক্ষতার নিবৃত্তি হয়।

লক্ষণার প্রয়োজনবতী লক্ষণা ও নিরূঢ় লক্ষণা ভেদে পুনঃ দুই বিভাগ বর্ণন ঃ—

পূর্ব্বোক্ত তিন প্রকার লক্ষণা "প্রয়োজনবতীলক্ষণা" ও "নিরূঢ়লক্ষণা" ভেদে পুনরায় দুই প্রকার। শক্তিবিশিষ্টপদ ত্যাগ করিয়া লাক্ষণিক শব্দ প্রয়োগে যে প্রয়োজন অর্থাৎ ফল হয়, তাহাকে "প্রয়োজনবতীলক্ষণা" বলে। যেমন গঙ্গাপদের তীরে প্রয়োজনবতীলক্ষণা হয়। "তীরেগ্রামঃ" এরূপ বলিলে তীরে শীতপাবনাদির প্রতীতি হয় না। গঙ্গাপদদ্বারা তীরের বোধ হইলে, গঙ্গার ধর্ম্ম শীতপাবনাদি তীরে প্রতীত হইয়া থাকে। এই কারণে আলঙ্কারিক ব্যঞ্জনাবৃত্তিকে একটী পৃথক্ বৃত্তি স্বীকার করেন। ন্যায় মতে শীতপাবনাদি শাব্দবোধের বিষয় নহে, অনুমিতির বিষয়, তথাহি— গঙ্গাতীরং শীতপাবনত্বাদিমৎ গঙ্গাপদবোধ্যত্বাৎ গঙ্গাবৎ" এই অনুমান সর্ব্বথা প্রয়োজনবতীলক্ষণা।

পদের যে অর্থে শক্তি বৃত্তি নাই আর শক্যের ন্যায় যে পদহইতে অর্থের প্রতীতি সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ, সেই অর্থে সে পদের "প্রয়োজনশূন্যলক্ষণা নিরূঢ়-লক্ষণা" হয়। যেমন নীলাদি পদে কোষের রীতিতে গুণ গুণীতে শক্তি স্বীকার করিলে গৌরব দোষ হয় ও শক্যতাবচ্ছেদক এক একটী ধর্ম্মের লাভ হয় না। সুতরাং গুণমাত্রে শক্তি হয় এবং "নীলোঘটঃ" ইত্যাদি বাক্য-শ্রবণমাত্রেই সর্ব্ব লোকের গুণীর প্রতীতি হইয়া থাকে। সুতরাং নীলাদি পদের গুণীতে প্রয়োজনশূন্যলক্ষণা হওয়ায় নিরূঢ়লক্ষণা। নিরূঢ়লক্ষণা শক্তির সদৃশ হইয়া থাকে। কোন বিলক্ষণ অনাদি তাৎপর্য্য হইলে নিরূঢ়লক্ষণা হয়।

ঐচ্ছিক লক্ষণার অসমীচীনতা ঃ—

যে স্থলে প্রয়োজন ও অনাদি তাৎপর্য্য এ উভয়ই নাই কিন্তু গ্রন্থকার স্বইচ্ছায় বিনাপ্রয়োজনে লাক্ষণিক শব্দের প্রয়োগ করেন, সে স্থলে তৃতীয় "ঐচ্ছিক লক্ষণা" হয়। পরন্তু অনাদিতাৎপর্য্যরহিত ও প্রয়োজনরহিত লাক্ষণিক শব্দের প্রয়োগ বিদ্বানগণ সমীচীন বিবেচনা করেন না। এই কারণে কাব্যপ্রকাশাদি অলঙ্কারগ্রন্থে নিরূঢ়-লক্ষণা ও প্রয়োজনবতী-লক্ষণা ভিন্ন ঐচ্ছিকলক্ষণার উল্লেখ নাই। গদাধরভট্টাচার্য্য প্রভৃতি গ্রন্থকারগণ ঐচ্ছিক লক্ষণার উল্লেখ করিয়াছেন বটে, কিন্তু তাঁহাদের তাৎপর্য্য ঐচ্ছিক-লক্ষণার সম্ভাবনা মাত্রে, "ঐচ্ছিকলক্ষণা'বশিষ্ট পদের প্রয়োগ সাধু" এই অর্থে তাৎপর্য্য নাই। মম্মট প্রভৃতি গ্রন্থকারগণ লক্ষণার আরও অনেক অবান্তর ভেদ লিখিয়াছেন, কিন্তু বেদান্ত গ্রন্থে সে সকলের কোন উল্লেখ নাই, এবং জিজ্ঞাসুর পক্ষে কোন প্রয়োজনও নাই, সুতরাং পরিত্যক্ত হইল।

মীমাংসা মতে লাক্ষণিক পদে শাব্দবোধের অহেতুতাবর্ণন এবং উক্ত মতের অশুদ্ধতা প্রদর্শন।

যেমন শক্যতাবচ্ছেদকে শক্তি হয়. তদ্রূপ লক্ষ্যতাবচ্ছেদক তীরত্বাদিতে গঙ্গাদি পদের লক্ষণা হয় না, কিন্তু ব্যক্তিমাত্রে লক্ষণাবৃত্তি হয় আর পদের বৃত্তি বিনা লক্ষতাবচ্ছেদকের স্মৃতি ও শাব্দবোধ হয়, এই অর্থ শব্দার্থনির্ণয় গ্রন্থাদিতে প্রতিপাদিত হইয়াছে। মীমাংসামতে লাক্ষণিক শব্দদ্বারা যদ্যপি লক্ষ্যার্থের স্মৃতি হইয়া থাকে, তথাপি লক্ষ্যার্থের শাব্দবোধের হেতু লাক্ষণিক পদ নহে, লাক্ষণিক পদের সমীপ যে পদোত্তর তাহাই আপনার শক্যার্থের তথা লক্ষ্যার্থের শাব্দবোধের হেতু হয়। যেমন "গঙ্গায়াং গ্রামঃ" এই বাক্যে "গঙ্গা"পদ তীরে লাক্ষণিক এবং উহা তীরের স্মৃতিরও হেতু কিন্তু তীরের শাব্দবোধের হেতু নহে, গ্রাম পদই তীরের ও আপন শক্যের শাব্দবোধের হেতু। এমতের সাধক যুক্তি এই—লাক্ষণিক শব্দকে শাব্দবোধের জনক অঙ্গীকার করিলে শাব্দ-বোধের জনকতার অবচ্ছেদক সকল ধর্ম্মের লাভ হইবে না। কারণ মীমাংসা-মতে শাব্দবোধের জনকতা লাক্ষণিক পদে নাই কিন্তু শক্ত পদে হওয়ায়, তাহাতেই শাব্দবোধের জনকতার অবচ্ছেদক শক্তি হয়। যদি লাক্ষণিক পদকেও শাব্দবোধের জনক বল, তাহা হইলে উক্ত জনকতাহইতে

শক্তি ন্যূনবৃত্তি হওয়ায় তাহার অবচ্ছেদক হইবে না। যেটী যাহার ন্যূনদেশ-বৃত্তি নহে ও অধিকদেশবৃত্তিও নহে, সমান দেশ বৃত্তি, সেটী তাহার অবচ্ছেদক হয়। শাব্দবোধের জনকতা সকল শক্ত পদে হয়, তাহার সমান-দেশে শক্তি থাকে। সুতরাং শাব্দবোধের জনকতার অবচ্ছেদক শক্তি হয়। লাক্ষণিকপদেও শাব্দবোধের জনকতা হইলে, "লাক্ষণিকপদে শক্তি নাই অথচ তাহার শাব্দবোধের জনকতা হয়" এরূপে ন্যূনদেশবৃত্তি হওয়ায়, শাব্দবোধের জনকতার অবচ্ছেদক শক্তির সম্ভব না থাকায় শাব্দবোধের জনকতা নিরবচ্ছেদক হইবে। নিরবচ্ছেদক জনকতা অলীক। দণ্ড কুলালাদিতে ঘটাদির জনকতার অবচ্ছেদক দণ্ডত্ব কুলালত্বাদি হয়, সুতরাং নিরবচ্ছেদক জনকতা অপ্রসিদ্ধ। এইরূপে লাক্ষণিকপদে শাব্দবোধের জনকতা নাই—ইহা মীমাংসার মত। এই মত অদ্বৈতবাদের অতিবিরোধী, কারণ মহাবাক্যে পদসকল লাক্ষণিক হওয়ায় তদ্দ্বারা শাব্দবোধের অনুপপত্তি হইবে, অতএব এইমতের খণ্ডন অবশ্য কর্ত্তব্য। এমতে দোষ এই—"গঙ্গায়াং গ্রামঃ" এই বাক্যে "গ্রাম" পদদ্বারা তীরের শাব্দবোধ অঙ্গীকার করিলে "গ্রাম" পদে ও তীরের শাব্দবোধের শক্তি হওয়া উচিত। কারণ, যে পদ যে অর্থের লক্ষণাবিনা শাব্দবোধের জনক হয় সেই পদের সেই অর্থে শক্তি হয়, ইহা নিয়ম। মীমাংসা মতে গ্রাম পদ লক্ষণাবিনা তীরের শাব্দবোধের জনক হইলে তীরের শাব্দবোধের হেতু গ্রাম পদেও তীর বুঝাইবার শক্তি হওয়া উচিত। কারণ যে পদে যে অর্থের বৃত্তি হয়, সেই পদদ্বারা সেই অর্থের স্মৃতি হয় আর সেই অর্থের সেই পদদ্বারা শাব্দবোধ হয়। মীমাংসা-মতে এই নিয়মের ব্যভিচার হয়, কেননা, তন্মতে যদ্যপি তীরে গঙ্গা পদের লক্ষণাবৃত্তি, তথা গঙ্গাপদদ্বারা তীরের স্মৃতিও হয়, তথাপি তীরের শাব্দ-বোধ গঙ্গাপদদ্বারা হয় না, গ্রামপদদ্বারা হয়, অথচ তীরের বোধের হেতু উক্ত গ্রাম পদে শক্তি বা লক্ষণাবৃত্তি নাই, তীরের স্মৃতিরও হেতু গ্রাম পদ নহে, এই মত বুদ্ধিমানের হাস্যাস্পদের বিষয়। অন্য দোষ এই—তীরের গ্রাম পদদ্বারা শাব্দবোধ অঙ্গীকার করিলে গ্রাম পদদ্বারা গ্রামের শাব্দবোধ হইবে না। কারণ যে স্থলে হরি আদি এক পদের অনেক অর্থে শক্তি হয়, সে স্থলেও হরিপদদ্বারা এক সময় এক পুরুষের একই অর্থের বোধ হয়। এককালে এক পদদ্বারা অনেক পদার্থের বোধ হইলে, "হরি" এই কথাদ্বারা "বানরের উপর সূর্য্য" এইরূপে শাব্দবোধ হওয়া

উচিত। যেমন এক গ্রাম পদদ্বারা পরস্পর সম্বন্ধী গ্রাম তীরের শাব্দবোধ হয় তদ্রূপ এক হরি পদদ্বারা পরস্পর সম্বন্ধী বানর সূর্য্যেরও শাব্দবোধ হওয়া উচিত। যদি বল, এক পদদ্বারা দুই শক্যের শাব্দবোধ হয় না, তাহা হইলে এক পদদ্বারা স্বীয় শক্যের সহিত স্বীয় অশক্য অলক্ষ্যের সম্বন্ধের শাব্দবোধ ত অত্যন্ত দূরাবস্থিত। সুতরাং মীমাংসার "লাক্ষণিকং নানুভাবকং" এই বচন অতি অসঙ্গত। লাক্ষণিক শব্দের শব্দানুভবের জনকতাতে যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে তাহার সমাধান এই—শব্দে শক্তি ও লক্ষণাবৃত্তি ভেদে বৃত্তি দুই প্রকার। অর্থের কোন স্থলে শক্তিবৃত্তি কোনস্থলে লক্ষণাবৃত্তি হয়। শাব্দবোধের জনকতা শব্দমাত্রে হয়, বৃত্তিও শব্দমাত্রে হয়, অথবা শাব্দবোধের জনকতার অবচ্ছেদকযোগ্য শব্দত্ব হয়। এইরূপে লাক্ষণিক পদদ্বারাও শাব্দবোধ হইয়া থাকে।

মহাবাক্যে লক্ষণার উপযোগিতাবিষয়ে শঙ্কা সমাধান ঃ—

পূর্ব্বে বলা হইয়াছে মহাবাক্যে জহল্লক্ষণা ও অজহল্লক্ষণার উপযোগিতা নাই ভাগত্যাগলক্ষণারই উপযোগিতা হইয়া থাকে। মহাবাক্যে উক্ত ভাগত্যাগলক্ষণা লক্ষিত-লক্ষণারূপ নহে, কেবললক্ষণারূপ হয়। কারণ, লক্ষ্যচেতনের সহিত বাচ্যের সাক্ষাৎসম্বন্ধ হয়, পরম্পরা নহে। ভাগত্যাগলক্ষণা স্থলে বাচ্যের একদেশ লক্ষ্য হয়। একদেশদ্বারা বাচ্যের সাক্ষাৎ সম্বন্ধ হয়, সুতরাং কেবললক্ষণা। মহাবাক্যদ্বারা জিজ্ঞাসুর অখণ্ড ব্রহ্মের বোধ হয়, ইহা ঈশ্বরের অনাদি তাৎপর্য্য, অতএব নিরূঢ়-লক্ষণা, প্রয়োজনবতী নহে। এস্থলে এই শঙ্কা হয়—বেদে আছে, "ব্রহ্মঅসঙ্গ", অতএব অর্থের লক্ষ্যচেতন সহিত সম্বন্ধ অঙ্গীকার করিলে লক্ষ্যার্থে অসঙ্গতার হানি হইবে। এদিকে সম্বন্ধ অঙ্গীকার না করিলে লক্ষণাই নিষ্ফল হইবে, কারণ শক্য সম্বন্ধের অথবা বোধ্য সম্বন্ধের নাম লক্ষণা, "অসঙ্গে" সম্বন্ধ অসম্ভব। সমাধান—বাচ্য অর্থে চেতন ও জড় দুই ভাগ আছে। তন্মধ্যে চেতনাংশের লক্ষ্যার্থ সহিত তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়। সকল পদার্থের স্বরূপে তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়। বাচ্যাংশচেতনের স্বরূপই লক্ষ্যচেতন, সুতরাং বাচ্যের চেতনাংশের লক্ষ্যচেতনসহিত তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়। আর বাচ্যের জড়াংশের লক্ষ্যচেতনসহিত অধিষ্ঠানতাসম্বন্ধ হয়। কল্পিতের সম্বন্ধে অধিষ্ঠানের স্বভাব বিকারী হয় না এবং স্বীয় তাদাত্ম্য-সম্বন্ধদ্বারাও স্বভাবের কোন হানি হয় না। সুতরাং লক্ষ্যার্থের অসঙ্গতা

বিষয়ে কথিত দোষের অবকাশ নাই। অন্য শঙ্কা—তৎপদের অখণ্ড চেতনে লক্ষণা অঙ্গীকার করিলে এবং ত্বং পদেরও অখণ্ড চেতনে লক্ষণা অঙ্গীকার করিলে পুনরুক্তি দোষ হয়। সুতরাং "ঘটোঘটঃ" এই বাক্যের ন্যায় অপ্রমাণ। এদিকে দুই পদের লক্ষ্যার্থ ভিন্ন অঙ্গীকার করিলে অভেদ বোধকতার অভাব হয়। সমাধান—মায়াবিশিষ্ট ও অন্তঃকরণবিশিষ্ট তৎপদ ও ত্বং পদের শক্য, উপস্থিত লক্ষ্য। যদি ব্রহ্মচেতনই দুই পদের লক্ষ্য হইতেন তাহা হইলে পুনরুক্তি দোষ হইত। ব্রহ্মচেতন লক্ষ্য নহেন মায়াউপহিত ও অন্তঃকরণউপহিত চেতনই লক্ষ্য, উপাধি ভেদে ভিন্ন, সুতরাং পুনরুক্তি দোষ নাই। উভয় উপহিত পরমার্থতঃ অভিন্ন হওয়ায় মহাবাক্যে অভেদবোধকতা সম্ভব। কথিত রীত্যনুসারে তৎপদার্থ ও ত্বং পদার্থের উদ্দেশ্য-বিধেয়-ভাব অঙ্গীকার করিলে অভেদ বোধকতা নির্দ্দোষ। তৎ পদার্থে পরোক্ষতাভ্রমের নিবৃত্তিজন্য তৎ পদার্থ উদ্দেশ্য করিয়া ত্বং পদার্থতা বিধেয়, আর ত্বং পদার্থে পরিচ্ছিন্নতাভ্রান্তি নিবারণার্থ ত্বং পদার্থ উদ্দেশ্য করিয়া তৎ পদার্থতা বিধেয়। পুনরুক্তি দোষের পরিহারার্থ অন্য কোন গ্রন্থকার বলেন—দুই পদের ভিন্ন ভিন্ন লক্ষকতা অঙ্গীকার করিলে পুনরুক্তি শঙ্কা হইত, ভিন্ন ভিন্ন লক্ষকতার স্বীকার নাই, মীমাংসারীত্যনুসারে দুই পদ মিলিয়া অখণ্ড ব্রহ্মের লক্ষক। যদ্যপি উদ্দেশ্য-বিধেয়ভাবশূন্য অর্থের বোধক বাক্য লোকে অপ্রসিদ্ধ, তথাপি মহাবাক্যের অর্থ অলৌকিক। সুতরাং উক্ত অপ্রসিদ্ধতা দোষ নহে, ভূষণ। কথিত প্রকারে লক্ষণার প্রসঙ্গে প্রাচীন আচার্য্যগণ অনেক বিচার লিখিয়াছেন।

ধর্ম্মরাজমতে লক্ষণাবিনা শক্তি-বৃত্তিদ্বারাই মহাবাক্যে অদ্বৈত ব্রহ্মের বোধকতা বর্ণন ও তাহাতে দোষ প্রদর্শন।

কোন আধুনিক গ্রন্থকার (ধর্ম্মরাজ নামক বেদান্ত পরিভাষার গ্রন্থকর্ত্তা) লক্ষণাব্যতীত কেবল শক্তি বৃত্তিদ্বারাই মহাবাক্যে অদ্বিতীয় ব্রহ্মের বোধকতা অঙ্গীকার করেন। তাঁহার যুক্তি এই—বিশিষ্টবাচকপদের অর্থের অন্য পদের বিশিষ্টার্থ সহিত যে স্থলে সম্বন্ধ সম্ভব নহে, সে স্থলে পদের শক্তি-দ্বারাই বিশেষণ ত্যাগ করিয়া বিশেষ্যের প্রতীতি হইয়া থাকে। যেমন

"অনিত্যোঘটঃ" এই বাক্যে ঘটত্ববিশিষ্টব্যক্তির বাচক ঘট পদের অনিত্যত্ব বিশিষ্ট অনিত্য পদার্থের সহিত অভেদসম্বন্ধ প্রতীত হয়। কিন্তু ঘটত্ব জাতি নিত্য, সুতরাং ঘটত্ববিশিষ্টের অনিত্য পদার্থ সহিত অভেদ বাধিত হওয়ায় তাহার অনিত্য পদার্থ সহিত অভেদসম্বন্ধ সম্ভব নহে। অতএব উক্ত স্থলে ঘটত্বরূপ বিশেষণ ত্যাগ করিয়া ঘটপদদ্বারা ব্যক্তিমাত্রের স্মৃতি ও অনিত্য পদার্থের সহিত সম্বন্ধ-বোধ-রূপ শাব্দবোধ হইয়া থাকে। এইরূপ "গেহে ঘটঃ" এই বাক্যেও ঘটত্বরূপ বিশেষণ ত্যাগ করিয়া ঘট পদ-দ্বারা বিশেষ্য ব্যক্তিমাত্রের স্মৃতি ও শাব্দবোধ হয়। এই প্রকার "ঘটে রূপং" এই বাক্যেও ঘটত্ব ত্যাগ করিয়া ব্যক্তিমাত্রের প্রতীতি হয়। কেননা, "গেহে ঘটঃ" এই বাক্যে গেহের আধেয়তা ঘট পদার্থে প্রতীত হয়, আর ঘটত্ব জাতিতে আপনার আশ্রয় ব্যক্তির আধেয়তা হয়, গেহের আধেয়তা বাধিত, সুতরাং ঘটত্ব ত্যাগ করিয়া ব্যক্তিমাত্রে গেহের আধেয়তার সম্বন্ধের জ্ঞান হয়, এই রূপ গেহ পদার্থেও গেহত্বের ত্যাগ হয়। "ঘটে রূপং" এই বাক্যেও ঘটত্ব ত্যাগ করিয়া দ্রব্য-স্বরূপ ব্যক্তিমাত্রে অধিকরণতা ও রূপত্ব ত্যাগ করিয়া গুণমাত্রে আধেয়তা প্রতীত হয়। ঘট পদার্থের আধেয়তা-বিশিষ্টরূপ পদার্থ হয়, ইহা বাক্যের অর্থ। এস্থলে ঘটত্বের আধেয়তা কোন পদার্থে না থাকায় ঘটত্ব ত্যাগ করিয়া ব্যক্তিমাত্র ঘট পদের অর্থ হয়, তাহার আধেয়তা রূপত্ব জাতিতে নাই, কিন্তু রূপব্যক্তির আধেয়তা রূপত্বে হয়, সুতরাং রূপ পদার্থে রূপত্বের ত্যাগ হয়। এইরূপ "উৎপন্নোঘটঃ" "নষ্টোঘটঃ" ইত্যাদি বাক্যেও জাতিরূপ বিশেষণ পরিত্যাগ করিয়া ব্যক্তিমাত্র ঘটাদি পদের অর্থ হয়, কারণ জাতি নিত্য, তাহার উৎপত্তি নাশ সম্ভব নহে। যেমন পূর্ব্ব বাক্য সকলে শক্তি বলেই বিশিষ্টবাচক পদে বিশেষ্যমাত্রের বোধ হয়, তদ্রূপ মহাবাক্যেও বিশিষ্টবাচক পদসকলে শক্তিবৃত্তিদ্বারাই মায়া অন্তঃকরণ রূপ বিশেষণ ত্যাগ করিয়া চেতনরূপ বিশেষ্যমাত্রের প্রতীতি সম্ভব হওয়ায়, লক্ষণার অঙ্গীকার নিষ্ফল। পরন্তু এস্থলে কিঞ্চিৎ ভেদ এই ঃ—বিশিষ্টবাচক পদের বাচ্যের একঅংশ বিশেষ্য ও একঅংশ বিশেষণ জাতি বিশেষণ, ব্যক্তি বিশেষ্য। পদশক্তিদ্বারা বিশেষ্যাংশের বোধ হয়, বিশেষণের বোধ হয় না। যদি বিশিষ্টবাচকশব্দের শক্তিদ্বারা বাচ্যের মাত্র বিশেষণেরও বোধ হইত তাহা হইলে "অনিত্যোঘটঃ" এই বাক্যের ন্যায় "নিত্যোঘটঃ" এই বাক্যও ঘট পদদ্বারা জাতি মাত্রের বোধ করতঃ

সাধু হওয়া উচিত হইত। অতএব বিশিষ্ট বাচক পদের শক্তিদ্বারা কেবলমাত্র বিশেষ্যেরই প্রতীতি হয় বিশেষণের নহে। 'সোয়ং দেবদত্ত" এই বাক্যেও শক্তি-বৃত্তিদ্বারা পরোক্ষত্ব অপরোক্ষত্ব বিশেষণ ত্যাগ করিয়া বিশেষ্যমাত্রেরই প্রতীতি হয়। অতএব ভাগত্যাগলক্ষণার কোন উদাহরণ নাই। সুতরাং জহতি-লক্ষণা অজহতি-লক্ষণা ভেদে দুই প্রকারই লক্ষণা স্বীকার করা উচিত, ভাগত্যাগ-লক্ষণা অলীক। বেদান্ত পরিভাষাতে ধর্ম্মরাজ প্রদর্শিত প্রকারে মহাবাক্যে লক্ষণার খণ্ডন করিয়া পুনরায় ভাগত্যাগলক্ষণার স্বরূপও উদাহরণ নিম্নোক্ত-রূপে প্রতিপাদন করিয়াছেন। তথাহি—সাম্প্রদায়িক রীতিতে বাচ্যের এক দেশে বৃত্তি ভাগত্যাগলক্ষণার স্বরূপ, ধর্ম্মরাজের মতে বাচ্যের একদেশে বৃত্তি শক্তির স্বরূপ, ভাগত্যাগলক্ষণার স্বরূপ নহে, শক্যে ও অশক্যে বৃত্তি ভাগত্যাগলক্ষণার স্বরূপ। যদ্যপি অজহল্লক্ষণাতেও শক্য ও অশক্যে বৃত্তি হয়, তথাপি যে স্থলে শক্যার্থের বিশেষণতারূপে ও অশক্যের বিশেষ্যতারূপে বোধ হয় সে স্থলে অজহল্লক্ষণা হয়। যেমন "নীলোঘটঃ" এই বাক্যে নীলপদের শক্য রূপ। তাহার বিশেষণতারূপে বোধ হয় আর নীলরূপের আশ্রয় দ্রব্য অশক্য, তাহার বিশেষ্যতারূপে বোধ হয়। সুতরাং নীলপদের নীলরূপের আশ্রয়ে অজহল্লক্ষণা এইরূপ "মঞ্চাঃক্রোশন্তি" এই বাক্যেও মঞ্চপদের শক্য বিশেষণ। অশক্য পুরুষ বিশেষ্য, অতএব অজহল্লক্ষণা। যে স্থলে শক্য অশক্য উভয়ই বিশেষ্য ও শক্যতাবচ্ছেদকের ব্যাপক লক্ষ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্ম বিশেষণ, সে স্থলে ভাগত্যাগলক্ষণা হয়। যেমন "কাকেভ্যোদধি রক্ষ্যতাং" এই বাক্যে কাকপদের শক্য বায়স ও অশক্য বিড়ালাদি উভয়ই বিশেষ্য, আর শক্যতাবচ্ছেদক কাকত্বের ব্যাপক দধ্যুপঘাতকত্ব লক্ষ্যতাবচ্ছেদক বিশেষণ। কারণ, দধির উপঘাতক কাকবিড়ালাদিহইতে দধির রক্ষা কর, ইহা বাক্যের অর্থ। এস্থলে কাকত্ববিশিষ্টব্যক্তি কাকপদের শক্য, কাক-পদ হইতে: কাকত্বের ত্যাগ করিয়া লক্ষণাদ্বারা দধ্যুপঘাতকত্ববিশিষ্টকাক-বিড়ালাদির বোধ হওয়ায় কাকপদের বাচ্যের এক ভাগ কাকত্বের ত্যাগ হয়, ব্যক্তিভাগের বোধ হয়। এইরূপ বিড়ালত্বাদিরও ত্যাগ ও ব্যক্তির বোধ হয় সুতরাং ভাগত্যাগলক্ষণা হয়। এই প্রকারে "ছত্রিণোযান্তি" এ বাক্যেও ভাগত্যাগলক্ষণা হয়। কারণ ছত্রসহিত ও ছত্ররহিত উভয় প্রকার লোকই এক সঙ্গে গমন করিতেছে, ইহা বাক্যের অর্থ। এস্থলেও ছত্রিপদের শক্য

ছত্র সহিত, ও অশক্য ছত্ররহিত, উভয়ই বিশেষ্য, আর শক্যতাবচ্ছেদক ছত্রতার ব্যাপক, এক সার্থবাহিতা লক্ষ্যতাবচ্ছেদক বিশেষণ। এ স্থানেও ছত্রের সম্বন্ধবিশিষ্ট ছত্রী পদের শক্যহইতে ছত্র সম্বন্ধ রূপ শক্যতাবচ্ছেদক ত্যাগ করিয়া লক্ষণাদ্বারা এক সার্থবাহিত্ববিশিষ্টছত্রসহিত ও ছত্ররহিত ব্যক্তি সকলের বোধ হওয়ায়, বাচ্যের একাংশ ছত্রসম্বন্ধত্যাগদ্বারা ব্যক্তিঅংশের বোধ হওয়ায় ইহা ভাগত্যাগলক্ষণা। কথিত প্রকারে ধর্ম্মরাজ বেদান্তপরিভাষাতে ভাগত্যাগলক্ষণার উদাহরণ লিখিয়াছেন কিন্তু ইহা সকল সাম্প্রদায়িক মতে অজহল্লক্ষণার উদাহরণ। কোন স্থলে অজহল্লক্ষণার উদাহরণে শক্যার্থ বিশেষণ হয়, কোন স্থলে বিশেষ্য হয়, শক্যসহিত অশক্যের প্রতীতি সমান হয়, কিঞ্চিৎ ভেদ দেখিয়া লক্ষণার ভেদ অঙ্গীকার করা নিষ্ফল। সকল আচার্য্য অজহল্লক্ষণার যে সমস্ত উদাহরণ দিয়াছেন সে সমস্তকে ভাগত্যাগলক্ষণার উদাহরণ বলাতে ধর্ম্মরাজের অন্য আচার্য্যগণের বচন সহিত বিরোধই ফল। শক্যার্থের বিশেষণতা ও বিশেষ্যতাদ্বারা অজহল্লক্ষণা ও ভাগত্যাগলক্ষণার ভেদ স্বীকার করিলে যে স্থলে শক্যার্থের বিশেষণতা হয়, সে স্থলে ভাগত্যাগলক্ষণা হয় ও যে স্থলে শক্য ও অশক্য, উভয়েরই বিশেষ্যতা হয় সে স্থলে অজহল্লক্ষণা হয় এইরূপ যদি বিপরীত অঙ্গীকার করা যায় তাহা হইলে তাহারও কোন বাধক হেতু নাই। সুতরাং মহাবাক্যে তথা "সোয়ং দেবদত্তঃ" এই বাক্যে লক্ষণার নিষেধ করিয়া ভাগত্যাগলক্ষণার স্বরূপ ও উদাহরণ বলিবার ধর্ম্মরাজের কোন প্রয়োজন ছিল না। সে যাহা হউক, ধর্ম্মরাজ মহাবাক্যে লক্ষণাবিনা যেরূপে নির্ব্বাহের কথা বলিয়াছেন তাহা অযুক্ত ও অসঙ্গত। কারণ ঘটাদি পদের জাতি-বিশিষ্টে শক্তি অঙ্গীকার করিয়া পদদ্বারা লক্ষণাবিনা কেবল ব্যক্তির বোধ বলা সর্ব্বথা নিযুক্তিক। কেবল ব্যক্তিতেই যদি শক্তি মানিতেন ও জাতিবিশিষ্ট ব্যক্তিতে যদি শক্তি না মানিতেন তাহা হইলে কদাচিৎ ঘটাদি পদদ্বারা কেবল ব্যক্তির বোধ সম্ভব হইতে পারিত। কিন্তু ইহা স্বীকার না করিয়া বিশিষ্টবাচক পদের শক্তিদ্বারাই বিশেষ্য মাত্রের বোধ হয় বলাতে ধর্ম্মরাজের এই বচন শক্তিবাদাদি গ্রন্থে নিপুণমতি পণ্ডিতগণের আশ্চর্য্যের বিষয়। শক্তিবাদ গ্রন্থে এই প্রসঙ্গ আছে—কোন শব্দ এক ধর্ম্মবিশিষ্টধর্ম্মীর বাচক হয়। কোন শব্দ অনেক ধর্ম্মবিশিষ্টধর্ম্মীর বাচক হয়। আর কোন শব্দ অনেক ধর্ম্মবিশিষ্ট অনেকধর্ম্মীর বাচক হয়। যে পদের যে অর্থে শক্তি

সেই পদ সেই অর্থের বাচক হয়। যেমন ঘটপদের ঘটত্বরূপ এক ধর্ম্ম-বিশিষ্টধর্ম্মীতে ও গোপদের গোত্বরূপ এক ধর্ম্মবিশিষ্টধর্ম্মীতে শক্তি হয়, তাহাই তাহার বাচক। ধেনুপদের প্রসব ও গোত্বরূপ অনেক ধর্ম্ম বিশিষ্ট এক ধর্ম্মীতে যে শক্তি, তাহাই তাহার বাচক। পুষ্পবন্ত পদের চন্দ্রত্ব সূর্য্যত্বরূপ অনেকধর্ম্মবিশিষ্ট অনেকধর্ম্মী চন্দ্রসূর্য্যে যে শক্তি, তাহা চন্দ্র-সূর্য্য উভয়েরই ব চক। যে ধর্ম্মবিশিষ্টে শক্তি হয়, সেই ধর্ম্ম ত্যাগ করিয়া কেবল আশ্রয়ের বোধ লক্ষণাদ্বারা হয়, লক্ষণা ব্যতিরেকে হয় না। সুতরাং ঘটাদি পদে লক্ষণাদ্বারা কেবল ব্যক্তিরই বোধ হয়। অনেক-ধর্ম্মবিশিষ্টধর্ম্মীর বাচক ধেনু পদহইতে একটী ধর্ম্ম ত্যাগ করিয়া একধর্ম্মবিশিষ্টধর্ম্মীর বোধ লক্ষণাব্যতিরেকে হয় না। সুতরাং ধেনুপদে শক্তিদ্বারা অপ্রসূত গোর বা প্রসূত মহিষীর বোধ হয় না। অবশ্য ধেনু পদদ্বারা ক্বচিৎ গোমাত্রের বোধ হয়, কিন্তু উহা ভাগত্যাগলক্ষণা-দ্বারাই হয়, শক্তিদ্বারা নহে। এই রূপ পুষ্পবন্ত পদহইতে শক্তিদ্বারা চন্দ্র ত্যাগ করিয়া সূর্য্যের ও সূর্য্য ত্যাগ করিয়া চন্দ্রের বোধ হয় না। শক্তিবাদে এই রীতি উক্ত হইয়াছে এবং ইহাই সম্ভব। শক্তি বিশিষ্টে হয় কিন্তু শক্তিদ্বারা বোধ কেবল বিশেষ্যের হয়, এই উক্তি সর্ব্বথা দুরুক্তি। ধর্ম্মবিশিষ্ট অর্থে পদের যত শক্তি হয়, তাহাহইতে ন্যুন বা অধিক অর্থ লক্ষণাদ্বারা প্রতীত হইয়া থাকে। শক্তিদ্বারা যতটুকু শক্তি হয় ততটুকুই ধর্ম্মবিশিষ্ট অর্থের প্রতীতি হয়, ইহা নিয়ম। যদি বল, ব্যক্তি মাত্রে শক্তি হয়, বিশিষ্টে নহে, ইহা ধর্ম্মরাজের অভিপ্রায়। একথা সম্ভব নহে, কারণ, ধর্ম্মরাজ "বিশিষ্ট বাচক পদের শক্তিদ্বারাই বিশেষ্যের বোধ হয়", বলিয়াছেন। যদি ব্যক্তিমাত্রে শক্তি বাঞ্ছিত হইত, তাহা হইলে পদের শক্তিদ্বারা ব্যক্তিমাত্রের বোধ হয় এরূপ বলিতেন, "বিশিষ্ট বাচক" এই পদের প্রয়োগ করিতেন না। ব্যক্তিমাত্রে শক্তির অঙ্গীকার কাহারও মতে নাই, ইহা সর্ব্ব মত বিরুদ্ধ। যদ্যপি শিরোমণি ভট্টাচার্য্য ব্যক্তিমাত্রে শক্তি অঙ্গীকার করিয়াছেন, তথাপি তন্মতেও পদদ্বারা অর্থের স্মৃতি ও শাব্দবোধ জাতিবিশিষ্টের হয়, শক্তিদ্বারা ব্যক্তিমাত্রের শাব্দবোধ কাহারও মতে নাই। যদি বল, ঘটাদি পদের শক্তি ক্বচিৎ জাতিবিশিষ্টে হয় ও ক্বচিৎ ব্যক্তিতে হয়; যেমন হরিপদ নানার্থ তদ্রূপ সকল পদ নানার্থ। এই অর্থ অত্যন্ত অশুদ্ধ, ধর্ম্মরাজের গ্রন্থেও উক্ত অর্থ নাই, অশুদ্ধতার হেতু এই—যে স্থলে লক্ষণাদ্বারা নির্ব্বাহ

হয় সে স্থলে নানা অর্থে শক্তির ত্যাগ হয়, অর্থাৎ এক অর্থে শক্তি ও দ্বিতীয় অর্থে লক্ষণা হয়। ধর্ম্মরাজই বলিয়াছেন, নীলাদি শব্দের গুণে শক্তি ও গুণীতে লক্ষণা উভয়েতে শক্তি বলেন নাই। অতএব লক্ষণার ভয়ে নানার্থতা অঙ্গীকার করেন নাই কিন্তু নানার্থতার ভয়ে লক্ষণার অঙ্গীকার করিয়াছেন। সুতরাং বিশিষ্টেও শক্তি আর ব্যক্তিমাত্রেও শক্তি এই অশুদ্ধ অর্থে ধর্ম্মরাজের তাৎপর্য্য নাই। কিন্তু বিশিষ্টে সকল পদের শক্তি হয়, উক্ত বিশিষ্টে শক্তির মাহাত্ম্যে কখনও বিশিষ্টের অন্য পদার্থ সহিত অন্বয় হয়। যে স্থলে বিশিষ্টে অন্বয়ের যোগ্যতা হয় সে স্থলে বিশিষ্টের ও যে স্থলে বিশিষ্টে অন্বয়ের যোগ্যতা নাই সে স্থলে বিশেষ্যমাত্রের শক্তিদ্বারা অন্বয় বোধ হয়, ইহাই ধর্ম্মরাজের মত। কিন্তু ইহা অসঙ্গত, কারণ শক্তি বিশিষ্টে লক্ষণাব্যতিরেকে ব্যক্তিমাত্রের অন্বয় বোধ স্বীকৃত হইলে ধেনুপদদ্বারাও লক্ষণাবিনা অপ্রসূত গোর অথবা প্রসূত মহিষীর প্রতীতি হওয়া উচিত আর পুষ্পবন্ত পদদ্বারা এক সূর্য্যের অথবা এক চন্দ্রের বোধ হওয়া উচিত কিন্তু এরূপ হয় না। সুতরাং "অনিত্যোঘটঃ" ইত্যাদি বাক্যে ঘটাদি পদের ব্যক্তি-মাত্রে ভাগত্যাগলক্ষণা হয়। যদি বল বাহুল্য প্রয়োগে ব্যক্তিমাত্রের শক্তিদ্বারাই বোধ হয়, ইহার উত্তর এই যে, প্রয়োগ বাহুল্যে যদি অর্থে শক্যতা স্বীকৃত হয় তাহা হইলে নীলাদি পদের প্রয়োগ বাহুল্য গুণীতে হওয়ায় গুণীও শক্য হওয়া উচিত। গুণী নীলাদি পদের শক্য নহে, লক্ষ্য, ইহা ধর্ম্মরাজ নিজে বলিয়াছেন। সুতরাং যে স্থলে বিশিষ্টবাচক পদ-দ্বারা বিশেষ্যমাত্রের বোধ হয়, সে স্থলে সমুদায়ভাগত্যাগলক্ষণা হয়, কিন্তু তাহা নিরূঢ়-লক্ষণা। নিরূঢ়-লক্ষণার সহিত শক্তির ঈষৎ ভেদ হয় তাহার প্রয়োগ বাহুল্য হইয়া থাকে। যে অর্থে শব্দ প্রয়োগের বাহুল্য হয়, সেই অর্থে সমুদায় শক্তি স্বীকৃত হইলে জাতি শক্তিবাদের সিদ্ধান্ত যে ব্যক্তির বোধ সর্ব্ব স্থলে লক্ষণাদ্বারা হইয়া থাকে, তাহা অসঙ্গত হইবে। ন্যায় মতে "রাজ পুরুষ" ইত্যাদি বাক্যে রাজ পদের রাজ সম্বন্ধীতে যে সমস্ত স্থলে লক্ষণা হয় তাহাও অসঙ্গত হইবে। প্রদর্শিত কারণে বিশিষ্টবাচক পদদ্বারা বিশেষ্যমাত্রের বোধ লক্ষণা বিনা সম্ভব নহে। সুতরাং মহাবাক্যে ভাগত্যাগ লক্ষণা হয়, ইহা সাম্প্রদায়িক মত এবং ইহাই জিজ্ঞাসুর উপাদেয়। বেদান্ত বাক্যদ্বারা অসঙ্গ ব্রহ্মের আত্মরূপে সাক্ষাৎকার হইয়া প্রবৃত্তি-নিবৃত্তি-শূন্য ব্রহ্ম স্বরূপে স্থিতি ফল হয়, ইহা অদ্বৈতবাদের সিদ্ধান্ত।

উক্ত বৈদিক সিদ্ধান্তে মীমাংসকগণের আক্ষেপ।

প্রদর্শিত সিদ্ধান্তের প্রতি মীমাংসামতানুসারিগণ এইরূপ আপত্তি করেন— সমুদায় বেদ প্রবৃত্তি অথবা নিবৃত্তিবোধক, প্রবৃত্তি নিবৃত্তি রহিত অর্থের বোধক বেদ নহে। প্রবৃত্তি নিবৃত্তি হইতে ভিন্ন অর্থের বোধক হইলে, নিষ্ফল অর্থের বোধক হওয়ায়, বেদ অপ্রমাণ হইবে। সুতরাং বিধিনিষেধশূন্যবেদান্তবাক্যের বিধি-বাক্যের সহিত সম্বন্ধ হওয়ায় বেদান্ত বাক্য বিধিবাক্যের শেষ অর্থাৎ উপকার হয়। কোন বাক্য কর্ম্মকর্ত্তার স্বরূপ-বোধক হয়, যেমন ত্বং পদার্থবোধক পঞ্চ কোশ বাক্য। কোন বাক্য কর্ম্মশেষদেবতার স্বরূপ-বোধক হয়, যেমন তৎ পদার্থ বোধক বাক্য। জীব-ব্রহ্মের অভেদ বোধক বাক্যের অর্থ এই—কর্ম্মকর্ত্তা জীব দেবভাব প্রাপ্ত হয়, সুতরাং কর্ম্ম অবশ্য কর্ত্তব্য। এইরূপে কর্ম্মফলের স্তুতি করায় অভেদবোধক বাক্য অর্থবাদরূপ হয়। যদ্যপি মীমাংসা মতে কেবল মন্ত্রময়ী দেবতা স্বীকৃত হয়, বিগ্রহবান্ ঐশ্বর্য্যবিশিষ্ট কোন দেব নাই ও তৎকারণে তন্মতে দেবভাবের প্রাপ্তিও সম্ভব নহে, তথাপি সম্ভাবনা মাত্রে কর্ম্মফলের স্তুতি হয়। যেমন "কৃষ্ণপ্রভা কোটী সূর্য্যপ্রভা তুল্য", এস্থলে কোটি সূর্য্য প্রভা অলীক, কিন্তু সম্ভাবনায় উপমা দেওয়া হয়, অর্থাৎ কোটী সূর্য্যের প্রভা একত্র হইলে কৃষ্ণপ্রভার উপমা হয়। এইরূপ যদি সর্ব্বজ্ঞতাদি গুণবিশিষ্ট পরম ঐশ্বর্য্যবান্ কোন অদ্ভুত দেব থাকে তাহা হইলে তৎতুল্য কর্ম্মকর্ত্তার স্বরূপ হয়, এই সম্ভাবনায় দেবভাবের প্রাপ্তি বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং সমস্ত বেদ সাক্ষাৎ বা পরম্পরারূপে প্রবৃত্তি নিবৃত্তি বোধক, প্রবৃত্তির অনুপযোগী বেদবাক্যদ্বারা ব্রহ্ম বোধ সম্ভব নহে।

প্রাচীন বৃত্তিকারের আক্ষেপ।

প্রাচীন বৃত্তিকার (ভর্তৃপ্রপঞ্চ বেদান্তের একদেশী) বৈদান্তিক বলিয়া প্রসিদ্ধ। এ বিষয়ে বৃত্তিকারের মত এই :—কর্ম্মবিধি প্রকরণে বেদান্তবাক্য পঠিত নহে, ভিন্ন প্রকরণে পঠিত বেদান্তবাক্য কর্ম্মবিধির শেষ হইতে পারে না। বেদান্তবাক্য উপাসনাবিধি প্রকরণে পঠিত, সুতরাং সকল বেদান্ত বাক্য উপাসনাবিধির শেষ (উপকারক)। ত্বংপদার্থ-বোধক বাক্য উপাসকের স্বরূপ-বোধক ও তৎপদার্থ-বোধক বাক্য উপাস্যের স্বরূপ-বোধক। ত্বংপদার্থ ও তৎপদার্থঅভেদবোধক বাক্যের অভিপ্রায় এই—সংসারদশায় জীব ব্রহ্মের ভেদ হয়, উপাসনার বলে মোক্ষদশায় অভেদ হয়। অদ্বৈত-

বাদে জীব ব্রহ্মের সদা অভেদ হয়, সংসার দশাতে ভেদপ্রতীতি ভ্রমরূপ। বৃত্তিকারের মতে জীব ব্রহ্মের সংসার দশাতে ভেদ ও মোক্ষ দশাতে অভেদ হয়। মোক্ষ দশাতে জীব ব্রহ্মের যে অভেদ হয় তদ্বিষয়ে জীব ব্রহ্মের ভেদ-বাদিগণ বৃত্তিকারমতে এই আপত্তি করেন। জীব ব্রহ্মের ভেদ স্বরূপতঃ? কি উপাধিকৃত? প্রথম পক্ষ বলিলে, অর্থাৎ স্বরূপে ভেদ বলিলে স্বরূপের বিদ্যমানে ভেদের নিবৃত্তি অসম্ভব। মোক্ষ দশাতে ভেদ নিবৃত্তি জন্য যদি স্বরূপের নিবৃত্তি অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে সিদ্ধান্তের ত্যাগ হইবে ও মোক্ষের অপুরুষার্থতা সিদ্ধ হইবে। কারণ, মোক্ষ দশায় স্বরূপের নিবৃত্তি কোন বাদীর মতে স্বীকৃত নহে, এবং বৃত্তিকারেরও উহা অস্বীকার্য্য। স্বরূপের নিবৃত্তি বিষয়ে কোন পুরুষের অভিলাষ হয় না। পুরুষের অভিলাষের যে বিষয় তাহার নাম "পুরুষার্থ"। সুতরাং মোক্ষে পুরুষার্থতার অভাব হওয়ায় *সিদ্ধান্তের ত্যাগ হইবে* ও অপুরুষার্থতা সিদ্ধ হইবে। কথিত কারণে প্রথম পক্ষে জীব ব্রহ্মের স্বরূপতঃ ভেদ অসম্ভব। দ্বিতীয় পক্ষে অর্থাৎ জীব ব্রহ্মের ভেদ উপাধিকৃত হইলে, উপাধির নিবৃত্তি স্থলেই মোক্ষ দশায় অভেদ সম্ভব, কিন্তু ইহাতে অদ্বৈতমতের সিদ্ধি হইবে অর্থাৎ অদ্বৈত সিদ্ধান্তানুরূপ ভেদের ভ্রমরূপতা অঙ্গীকার করিতে হইবে। সুতরাং উপাধিকৃত ভেদ মিথ্যা ও ভ্রমরূপ হওয়ায় অদ্বৈতবাদের ন্যায় কেবল জ্ঞানদ্বারা তাহার নিবৃত্তি স্বীকার যোগ্য। জ্ঞানদ্বারা নিবর্ত্তনীয় ভেদের উপাসনাদ্বারা মোক্ষ দশায় অভেদ বলা অসঙ্গত। কথিত কারণে মোক্ষনিমিত্ত উপাসনা নিষ্ফল। নৈয়ায়িক ও অপর ভেদবাদিগণের উল্লিখিত আপত্তির পরিহারে বৃত্তিকারের অনুসারিগণ বলেন, জীবের ব্রহ্ম সহিত ভেদ স্বরূপতঃ নহে, উপাধিকৃত। উপাধি যদি মিথ্যা হয়, তবে উপাধিকৃত ভেদও মিথ্যা হইতে পারে এবং তাহার নিবৃত্তিও কেবল জ্ঞানদ্বারা সম্ভব হইতে পারে। কিন্তু প্রলয় পর্য্যন্ত স্থায়ী আকাশাদি পদার্থ মিথ্যা নহে, এইরূপ জীবের উপাধি অন্তঃকরণাদিও সত্য। সুতরাং জ্ঞানদ্বারা সত্য উপাধির নিবৃত্তি অসম্ভব। যদ্যপি মোক্ষ দশাতে অন্তঃকরণাদির নাশ হওয়ায় ধ্বংসশূন্য শূন্যতারূপ নিত্যতা বৃত্তিকারের মতেও সম্ভব নহে, তথাপি তন্মতে জ্ঞানঅবাধ্যতারূপ নিত্যতা সকল পদার্থে সম্ভব সুতরাং উপাধি সত্য এবং উক্ত উপাধিকৃতভেদও সত্য। যেমন পৃথিবীতে জলসংযোগরূপ সত্য উপাধিকৃত শীতলতা সত্য, তদ্রূপ সত্য অন্তঃকরণাদিরূপ উপাধিকৃত জীব ব্রহ্মের ভেদও সত্য। উক্ত সত্য ভেদের ও

উপাধির কেবল জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি হইতে পারে না, নিত্যকর্ম্ম ও উপাসনা সহিত জ্ঞানদ্বারা উপাধির নিবৃত্তি হইলে মোক্ষ দশায় ভেদের নিবৃত্তি হয়। অদ্বৈত মতে সকল উপাধি ও ভেদ মিথ্যা হওয়ায় তন্মতে কেবল জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি সম্ভব। উক্ত মতে সংসার দশাতেও মিথ্যা উপাধিদ্বারা পারমার্থিক অদ্বৈততার কোন হানি নাই। এই প্রকার বৃত্তিকারের ও অদ্বৈত-বাদের মধ্যে মতের ভেদ আছে। বৃত্তিকার ভেদবোধক ও অভেদবোধক বেদবাক্যের সঙ্গতি এইরূপে করেন—জীবে ব্রহ্মের ভেদবোধক বাক্য সংসারী জীবের স্বরূপ-বোধক ও অভেদবোধক বাক্য মুক্ত জীবের স্বরূপ-বোধক যাঁহারা মুক্তি দশাতে ভেদ অঙ্গীকার করেন, তাঁহাদের মতে অভেদবাক্য বাধিত। এদিকে অদ্বৈতবাদে সদা অভেদের অঙ্গীকার থাকায়, এমতে জীব ব্রহ্মের ভেদবোধক বাক্যের বাধ হয়। অতএব সংসার দশাতে ভেদ ও মুক্তি দশাতে অভেদ স্বীকার করাই যোগ্য।

উক্ত দুই মতের অসমীচীনতা।

উক্ত দুই মত সমীচীন নহে; কারণ, সকল বেদান্তবাক্য অহেয় ও অনুপাদেয় ব্রহ্মের বোধক, বিধিশেষঅর্থের বোধক নহে। এই অর্থ ব্রহ্ম স্থত্রের প্রথম অধ্যায়ের চতুর্থ স্থত্রের ব্যাখ্যানে ভাষ্যকার অতি বিস্তারিত রূপে যুক্তি, অনুভব, ও শাস্ত্র প্রদর্শনপূর্ব্বক বর্ণনা করিয়াছেন। কাহারও মীমাংসা বৃত্তিকারাদি মতে অধিক শ্রদ্ধা হইলে এবং শাস্ত্রে প্রবেশ হইলে, স্ববুদ্ধিদোষ নিবারণাভিপ্রায়ে ভামতিনিবন্ধ ব্রহ্মবিদ্যাভরণাদি টীকা সহকারে আদি ভাষ্য বিচার করা উচিত। কিম্বা ভাষ্যকারের ব্যাখ্যা সহিত উপনিষদ বিচারেও বুদ্ধিদোষের নিবৃত্তি হইতে পারে। মীমাংসাদি শাস্ত্রের খণ্ডন প্রসঙ্গে উক্ত স্থত্রের ব্যাখ্যা এ গ্রন্থেও স্থানান্তরে উদ্ধৃত হইয়াছে। যাহাদের শাস্ত্রে প্রবেশ নাই অথচ উক্ত সকল বিষয়ের জ্ঞানলাভের ইচ্ছা আছে, তাহাদের পক্ষে উক্ত স্থত্রের বঙ্গানুবাদ অত্যন্ত উপযোগী হইতে পারে, কারণ তদ্দ্বারা ইহা অনায়াসে নিশ্চিত হইবে যে বেদান্ত বাক্যের তাৎপর্য্য অহেয় অনুপাদেয় ব্রহ্মবোধে পরিসমাপ্ত, কর্ম্ম বা উপাসনা বিধিতে উহার তাৎপর্য্য নাই।

ষট্ বৈদিক-বাক্যের তাৎপর্য্যের লিঙ্গ।

বৈদিকবাক্যের তাৎপর্য্যবোধের প্রকৃষ্ট উপায় উপক্রমোপসংহারাদি ষট্ লিঙ্গ হয়। যথা—১ উপক্রম উপসংহার, ২ অভ্যাস, ৩ অপূর্ব্বতা, ৪ ফল,

৫ অর্থবাদ, ও ৬ উপপত্তি (যুক্তি যোজনা)। এই ছয়টীদ্বারা প্রস্তাব-তাৎপর্য্য ও শাস্ত্র-তাৎপর্য্য বুঝা যায় বলিয়া "লিঙ্গ" শব্দে কথিত। যেমন ধূম জ্ঞানে অগ্নির জ্ঞান জন্মিলে ধূম অগ্নির লিঙ্গ হয়, তদ্রূপ।

উপক্রম = আরম্ভ, উপসংহার = সমাপ্তি। আরম্ভকালের বাক্য ও সমাপ্তি-কালের বাক্য যদি একরূপ বা একার্থবাচক হয়, তবে বুঝিতে হইবে তাহাই তৎপ্রস্তাবের প্রতিপাদ্য। যেমন ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ের উপক্রমে (আরম্ভে) ও উপসংহারে (সমাপ্তিতে) অদ্বিতীয় ব্রহ্ম প্রতিপাদিত হইয়াছেন। অতএব উপক্রমোপসংহারের প্রতিপাদ্য বিষয়ের একরূপতা হওয়ায় জানা যায় যে অদ্বিতীয় ব্রহ্মের প্রতিপাদনই উক্ত প্রস্তাবের বিষয়।

'অভ্যাস শব্দের' অর্থ পুনঃ পুনঃ। উপক্রান্ত পদার্থের বার বার উপদেশ বা উল্লেখ থাকিলে "অভ্যাস" শব্দে কথিত হয়। উক্ত উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ে নববার তত্ত্বমসি মহাবাক্য উপদিষ্ট হইয়াছে, সুতরাং অভ্যাস।

কথিত উপদেশ অন্যত্র অলব্ধ হইলে "অপূর্ব্ব" নামে কহা যায়। যথা— উপনিষদরূপ শব্দ প্রমাণ ব্যতিরেকে জ্ঞেয় ব্রহ্মে অন্য প্রমাণের বিষয়তা নাই। সুতরাং অদ্বিতীয় ব্রহ্মে অজ্ঞাত রূপ অপূর্ব্বতা হয়, অর্থাৎ প্রমাণান্তর-দ্বারা অজ্ঞাততার প্রত্যাখ্যান অসম্ভব হওয়ায় অদ্বিতীয় ব্রহ্মে অপূর্ব্বতা হয়।

ফল শব্দের অর্থ, অদ্বৈতব্রহ্মের জ্ঞানদ্বারা মূল সহিত (অজ্ঞান সহিত) শোক মোহের নিবৃত্তি, অর্থাৎ ব্রহ্ম সাক্ষাৎকারদ্বারা কারণ সহিত কার্য্যের নিবৃত্তি ও ব্রহ্ম স্বরূপে স্থিতি "ফল" বলিয়া কথিত হয়।

স্তুতি বা নিন্দা বোধক বচন "অর্থবাদ" শব্দে উক্ত। "প্রাশস্ত্যনিন্দান্যতর-পরং বাক্যং অর্থবাদঃ" অর্থাৎ বিহিত অর্থের স্তুতিপর বাক্য অথবা নিষিদ্ধ অর্থের নিন্দাপর বাক্য "অর্থবাদ" শব্দের বাচ্য। গুণবাদ, অনুবাদ, ভূতার্থবাদ, ভেদে অর্থবাদ তিন ভাগে বিভক্ত। "প্রমাণান্তর বিরুদ্ধার্থজ্ঞাপকঃ শব্দঃ গুণবাদঃ" অর্থাৎ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণবিরুদ্ধ অর্থের বোধক বাক্য "গুণবাদ" বলিয়া প্রসিদ্ধ। যেমন "আদিত্যোয়ূপঃ" অর্থাৎ "আদিত্য কাষ্ঠময় স্তম্ভরূপ," এই বাক্যে আদিত্যের যুপ সহিত অভেদতা প্রত্যক্ষ প্রমাণদ্বারা বাধিত, অতএব বিরুদ্ধ অভেদার্থ বোধক হওয়ায় গুণবাদ। "প্রমান্তরেণ নির্ণীতার্থ জ্ঞাপকঃ শব্দঃ অনুবাদঃ" অর্থাৎ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণনির্ণীত অর্থের বোধক বাক্যকে "অনুবাদ" বলে। যেমন "অগ্নির্হিমস্য ভেষজং" অর্থাৎ অগ্নি শীতের নিবৃত্তির উপায়। "তৎকালে তদ্গুণজ্ঞাপকঃ শব্দঃ ভূতার্থবাদঃ" অর্থাৎ বিদ্যমান কালের গুণবোধক

বাক্যকে "ভূতার্থবাদ" বলে। "জরায়ামপ্যয়ং শূরঃ" অর্থাৎ এই পুরুষ বৃদ্ধাবস্থাতেও শূর, এইবাক্য বিদ্যমান জরা অবস্থাতেও শূরতা গুণের জ্ঞাপক।

প্রতিপাদ্য অর্থের অনুকূল যুক্তির নাম "উপপত্তি" অর্থাৎ অনুকূল যুক্তি-দ্বারা বেদশাস্ত্রের বাক্যার্থ হৃদয়ঙ্গম করাকে "উপপত্তি" বলে। ছান্দোগ্যে সকল পদার্থের ব্রহ্ম সহিত অভেদ বোধনার্থ কার্য্য কারণের অভিন্নতা অনেক দৃষ্টান্ত-দ্বারা কথিত হইয়াছে। অনুকূল যুক্তির অবতারণা পূর্ব্বক প্রস্তাবিত বিষয়ের তাৎপর্য্য অনুসন্ধান করিলে অনায়াসে সৎসিদ্ধান্তে উপস্থিত হইতে পারা যায়। অতএব যুক্তি যোজনার নাম "উপপত্তি"।

উক্ত রূপে ষট্ লিঙ্গদ্বারা উপনিষদ প্রভৃতি শাস্ত্রের তাৎপর্য্য নির্ণীত হয়, ইহা ভাষ্যকার উপনিষদের ব্যাখ্যানে স্পষ্টরূপে ব্যক্ত করিয়াছেন। তর্কপ্রিয় পাঠকগণের মধ্যে যাহাদের এইরূপ ধারণা আছে যে শাস্ত্রীয় বচন সকল যুক্তি-হীন প্রলাপবাক্যবৎ অসার, তাহাদের উচিত যে "উপপত্তি" শব্দটী কণ্ঠস্থ করিয়া রাখেন, তাহা হইলে ভবিষ্যতে উক্ত আপত্তির স্থল থাকিবে না। তাহাদের ইহাও জানা উচিত যে গুরু-উপদেশ ভিন্ন কেবলমাত্র নিজবুদ্ধি বলে শাস্ত্র-তাৎপর্য্যনির্ণয় হয় না। শাস্ত্র একটী বিশাল সমুদ্র বিশেষ, নিজ বুদ্ধি বলে শাস্ত্র-রহস্য জানিতে ইচ্ছা করিলে সর্ব্বপরিশ্রম মরীচিকাজলে তৃষ্ণা নিবৃত্তির ন্যায় নিষ্ফল হইবে। যেমন সমুদ্রের জল নিজের উদ্যোগে লাভ করিয়া পান করিলে তাহার বিষবৎ পরিণাম অপরিহার্য্য, কিন্তু বাষ্পরূপে আকর্ষিত হইয়া মেঘদ্বারা পৃথিবীতে পতিত হইলে উহাই আবার অমৃতের সদৃশ হয়। তদ্রূপ নিজ বুদ্ধি-দ্বারা শাস্ত্র জ্ঞান উৎপাদিত হইলে সফল হয় না, মেঘরূপী গুরুদ্বারা শ্রুত হইলে পরম কল্যাণের আস্পদ হয়। এই অর্থ বেদও দুইটী মন্ত্রে ব্যক্ত করিয়াছেন, তথাহি

"নৈষা তর্কেণ মতিরপনেয়া প্রোক্তান্যেনৈব সুজ্ঞানায় প্রেষ্ঠ" ইতি

"কোহদ্ধা বেদ ক ইহ প্রবোচৎ ইয়ং বিসৃষ্টি র্যত আবভূব" শ্রুতি

অর্থ—এই মতি, এই ব্রহ্ম জ্ঞান, কেবল মাত্র নিজ বুদ্ধিতে উৎপাদিত করিতে নাই এবং কুতর্কবাধিতও করিতে নাই। ইহা অন্য কর্ত্তৃক অর্থাৎ বেদতত্ত্বজ্ঞ গুরু কর্ত্তৃক উপদিষ্ট হইলেই ফলবতী হয়, অন্যথা বিফল হয়।

যাঁহাহইতে এই বিচিত্র সৃষ্টি হইয়াছে কে তাঁহাকে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জানে, জানা দূরে থাকুক, তাহাকে বলে, বুঝাইয়া দেয় এমন ব্যক্তিই বা কে আছে।

এ সকল কথা স্মৃতিতেও আছে যথা—

অচিন্ত্যাঃ খলু যে ভাবা ন তাং স্তর্কেণ যোজয়েৎ।
প্রকৃতিভ্যঃ পরং যচ্চ তদচিন্ত্যস্য লক্ষণম্॥

অর্থ—যাহা চিন্তার অতীত তাহা তর্কে আরোহিত হইবার নহে অর্থাৎ তাহা তর্কের অপ্রাপ্য। যেহেতু প্রকৃতির পর, সেই হেতু তাহা অচিন্ত্য। অচিন্ত্যতাই সে বস্তুর লক্ষণ।

পূর্ব্ব প্রসঙ্গ এই—উক্ত প্রকারে ষট্‌লিঙ্গদ্বারা বেদান্ত বাক্যের তাৎপর্য্য অদ্বৈতব্রহ্মে নিশ্চিত হয়, আর শব্দের শক্তি-বৃত্তি অথবা লক্ষণাবৃত্তির জ্ঞান শাব্দবোধের হেতু হয়।

আকাঙ্ক্ষাদি চারি পদার্থ শাব্দবোধের সহকারী।

শাব্দবোধের প্রতি পদজ্ঞান. অথবা পদশক্তিজ্ঞান করণ, পদজন্য পদার্থের উপস্থিতি ব্যাপার, আর আসত্তি, যোগ্যতা, আকাঙ্ক্ষা, ও তাৎপর্য্য জ্ঞান সহকারী। পদ সকলের সন্নিধান অর্থাৎ অবিলম্বে উচ্চারণের নাম "আসত্তি", অর্থাৎ যোগ্যপদের বৃত্তিরূপ সম্বন্ধহইতে ব্যবধান রহিত পদার্থের স্মৃতিকে "আসত্তি" বলে। এক পদার্থের পদার্থান্তর সহিত সম্বন্ধকে "যোগ্যতা" বলে। এক পদার্থের পদার্থান্তর সহিত অন্বয়বোধের অভাব "আকাঙ্ক্ষা" নামে প্রসিদ্ধ। স্থূল রীতিতে আকাঙ্ক্ষার নাম ইচ্ছা, এই ইচ্ছা যদ্যপি চেতনে হয় তথাপি যতক্ষণ পদার্থান্তর সহিত অন্বয় জ্ঞান না হয়, ততক্ষণ আপন অর্থের অন্বয়ের জন্য পদান্তরে ইচ্ছা সদৃশ প্রতীত হয়, পরে অন্বয় বোধ হইলে প্রতীত হয় না—ইহাই আকাঙ্ক্ষা। বক্তার ইচ্ছাকে "তাৎপর্য্য" বলে। "আসত্তি" আদি সম্বন্ধে শঙ্কা সমাধানরূপ তর্ক অনেক আছে, বাহুল্য ভয়ে পরিত্যক্ত হইল।

উক্ত আসত্তি প্রভৃতি মধ্যে আকাঙ্ক্ষা, যোগ্যতা ও তাৎপর্য্য, এই তিনের জ্ঞান শাব্দবোধের হেতু হয়, স্বরূপে আকাঙ্ক্ষাদি হেতু নহে। আসত্তি স্বরূপে শাব্দবোধের হেতু হয়, তাহার জ্ঞান হেতু নহে। এই প্রকারে আকাঙ্ক্ষা-জ্ঞান, যোগ্যতা-জ্ঞান, তাৎপর্য্য-জ্ঞান, ও আসত্তি, শাব্দ বোধের হেতু এবং এই চারি শাব্দ-সামগ্রী বলিয়া প্রসিদ্ধ।

উৎকট জিজ্ঞাসার ব্রহ্মবোধে জনকতা নিরূপণ।

অনুমিতির সামগ্রী ব্যাপ্তিজ্ঞান হয় ও প্রত্যক্ষের সামগ্রী ইন্দ্রিয়-সংযোগাদি হয়। যে স্থলে দুই জ্ঞানের সামগ্রী সমান, সে স্থলে উভয়

সামগ্রীর ফল এক সময় হয় না, কারণ, এক ক্ষণে দুই জ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব নহে। যদ্যপি জ্ঞানদ্বয়ের আধার একক্ষণ হইতে পারে, তথাপি জ্ঞানদ্বয়ের উৎপত্তির আধার একক্ষণ হয় না। কিন্তু দুই ব্যধিকরণ জ্ঞানের উৎপত্তি একক্ষণে হইয়া থাকে। যেমন দেবদত্তের জ্ঞান ও যজ্ঞ-দত্তেরজ্ঞান এই দুই জ্ঞান ব্যধিকরণ, তাহাদের উৎপত্তি একক্ষণে সম্ভব। অতএব সিদ্ধান্ত এই সমানাধিকরণ দুই জ্ঞানের উৎপত্তি একক্ষণে হয় না। আর যেহেতু একক্ষণে দুই সমান বিষয়ক জ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব নহে সেই হেতু দুই সামগ্রীর ফল এককালে হইলে প্রবল সামগ্রীর ফলদ্বারা দুর্ব্বল সামগ্রীর ফল বাধ হইয়া থাকে। প্রবলতা দুর্ব্বলতা অনুভবের অনুসারে অনুমেয়। যেমন যেকালে ভূতল ও ঘটের সহিত নেত্র সংযোগ হয়, সেই কালে "ঘটবদ্ভূতলং" এই বাক্যেরও যদি শ্রবণ হয়, সে সময়ে "ঘটবিশিষ্ট ভূতল" এইরূপ প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের সামগ্রী ও শাব্দজ্ঞানের সামগ্রী উভয় জ্ঞানের সামগ্রীর সদ্ভাব সত্বেও প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়, শাব্দজ্ঞান হয় না। সুতরাং সমান বিষয়ক প্রত্যক্ষজ্ঞানের ও শাব্দজ্ঞানের দুই সামগ্রী স্থলে প্রত্যক্ষজ্ঞানের সামগ্রী প্রবল ও শাব্দজ্ঞানের সামগ্রী দুর্ব্বল। যে স্থলে যে সময়ে ভূতল-সংযুক্ত ঘটসহিত নেত্র-সংযোগ হয়, সেই সময়ে "পুত্রস্তে জাতঃ" এই বাক্যের যদি শ্রবণ হয়, সে স্থলে ভূতলে ঘটের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইবে না, কিন্তু পুত্রের জন্মের শাব্দবোধই হইবে। সুতরাং ভিন্ন বিষয়ক জ্ঞানের প্রত্যক্ষসামগ্রী ও শাব্দসামগ্রী এককালে হইলে শাব্দসামগ্রী প্রবল ও প্রত্যক্ষসামগ্রী দুর্ব্বল। এইরূপে বাধ্য-বাধক ভাবের বিচারপূর্ব্বক প্রবলতা দুর্ব্বলতা নিশ্চিত হইয়া থাকে। কিন্তু জিজ্ঞাসাশূন্য স্থলেই পূর্ব্বোক্ত বাধ্য-বাধকভাব হয়। যে স্থলে এক বস্তুর জিজ্ঞাসা হয়, অপর বস্তুর জিজ্ঞাসা হয় না, আর উভয়েরই বোধের সামগ্রী আছে, সে স্থলে জিজ্ঞাসিতেরই বোধ হয়, অজিজ্ঞাসিতের বোধ হয় না। সুতরাং জিজ্ঞাসিতের বোধের সামগ্রী প্রবল এবং অজিজ্ঞাসিতের বোধের সামগ্রী দুর্ব্বল। জ্ঞানের ইচ্ছাকে "জিজ্ঞাসা" বলে, তাহার বিষয় "জিজ্ঞাসিত" শব্দে কথিত হয়। জিজ্ঞাসা সহিত সামগ্রী সর্ব্বদা প্রবল হইয়া থাকে। যেস্থলে উভয়ের জিজ্ঞাসা হয়, সেস্থলে উৎকট জিজ্ঞাসা-বাধক হয়। কথিত কারণে অদ্বৈত গ্রন্থে উক্ত হইয়াছে যে উৎকটজিজ্ঞাসাবান্ পুরুষেরই ব্রহ্মবোধ হয়, উৎকট-জিজ্ঞাসারহিত পুরুষের ব্রহ্মবোধ হয় না। কারণ যে পদার্থের জিজ্ঞাসাসহিত বোধসামগ্রী

হয়, উৎকট-জিজ্ঞাসা-সহিতবোধ-সামগ্রীদ্বারা সে পদার্থের বোধ হয়, অন্যথা জিজ্ঞাসাসহিতসামগ্রীদ্বারা অন্য সামগ্রীর বাধ হইয়া থাকে। কথিত কারণে লৌকিক পদার্থের জিজ্ঞাসার তথা লৌকিক পদার্থের প্রত্যক্ষাদি বোধের সামগ্রীর জাগ্রতকালে সর্ব্বদা সদ্ভাব থাকায়, তদ্দ্বারা জিজ্ঞাসারহিত ব্রহ্মবোধের সামগ্রীর বাধ হয় বলিয়া লৌকিক পদার্থের জিজ্ঞাসাসহিত প্রত্যক্ষাদিবোধের সামগ্রীর বাধ-জন্য ব্রহ্মের উৎকটজিজ্ঞাসা হওয়া উচিত। হেতু এই যে, উৎকট জিজ্ঞাসা-সহিত ব্রহ্মবোধের সামগ্রীদ্বারাই লৌকিক পদার্থ বোধের সামগ্রীর বাধ হওয়া সম্ভব।

উপসংহার।

বেদবাক্যের তাৎপর্য্য জ্ঞানের হেতু উপক্রমাদি ষট্ লিঙ্গ হয়, ইহা পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। মীমাংসামতে বেদ নিত্য, সুতরাং কর্ত্তার ইচ্ছারূপ তাৎপর্য্য তাহাতে সম্ভব নহে, অধ্যাপকের ইচ্ছাই সম্ভব। এই মতে বর্ণ নিত্য আর সমুদায় বর্ণ বিভু। কণ্ঠাদিদেশে অধ্যাত্মবায়ুর সংযোগে উহার অভিব্যক্তি হয়। এইরূপে বর্ণসমুদায়রূপ বেদ নিত্য ও অপৌরুষেয় অর্থাৎ কোন পুরুষদ্বারা রচিত নহে। ন্যায়মতে শব্দ তৃতীয় ক্ষণে নাশ হয়, বেদও শব্দরূপ, সুতরাং ক্ষণিক। তৃতীয় ক্ষণে যাহার নাশ হয় তাহা ক্ষণিক। এই মতে উচ্চারণ ভেদে বেদের ভেদ হয়। একবার উচ্চারিত হইয়া পুনর্ব্বার উচ্চারিত হইলে উত্তর বাক্য পূর্ব্ববাক্য হইতে ভিন্ন হয়, পরন্তু পূর্ব্ববাক্যের স্বজাতীয় উত্তরবাক্য হয় বলিয়া অভেদ ভ্রম হয়। ন্যায়মতে ভারতাদির ন্যায় বেদও পৌরুষেয়। কারণ বর্ণ সমুদায় হইতে বেদ ভিন্ন নহে, বর্ণসমুদায়ই বেদরূপ। উক্ত সমুদায় প্রত্যেক বর্ণহইতে ভিন্ন নহে, সুতরাং বেদ বর্ণরূপ। উক্ত বর্ণ শব্দরূপ আর আকাশের গুণ শব্দ। মীমাংসামতে যেটী বর্ণের অভিব্যক্তির হেতু তাহাই ন্যায়মতে উৎপত্তির হেতু। সাংখ্য ও যোগমতেও বেদ অনাদি। বেদান্তমতে বর্ণ ও বর্ণের সমুদায়রূপ বেদ নিত্য নহে, তাহার উৎপত্তি শ্রুতিতে কথিত হইয়াছে। চেতনহইতে ভিন্ন সকলই অনিত্য; অতএব বেদ নিত্য নহে এবং ক্ষণিকও নহে। সৃষ্টির আদিকালে সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরের সংকল্পে শ্বাসের ন্যায় অনায়াসে বেদের উৎপত্তি হইয়া থাকে। বেদান্তমতে ভারতাদির ন্যায় ঈশ্বররূপ পুরুষদ্বারা রচিত হওয়ায় যদ্যপি বেদ পৌরুষেয়, তথাপি ভারতাদির আনুপূর্ব্বী যেরূপ সর্ব্বজ্ঞ ব্যাসাদিদ্বারা প্রত্যেক কল্পে ভিন্ন ভিন্ন হইয়া থাকে

তদ্রূপ বেদের আনুপূর্ব্বী ভিন্ন ভিন্ন ও বিলক্ষণ নহে, পূর্ব্ব পূর্ব্ব কল্পের আনুপূর্ব্বীর সমান উত্তর উত্তর কল্পের আনুপূর্ব্বী প্রবাহরূপে অনবচ্ছিন্ন। অতএব পুরুষ রচিততারূপপৌরুষেয়তা বেদে ভারতাদির সমান হইলেও অন্য সর্গের (সৃষ্টির) আনুপূর্ব্বী স্মরণ ব্যতীত পুরুষরচিতত্বরূপপৌরুষেয়ত্ব যেরূপ ভারতাদিতে হয়, সেরূপ বেদে নহে, কিন্তু বেদে পূর্ব্ব সর্গের আনুপূর্ব্বী স্মরণ করিয়া পুরুষরচিতত্ব হয়। এইরূপে বেদের আনুপূর্ব্বী অনাদি ও ঈশ্বররূপ পুরুষদ্বারা রচিত হওয়ায় পৌরুষেয়ও বটে। কথিত কারণে বেদের অনাদিত্ব প্রভৃতি কথনও বিরুদ্ধ নহে।

সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীরীত্যুক্ত শাব্দপ্রমাণ বর্ণন।

প্রত্যক্ষাদি প্রকরণের ন্যায় সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদীর শাব্দপ্রমাণ প্রকরণের অংশও এস্থলে উদ্ধৃত হইল। কৌমুদীর সুন্দর অথচ সঙ্ক্ষিপ্ত বর্ণনা পাঠকগণের অতিশয় প্রীতির কারণ হইবে এবং অনেকগুলি কথা যাহা উপরে বলা হয় নাই, সেই সকল বিষয়েরও সমালোচনা থাকায় অতীব উপযোগীও বটে। তথাহি—

বঙ্গানুবাদ (ঘ)—প্রয়োজক বৃদ্ধের (অনুমতি কারকের, উত্তম বৃদ্ধের, বাটীর প্রাচীন লোকের) আদেশ গামানয়, (গাভী নিয়ে এস) এই প্রকার শুনিয়া প্রয়োজ্য বৃদ্ধের (যাঁহাকে আদেশ করা হয় তাঁহার, মধ্যম বৃদ্ধের) গো আনয়নে প্রবৃত্তি হয়, এই প্রবৃত্তির কারণ উক্ত বিষয়ে জ্ঞান, এই জ্ঞানের অনুমান (ঘ চিহ্নিত মন্তব্যে দ্রষ্টব্য) দ্বারা শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ (শক্তি, এই শব্দদ্বারা এই অর্থের বোধ হয় ইত্যাদি) জ্ঞান হয়, উক্ত সম্বন্ধ-জ্ঞানসহকারে শব্দসকল অর্থকে বুঝায়, অতএব শব্দদ্বারা অর্থজ্ঞান স্থলে পূর্ব্বে অনুমানের আবশ্যকতা আছে বলিয়া অনুমান নিরূপণ করিয়া শব্দ নিরূপণ করিতেছেন। আপ্তবচনের অর্থ আপ্তশ্রুতি অর্থাৎ সত্য বাক্য। কারিকার আপ্ত-বচন পদটী লক্ষ্যের বাচক, অবশিষ্টটুকু লক্ষণ অর্থাৎ আপ্তশ্রুতিকেই আপ্তবচন বলে। আপ্ত শব্দের অর্থ প্রাপ্ত অর্থাৎ যুক্তিযুক্ত প্রামাণিক, যথার্থ। আপ্ত যে শ্রুতি (শব্দ) তাহাকে আপ্তশ্রুতি বলে। শ্রুতি শব্দে বাক্যজন্য বাক্যার্থ জ্ঞান অর্থাৎ চিত্তবৃত্তি বুঝাইবে (সাংখ্যমতে চিত্তবৃত্তিকেই প্রমাণ বলে)। উক্ত বাক্যার্থ জ্ঞান স্বতঃ প্রমাণ অর্থাৎ উহা প্রমাণ কি না? জানিবার নিমিত্ত অন্য প্রমাণের অপেক্ষা করে না, কারণ পুরুষকৃত নহে, এরূপ নিত্য বেদবাক্যজনিত বলিয়া

কোনরূপ দুষ্ট নহে, (লৌকিক বাক্যস্থলে পুরুষের দোষ ভ্রম প্রভৃতি শব্দে আরোপ হয়) সুতরাং যুক্ত অর্থাৎ সত্য।

বেদের ন্যায় বেদমূলক স্মৃতি ইতিহাস ও পুরাণাদি বাক্যজনিত জ্ঞানও যুক্ত অর্থাৎ প্রমাণ হয়। প্রথমতঃ সুপ্ত পরে জাগ্রৎ ব্যক্তির পূর্ব্বদিনের কথার পরদিনে স্মরণ হওয়ার ন্যায় আদি বিদ্বান্ কপিলের পূর্ব্বকল্পে (প্রলয়ের পূর্ব্বে সৃষ্টিতে) অধীত বেদ বাক্যের স্মরণ পর কল্পের প্রথমে হইতে পারে। এরূপ অনেক দিনের কথা স্মরণের বিষয় (মহাভারতে) অবট্য জৈগীষব্য সম্বাদে বর্ণিত আছে, ভগবান্ জৈগীষব্য দশ মহাকল্পে (কল্প অতি দীর্ঘকাল, ব্রহ্মার এক দিন) বারম্বার পরিবর্ত্তন অর্থাৎ জন্ম মৃত্যু লাভ করিয়া ইত্যাদি গ্রন্থ ভাগদ্বারা নিজের দশ মহাকল্পকালীন জন্মপরম্পরার স্মরণ বলিয়াছেন। আপ্ত পদদ্বারা অযুক্ত অর্থাৎ প্রমাণ রহিত বৌদ্ধ ক্ষপণক অবধূত শ্বেত-পট প্রভৃতির শাস্ত্র পরিহার হইতেছে, ঐ সমস্ত গ্রন্থ প্রমাণ নহে, কারণ উহাদের নিন্দা শ্রবণ আছে, উহাদের মূল নাই, (স্মৃতি প্রভৃতির মূল বেদ) উহাতে প্রমাণ-বিরুদ্ধ বিষয়ের উক্তি অর্থাৎ বৌদ্ধাদি গ্রন্থে যাহা বলিয়াছে, তাহা প্রত্যক্ষাদি-প্রমাণ-বিরুদ্ধ পশুতুল্য পুরুষাধম ম্লেচ্ছপ্রভৃতি লোকেই উহাকে শাস্ত্র বলিয়া স্বীকার করিয়াছে (কোন বুদ্ধিমান্ ব্যক্তি গ্রহণ করেন নাই), অতএব বৌদ্ধাদিপ্রণীত গ্রন্থ যুক্ত নহে-(সুতরাং প্রমাণ নহে)। "তু" শব্দ (আপ্ত বচনং তু) দ্বারা শব্দকে অনুমান-হইতে পৃথক করা হইয়াছে, অর্থাৎ অনুমানের রীতিতে শব্দপ্রমাণদ্বারা অর্থবোধ হইবে না, শব্দ স্থলে বাক্যার্থ (এক পদার্থ বিশিষ্ট অপর পদার্থ) প্রমেয় অর্থাৎ শব্দরূপ প্রমাণদ্বারা বাক্যার্থের বোধ হইয়া থাকে, বাক্য বাক্যার্থের ধর্ম্ম নহে, ধর্ম্ম হইলে বাক্যকে হেতু বলিয়া বাক্যার্থরূপ ধর্ম্মীর অনুমান হইতে পারিত (যেমন ধূমকে হেতু করিয়া বহ্নিবিশিষ্ট পর্ব্বতের অনুমান হয়)। বাক্য বাক্যার্থকে বুঝাইতে গিয়া সম্বন্ধ গ্রহণকে (ব্যাপ্তিজ্ঞানকে, ব্যাপ্তিজ্ঞান-সহকারে হেতুজ্ঞানদ্বারা সাধ্যের অনুমান হইয়া থাকে) অপেক্ষা করে না। নূতন কবি বিরচিত শ্লোকদ্বারা কোনও একটী অপূর্ব্ব ভাবের বোধ হইয়া থাকে, এ স্থলে তাদৃশ ব্যাপ্তির (যেখানে গামানয় ইত্যাদি বাক্য, সেখানেই গোর আনয়ন বুঝায় ইত্যাদির) সম্ভাবনাও নাই, অথচ নূতন শ্লোকদ্বারা অভিনব ভাবের বোধ হইয়া থাকে।

মন্তব্য (ঘ)।—অনুমানের নিরূপণ করিয়া শব্দের নিরূপণ করা হইয়াছে, এই উভয়ের মধ্যে কোনরূপ সঙ্গতি থাকা আবশ্যক, সেই সঙ্গতি "এককার্য্যতা"

শাব্দ-বোধরূপ কার্য্যজননে শব্দ ও অনুমান উভয়ের উপযোগিতা আছে, কিরূপে আছে দেখান যাইতেছে, কেবল শব্দশ্রবণেই অর্থ বোধ হয় না, শক্তিজ্ঞানের অপেক্ষা করে। "এই শব্দের এই অর্থ" "এই অর্থের বাচক এই শব্দ" এইরূপ জ্ঞানকে শক্তিজ্ঞান বলে। অনুমান ব্যতিরেকে শক্তিজ্ঞান হয় না, ব্যবহার দর্শনদ্বারা শক্তির অনুমান হয়। বাটীর প্রাচীন লোক যুবাপুরুষকে "গাভী নিয়ে এস" বলিয়া অনুমতি করিলে যুবাপুরুষ গাভী লইয়া আসিয়া থাকে, তখন পার্শ্বস্থ ব্যক্তির বোধ হয়, "এই ব্যক্তির গবানয়নে চেষ্টা (শরীর ব্যাপার) প্রবৃত্তি (মানসব্যাপার, যত্নবিশেষ) জন্য হইয়াছে, কেন না আমারও চেষ্টা আমার প্রবৃত্তি-জন্য হইয়া থাকে, চেষ্টামাত্রই প্রবৃত্তি-জন্য। ঐ প্রবৃত্তিটী চিকীর্ষা অর্থাৎ কার্য্য করিতে ইচ্ছা ও ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হইতে হইয়াছে, গবানয়ন আমার কর্ত্তব্য, উহাতে আমার প্রয়োজনসিদ্ধি হইবে, এইরূপ জ্ঞান হইলেই গবানয়নে প্রবৃত্তি (যত্ন) হইয়া থাকে। "জ্ঞানজন্যা ভবেদিচ্ছা ইচ্ছা-জন্যা কৃতির্ভবেৎ। কৃতিজন্যা ভবেচ্চেষ্টা চেষ্টাজন্যা ক্রিয়াভবেৎ" ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হইতে ইচ্ছা (চিকীর্ষা), ইচ্ছা হইতে প্রবৃত্তি, প্রবৃত্তি হইতে চেষ্টা এবং চেষ্টা হইতে ক্রিয়া সম্পন্ন হয়। অতএব ক্রিয়াদ্বারা চেষ্টার, চেষ্টাদ্বারা প্রবৃত্তির, প্রবৃত্তিদ্বারা ইচ্ছার এবং ইচ্ছাদ্বারা জ্ঞানের অনুমিতি হইতে পারে, এইটী কার্য্য-লিঙ্গক কারণানুমান। যুবাপুরুষের গবানয়ন বিষয়ে জ্ঞান হইয়াছে স্থির হইল, এই জ্ঞানের প্রতি কারণ কি? উপস্থিত আর কোনও কারণ দেখা যায় না, কেবল বৃদ্ধের উচ্চারিত "গাভী নিয়ে এস" এই বাক্যটী আছে, অতএব উক্ত বাক্যশ্রবণেই যুবার গবানয়ন জ্ঞানপূর্ব্বক তাহাতে প্রবৃত্তি হইয়াছে বুঝিতে হইবে। উক্ত বাক্যের অবশ্যই এমন কোন শক্তি আছে যাহাতে গবানয়নবিষয়ে জ্ঞান জন্মাইতে পারে। এইরূপে প্রথমতঃ বাক্যের শক্তিগ্রহ হইলে অনন্তর "গাভীটী বেঁধে রাখ" "অশ্বটী লইয়া এস" এইরূপে উল্টা পাল্টা করিয়া বাক্যপ্রয়োগ করিলে প্রত্যেক পদের শক্তি-জ্ঞান হইতে পারে।

শক্তি জ্ঞানের প্রতি অনেক কারণ আছে,—

"শক্তিগ্রহং ব্যাকরণোপমান-কোষাপ্ত-বাক্যাদ্ ব্যবহারতশ্চ।
বাক্যস্য শেষাদ্ বিবৃতের্বদন্তি সান্নিধ্যতঃ সিদ্ধপদস্য বৃদ্ধাঃ॥"

ব্যাকরণদ্বারা ধাতুপ্রকৃতি প্রত্যয়াদির শক্তিজ্ঞান হইয়া থাকে, উপমানদ্বারা গবাদি পদের শক্তিজ্ঞান হয়, সাংখ্যমতে এ স্থলে অনুমানদ্বারা শক্তিজ্ঞান

হয়, এ কথা উপমান প্রস্তাবে বলা হইয়াছে। স্বর্গাদি অধিকাংশ শব্দের শক্তিজ্ঞান কোষ অর্থাৎ অভিধান হইতে হয়। ব্যবহারদ্বারা যেরূপে গবাদি শব্দের শক্তিজ্ঞান হয় তাহা দেখান হইয়াছে। "যবময়শ্চরুর্ভবতি" যবদ্বারা চরু প্রস্তুত করিবে, যবটী কি জানা যায় নাই, বসন্তকালে অপর ওষধিসকল ম্লান হয়, কেবল এই গুলি (যবসকল) হৃষ্টপুষ্ট থাকে, এই বাক্য-শেষভাগদ্বারা দীর্ঘশূক বিশেষে যব শব্দের শক্তিগ্রহ হইয়া থাকে। এই আম্রতরুতে পিকপক্ষী মধুর কূজন করিতেছে, এ স্থলে আম্র ও মধুররবাদি শব্দের সান্নিধ্যবশতঃ পিকশব্দের কোকিলে শক্তিগ্রহ হইয়া থাকে। কোন স্থলে বিশ্বস্ত ব্যক্তির কথায় শক্তিজ্ঞান হইয়া থাকে, এই পুরোবর্ত্তী পশুটী উষ্ট্রপদের বাচ্য, ইহাকে উট বলে, এরূপ শুনিয়া উষ্ট্রপদের পশুবিশেষে শক্তিগ্রহ হয়।

শাব্দবোধের প্রতি পদজ্ঞানকরণ, পদ জন্য পদার্থের উপস্থিতি ব্যাপার, শক্তিজ্ঞান-সহকারী কারণ। আসত্তি, যোগ্যতা, আকাঙ্ক্ষা ও তাৎপর্য্যজ্ঞান শাব্দবোধের প্রতিকারণ। পদসকলের সন্নিধান অর্থাৎ অবিলম্বে উচ্চারণের নাম আসত্তি। পদার্থসকলের পরস্পরে অন্বয়ে বাধ না থাকাকে যোগ্যতা বলে। অর্থবোধে যাহাদের পরস্পর নিয়ত অপেক্ষা, সেই উভয়ের আকাঙ্ক্ষা থাকে, ক্রিয়াপদ ও কারকপদে সেইরূপ আছে, ক্রিয়াপদ ছাড়িয়া কারকপদের অর্থ হয় না, কারকপদ ছাড়িয়া ক্রিয়াপদের অর্থ বোধ হয় না। বক্তার অর্থাৎ বাক্যপ্রয়োগ-কর্ত্তার ইচ্ছাকে তাৎপর্য্য বলে, বিস্তারিত বিবরণ ন্যায়শব্দখণ্ডে দ্রষ্টব্য। ন্যায়মতে শব্দের বৃত্তি দুইটী, শক্তি ও লক্ষণা। অলঙ্কারশাস্ত্রে ব্যঞ্জনা নামে একটী বৃত্তির উল্লেখ আছে। কেহ কেহ তাৎপর্য্য নামে আর একটী বৃত্তি স্বীকার করেন, বাহুল্যভয়ে ইহাদের বিবরণ পরিত্যক্ত হইল।

আপ্তশব্দে ভ্রমপ্রমাদাদি দোষশূন্য পুরুষ বুঝায়, উহার উক্তিকে আপ্তশ্রুতি বলা যায়। অথবা "আগমো হ্যাপ্ত বচনং" বেদাদি শাস্ত্রকেই আপ্ত বলে। আপ্তস্য শ্রুতিঃ, অথবা আপ্তা শ্রুতিঃ, তৎপুরুষ বা কর্ম্মধারয় উভয়বিধ সমাসই হইতে পারে। ইন্দ্রিয় জন্য চিত্তবৃত্তিটী প্রত্যক্ষ প্রমাণের ন্যায় শব্দ জন্য চিত্তবৃত্তিটীই প্রমাণ, শব্দ নহে, "আয়ুর্বৈ ঘৃতম্" ইত্যাদি প্রয়োগের ন্যায় কার্য্যকারণের অভেদ বিবক্ষা করিয়া প্রমাণের কারণেতে প্রমাণ বলা হইয়াছে। সাংখ্যমতে সর্ব্বত্রই চিত্তবৃত্তি প্রমাণ।

চিত্তবৃত্তিটী স্বতঃ প্রমাণ, উহার প্রামাণ্যগ্রহণের নিমিত্ত অন্যের আশ্রয় লইতে হয় না। সাংখ্য, বেদান্ত ও মীমাংসা মতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ, জ্ঞানান্তরের প্রকাশ্য নহে। চিত্তবৃত্তিরূপ জ্ঞানটী পুরুষচৈতন্যদ্বারা গৃহীত হয়, গ্রহণকালে তদ্গত প্রামাণ্যও গ্রহণ করে। এরূপ হইলে, "ইদং জ্ঞানং প্রমা ন বা?" এরূপ সংশয় হইতে পারে না, জ্ঞানটী যদি প্রমা বলিয়াই নিশ্চয় হয়, তবে আর প্রমা কি না? এরূপ সংশয় কিরূপে হইবে? এই আশঙ্কায় নৈয়ায়িক জ্ঞানের স্বতঃপ্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই, উত্তরকালে অনুমানদ্বারা জ্ঞানের প্রামাণ্য হয় এরূপ বলেন। জ্ঞানটী যদি উপযুক্ত কারণদ্বারা উৎপন্ন হয়, কোনরূপ দোষের সম্পর্ক না থাকে, তবেই প্রমা বলিয়া অনুমান হয়। স্বতঃপ্রামাণ্যবাদীও সংশয়ের অনুরোধে দোষাভাবের উল্লেখ করিয়াছেন, "দোষাভাবে সতি যাবৎ স্বাশ্রয়-গ্রাহক-সামগ্রীগ্রাহ্যত্বং স্বতস্ত্বং" স্ব শব্দে প্রমাত্ব, তাহার আশ্রয় চিত্তবৃত্তিরূপ-জ্ঞান, তাহার গ্রাহক বেদান্তমতে সাক্ষিচৈতন্য, সাংখ্যমতে চিতিশক্তি পুরুষ, পুরুষরূপ চৈতন্য চিত্তবৃত্তিরূপ জ্ঞানের গ্রহণকালে তদ্গত প্রমাত্বও গ্রহণ করে। "জ্ঞানজনকসামগ্র্যতিরিক্তজন্যত্বং পরতস্ত্বং" অর্থাৎ জ্ঞানের কারণ যে সমস্ত তদতিরিক্ত কোন পদার্থদ্বারা জন্মিলে, তাহাকে পরতঃপ্রমাণ বলে। ন্যায়মতে তাদৃশ অতিরিক্ত কারণ গুণ, "দোষোঽপ্রমায়াজনকঃ প্রমায়াস্তু গুণোভবেৎ" পিত্তদূরত্বাদি দোষ অপ্রমার-জনক। বিশেষণযুক্ত বিশেষ্য ইন্দ্রিয় সন্নিকর্ষ ইত্যাদি গুণ প্রমার জনক। প্রমাণসাধারণে অনুগত দোষ বা গুণ নাই, প্রমাণভেদে দোষ গুণের ভেদ আছে। স্বতঃপ্রমাণবাদী বলেন, যদিচ দোষাভাবরূপ অতিরিক্ত কারণটী প্রমাত্বনিশ্চয়ের হেতু হয়, তথাপি উহা ভাবরূপ নহে, আগন্তুক ভাবজন্য হইলেই, স্বতঃপ্রামাণ্যের হানি হয়।

বেদ পৌরুষেয় অর্থাৎ পুরুষকৃত নহে। এ বিষয়, "বেদঃ অপৌরুষেয়ঃ সম্প্রদায়াবিচ্ছেদেসতি অস্মর্য্যমাণকর্ত্তৃকত্বাৎ আত্মবৎ" এইরূপ অনুমানদ্বারা প্রতিপন্ন করা যাইতে পারে। বেদের সম্প্রদায় অর্থাৎ প্রবাহ অবিচ্ছিন্ন, উহাকে কেহ রচনা করিয়াছে এরূপও জানা যায় না, অতএব আত্মার ন্যায় উহা অপৌরুষেয়। মীমাংসকমতে ঈশ্বর নাই। কেবল বেদ বলিয়া কথা নহে, শব্দমাত্রই নিত্য। সাংখ্যমতেও বেদকর্ত্তা ঈশ্বর নাই, আদি বিদ্বান্ কপিল মহর্ষি পূর্ব্বকল্পের অধীত বেদের স্মরণ করিয়া পরকল্পে জনসাধারণে প্রচার করেন। শব্দের নিজের কোন দোষ নাই, একই শব্দদ্বারা সত্য

মিথ্যা উভয়বিধ পদার্থের বোধ হইতে পারে। ভ্রান্ত পুরুষদ্বারা উচ্চারিত হইয়া সেই ভ্রম শব্দে আরোপ হয় মাত্র। অপৌরুষেয় নিত্যবেদে সেরূপ দোষারোপের সম্ভাবনা নাই। বেদকে পৌরুষেয় বলিলেও কোন ক্ষতি নাই, কারণ সে পক্ষেও বেদের কর্ত্তা ঈশ্বর, তাহাতে ভ্রম প্রভৃতি কোন দোষের লেশমাত্র নাই, সুতরাং উচ্চারয়িতার দোষ শব্দে সংক্রমিত হইবার কোন আশঙ্কা নাই।

একমাত্র বেদই প্রমাণ; স্মৃতি, ইতিহাস ও পুরাণাদির প্রামাণ্য বেদমূলক, অর্থাৎ বেদকে স্মরণ করিয়াই মনু প্রভৃতি স্মৃতি ও ইতিহাস পুরাণাদি বিরচিত হইয়াছে, এই নিমিত্তই বেদের ইতর সাধারণ শাস্ত্রকেই (কেবল মনু প্রভৃতি নহে) স্মৃতি বলা যায়। বৌদ্ধ প্রভৃতিদ্বারা প্রণীত শাস্ত্র সমুদায়ের সেরূপ কোন মূল নাই, উহারা পরস্পর বিরুদ্ধবাদী, অতএব সে সমস্ত প্রমাণ নহে।

কণাদ ও সুগত, শব্দকে অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন না। শব্দ শ্রবণে যে অর্থবোধ হয় না, এরূপ কথা নহে, সেই অর্থ বোধটী শাব্দ-বোধের রীতিতে হয় না, কিন্তু অনুমানের প্রণালীতে হয়, ইহাই তাঁহাদের অভিমত। শব্দের শক্তিগ্রহ না থাকিলে তাহাদ্বারা অর্থ বোধ হয় না, শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ নিয়ত, অতএব শব্দ শ্রবণ করিলে নিয়ত সম্বন্ধ অর্থের অনুমান হইতে পারে। সাংখ্যকার বলেন, ওরূপভাবে শব্দদ্বারা অর্থের অনুমান হইতে পারে সত্য, কিন্তু পদার্থ টীই যে বাক্যার্থ এরূপ নহে, পদার্থ সমুদায়ের সম্বন্ধ বা বিশিষ্ট পদার্থই বাক্যার্থ, উহা অতিরিক্ত, বাক্যার্থস্থলে নিয়ত সম্বন্ধ থাকে না। প্রতিভাশালী কবি কর্ত্তৃক প্রচলিত শব্দদ্বারা কাব্য রচিত হইলেও, তাহাতে কেমন একটী অভূতপূর্ব্ব অজ্ঞাত ভাবের বোধ হয়, কাব্যপাঠের পূর্ব্বে তাদৃশ ভাবের জ্ঞান থাকে না, সুতরাং তাদৃশ স্থলে কবিতারূপ বাক্যকে হেতু করিয়া অভূতপূর্ব্ব অজ্ঞাত ভাব-রূপ বাক্যার্থের অনুমানদ্বারা বোধ হয় এরূপ বলা যায় না, কারণ তাদৃশ কবিতা-রূপ বাক্য ও তাদৃশ হৃদয়গ্রাহী অশ্রুতপূর্ব্ব ভাব-রূপ বাক্যার্থের সম্বন্ধ পূর্ব্বে জানা যায় নাই, কেবল শব্দের মহিমাতেই সেরূপ ভাবের বোধ হইয়া থাকে। অতএব শব্দপ্রমাণ অনুমানের অতিরিক্ত।

মতান্তরীয় ভেদ প্রদর্শন-পূর্ব্বক উপমানপ্রমাণ বর্ণন।

ন্যায়রীত নুসারে উপমান উপমিতির দ্বিধা স্বরূপের মধ্যে সাদৃশ্য জ্ঞানজন্য উপমান উপমিতির স্বরূপ।

"উপমিতিকরণং উপমানং" অর্থাৎ উপমিতি প্রমার করণকে উপমান প্রমাণ বলে। ন্যায়ের রীতিতে উপমিতিউপমানের স্বরূপ এই—"সংজ্ঞাসংজ্ঞি-সম্বন্ধজ্ঞানং উপমিতিঃ" অর্থাৎ পদের নাম সংজ্ঞা আর অর্থের নাম সংজ্ঞী, এই পদ ও অর্থ উভয়ের যে শক্তিরূপসম্বন্ধের জ্ঞান তাহাকে উপমিতি বলে। এইরূপে সংজ্ঞাতে সংজ্ঞীর বাচ্যতার জ্ঞানের নাম "উপমিতি", তাহার করণ অর্থাৎ ব্যাপারবিশিষ্ট অসাধারণকারণ "উপমান"। যেমন কোন নগরবাসী পুরুষ গবয় শব্দের বাচ্যার্থ না জানায় "গোর সদৃশ গবয়" এইরূপ আরণ্যক পুরুষের বাক্য শ্রবণ করতঃ বনে গো সদৃশ গবয় দেখিলে "গোর সদৃশ গবয়" এই অর্থ স্মরণ করিয়া উক্ত দৃষ্ট পশুতে গবয় পদের বাচ্যতা বোধ করিয়া থাকে। পশু বিশেষে গবয়-পদ-বাচ্যতাজ্ঞান উপমিতি, তথা আরণ্যকপুরুষবোধিত বাক্যার্থের শব্দানুভব করণ, তথা গোসদৃশ পিণ্ড দেখিয়া বাক্যার্থের স্মৃতি ব্যাপার, আর গোসদৃশ পিণ্ডের প্রত্যক্ষ, সংস্কারের উদ্বোধক হওয়ায়, সহকারী। সুতরাং বাক্যার্থানুভব উপমান, বাক্যার্থস্মৃতি ব্যাপার, আর যেমন আকাঙ্ক্ষাদি শব্দের সহকারী, তদ্রূপ গোসদৃশ পিণ্ডের প্রত্যক্ষ সহকারী, এবং উপমিতি ফল, ইহা ন্যায়ের সাম্প্রদায়িক মত।

নবীন নৈয়ায়িক মতে গোসদৃশপিণ্ডের প্রত্যক্ষ যাহা উপরে সহকারী বলিয়া উক্ত তাহা উপমান, বাক্যার্থ স্মৃতিব্যাপার, আর গবয়পদের বাচ্যতার জ্ঞান উপমিতিরূপ ফল। এমতে বাক্যার্থের অনুভব কারণের কারণ হওয়ায়, কুলালের পিতার ন্যায়, অন্যথাসিদ্ধ। অর্থ এই—যেমন কুলালের পিতা ঘটের সামগ্রী হইতে বাহ্য, তদ্রূপ বাক্যার্থানুভব উপমিতি সামগ্রী হইতে বাহ্য। এই দুই মতের শঙ্কা সমাধানরূপ বিচার ন্যায়কৌস্তুভাদি গ্রন্থে বর্ণিত আছে, সিদ্ধান্তের অনুপযোগী হওয়ায় পরিত্যক্ত হইল।

বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্য উপমান উপমিতির স্বরূপ।

যেরূপ সাদৃশ্যজ্ঞানদ্বারা উপমিতি হয়, তদ্রূপ বিধর্ম্মজ্ঞানদ্বারাও উপমিতি হইয়া থাকে। যথা, যে ব্যক্তির খড়্গমৃগপদের বাচ্যতার জ্ঞান নাই আর যদি

আরণ্যক পুরুষদ্বারা "উষ্ট্রবিধর্ম্মা শৃঙ্গনাসিকাবিশিষ্ট পশুবিশেষ খড়্গামৃগপদের বাচ্য" এই বাক্য শ্রবণ করে, তাহা হইলে সে ব্যক্তিরও বাক্যার্থানুভবের অনন্তর অরণ্যে উষ্ট্রবিধর্ম্মখড়্গামৃগ দেখিয়া দৃষ্ট গণ্ডারপশুবিশেষে খড়্গামৃগপদের বাচ্যতার বোধ হইয়া থাকে। কিম্বা, যদি কাহারও "পৃথিবী" পদের বাচ্যের জ্ঞানাভাবে "জলাদিবৈধর্ম্ম্যবতী পৃথিবী" এইরূপ গুরু বাক্য শ্রবণদ্বারা জ্ঞান হয়, তবে তাহারও উক্ত গুরু বাক্য শুনিয়া জলাদি বৈধর্ম্ম্যবান্ পদার্থ দৃষ্টে, বাক্যার্থ স্মরণ করতঃ দৃষ্ট পদার্থে পৃথিবীপদের বাচ্যতার জ্ঞান হইয়া থাকে। বিরুদ্ধধর্ম্মবিশিষ্টের নাম "বিধর্ম্ম"। বিরুদ্ধধর্ম্মের নাম "বৈধর্ম্ম্য"। খড়্গামৃগের উষ্ট্রহইতে বিরুদ্ধধর্ম্ম হ্রস্বগ্রীবাদি। পৃথিবীতে জলাদিহইতে বিরুদ্ধধর্ম্ম গন্ধ। কথিত দুই উদাহরণে সাম্প্রদায়িক রীত্যনুসারে বাক্যার্থানুভব করণ, বাক্যার্থস্মৃতি ব্যাপার, বিরুদ্ধধর্ম্মবৎপদার্থদর্শন সহকারী। নবীন রীতিতে বিরুদ্ধধর্ম্মবিশিষ্টপদার্থের প্রত্যক্ষ করণ, বাক্যার্থস্মৃতি ব্যাপার, বাক্যার্থানুভব-সামগ্রী বাহ্য, খড়্গামৃগপদের বাচ্যতাজ্ঞান ও পৃথিবীপদের বাচ্যতাজ্ঞান উপমিতিরূপ ফল। এইরূপে ন্যায়মতে সংজ্ঞার বাচ্যতাজ্ঞান উপমানপ্রমাণের ফল। প্রাচীন মতে বাক্যার্থানুভব "উপমানপ্রমাণ"। নবীন মতে সাদৃশ বিশিষ্টপিণ্ডদর্শন বা বৈধর্ম্ম্যবিশিষ্টপিণ্ডদর্শন উপমানপ্রমাণ।

বেদান্ত রীত্যনুসারে উপমান-উপমিতির স্বরূপ।

বেদান্তমতে উপমিতি ও উপমানের স্বরূপ অন্য প্রকারে কথিত হইয়াছে। তথাহি—গ্রামে গোদ্রষ্টা পুরুষ অরণ্যে গবয় দেখিলে তাহার "দৃষ্ট পশু গো সদৃশ" এইরূপ নিশ্চয় হইয়া পরে "আমার গো উক্ত দৃষ্ট পশুর সদৃশ" এইরূপ জ্ঞান হয়। এই প্রকারে গবয়েতে গোর সাদৃশ্যজ্ঞানকে "উপমান প্রমাণ" বলে, আর গোতে গবয়ের সাদৃশ্যজ্ঞানের নাম "উপমিতি"। এমতেও উপমিতির করণ উপমান কিন্তু উপমিতির স্বরূপ ও লক্ষণ ভিন্ন। ন্যায়মতে সংজ্ঞার সংজ্ঞীতে বাচ্যতাজ্ঞানকে উপমিতি বলে আর বেদান্তমতে সাদৃশ্য-জ্ঞানজন্যজ্ঞানকে উপমিতি বলে। গবয়েতে গোর সাদৃশ্য জ্ঞানদ্বারা গোতে গবয়ের সাদৃশ্যজ্ঞান জন্য। এইরূপে বেদান্তমতে উপমিতির লক্ষণ ন্যায়মত হইতে ভিন্ন, তাহার করণ উপমান অর্থাৎ সাদৃশ্যজ্ঞানজন্যজ্ঞানরূপউপমিতি গোতে গবয়ের সাদৃশ্যজ্ঞান হয়, তাহার করণ গবয়েতে গোর সাদৃশ্যজ্ঞান উপমান। বেদান্তমতে উপমানপ্রমাণ ব্যাপারহীন, উপমানের অনন্তর

উপমিতির উৎপত্তিতে কোন ব্যাপার নাই। এমতে বৈধর্ম্ম্যবিশিষ্টজ্ঞানদ্বারা উপমিতির অঙ্গীকার নাই, কারণ সাদৃশ্যজ্ঞানজন্যজ্ঞানই উপমিতি বলিয়া কথিত হয়, বৈধর্ম্ম্যবিশিষ্টজ্ঞান উপমিতি নহে।

ন্যায়ের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্যউপমিতির স্বরূপ বেদান্তমতেও অঙ্গীকরণীয়।

যদ্যপি বেদান্তপরিভাষাদিগ্রন্থে সাদৃশ্যজ্ঞানজন্যজ্ঞানই উপমিতির লক্ষণ বলিয়া স্বীকৃত হয়, তথাপি ন্যায়রীত্যুক্ত উপমিতিউপমানের স্বরূপ স্বীকৃত হইলে অদ্বৈতসিদ্ধান্তে কোন হানি হয় না, বরং ন্যায়ের রীতি অবলম্বন করিলে সিদ্ধান্তানুকূল উদাহরণ সহজলভ্য হয়। কারণ যেরূপ ন্যায়মতে বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানদ্বারা উপমিতি হয়, সেইরূপ বেদান্তে উপমিতির স্বরূপ স্বীকৃত হইলে সিদ্ধান্তের অনুকূল উদাহরণ এইরূপে লাভ হয়। যথা— "আত্মাপদের অর্থ কি ?" এই প্রশ্নের "দেহাদিবৈধর্ম্ম্যবান্ আত্মা" গুরুপ্রমুখাৎ এইরূপ উত্তর শ্রবণ করিয়া, "অনিত্য, অশুচি, দুঃখস্বরূপ, দেহাদিহইতে বিধর্ম্মা, নিত্যশুদ্ধ, আত্মপদের বাচ্য" ইত্যাদিপ্রকারে একান্ত দেশে বিচারদ্বারা মনের আত্মসহিত সংযোগ হইলে উপমিতি জ্ঞান সম্ভব হয়। সাদৃশ্যজ্ঞান-জন্যজ্ঞানকেই উপমিতি অঙ্গীকার করিলে আত্মাতে বা আত্মার সহিত কাহারও সাদৃশ্যতা না থাকায় জিজ্ঞাসুর বোধার্থ অনুকূল উদাহরণ সুসম্ভব নহে। যদ্যপি অসঙ্গতাদি ধর্ম্মদ্বারা "আকাশের সদৃশ আত্মা হন' এইরূপে আকাশে আত্মার সাদৃশ্যজ্ঞান উপমান ও আত্মাতে আকাশের সাদৃশজ্ঞান উপমিতি হইতে পারে। এই রীতিতে উপমিতির সিদ্ধান্তাভিমত অনুকূল উদাহরণও সম্ভব। তথাপি যে কালে গুরুবাক্যদ্বারা জিজ্ঞাসুর এইরূপ দৃঢ়নিশ্চয় হয় যে আকাশাদি সকল পদার্থ গন্ধর্ব্ব নগরের ন্যায় দৃষ্টনষ্ট-স্বভাববান্, আত্মার স্বভাব তাহাহইতে বিলক্ষণ, আকাশাদিতে আত্মার বা আকাশাদির সহিত আত্মার কিঞ্চিৎ মাত্র সাদৃশ্য নাই, সে সময়ে আকাশ ও আত্মার সাদৃশ্যজ্ঞান সম্ভব নহে। সুতরাং উত্তম জিজ্ঞাসুর বোধের জন্য সিদ্ধান্তের অনুকূল উপমিতির উদাহরণ প্রদান করা সম্ভব নহে।

কথিত কারণে বেদান্তেও উপমানের স্বরূপ বা লক্ষণ "সাদৃশ্যজ্ঞান অথবা বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্যজ্ঞান এই দুয়ের মধ্যে কোন একটী হইলে উপমতি হয়" এইরূপ হইলে সর্ব্বাঙ্গসুন্দর হয়। খড়্গমৃগে উষ্ট্রের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানদ্বারা উষ্ট্রে

খড়্গামৃগের বৈধর্ম্মাজ্ঞান হয়। পৃথিবীতে জলের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানদ্বারা জলে পৃথিবীর বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান হয়। সুতরাং উষ্ট্রে খড়্গামৃগের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান ও জলে পৃথিবীর বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান উপমিতি, ও তাহার করণ অর্থাৎ খড়্গামৃগে উষ্ট্রের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান তথা পৃথিবীতে জলের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান উপমান। আর বিপরীতও উপমানউপমিতি-ভাব সম্ভব হয়। যেমন ইন্দ্রিয়সম্বন্ধস্থলে সাদৃশ্যজ্ঞান উপমান হয় আর ইন্দ্রিয়ব্যবহিত স্থলে সাদৃশ্যজ্ঞান উপমিতি হয়। প্রদর্শিত প্রকারে প্রপঞ্চে আত্মার বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানদ্বারাও আত্মাতে প্রপঞ্চের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান উপমিতি হইয়া থাকে। কথিত রীত্যনুসারে সাদৃশ্যজ্ঞানজন্যজ্ঞান ও বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্যজ্ঞান উভয়কে উপমিতি অঙ্গীকার করিলে জিজ্ঞাসুর পক্ষে অনুকূল উদাহরণ সহজলভ্য হয়।

বেদান্ত-পরিভাষা গ্রন্থে ন্যায়োক্ত দ্বিতীয় প্রকারের উপমিতি খণ্ডনে যে হেতু প্রদর্শিত হইয়াছে তাহার অসারতা ও অসমীচীনতা প্রতিপাদন।

বেদান্তপরিভাষাতে এক সাদৃশ্যজ্ঞানজন্যজ্ঞানই উপমিতির লক্ষণ বলিয়া কথিত হইয়াছে এবং তাহার ব্যাখ্যানে গ্রন্থকর্ত্তার পুত্র ন্যায়োক্ত দ্বিতীয় প্রকারের উপমিতির খণ্ডনে এই হেতু বলিয়াছেন। যেস্থলে "কমলেন লোচনমুপমিনোমি" এইরূপে উপমানউপমেয়ভাব হয়, সেস্থলে উপমান প্রমাণ হয়, বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানে উপমানউপমেয়ভাব সম্ভব নহে। অতএব বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানে উপমান প্রমাণের অঙ্গীকার অযোগ্য। এই আপত্তির প্রতি জিজ্ঞাস্য এই:— বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্যউপমিতির যে উদাহরণ পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহাতে উপমিতি বিষয়ের জ্ঞান উপমানপ্রমাণদ্বারা না হইলে কোন প্রমাণদ্বারা হইবে? যে প্রমাণদ্বারা তাহার জ্ঞান বলিবে সেই প্রমাণদ্বারা সাদৃশ্যজ্ঞানজন্যউপমিতির বিষয়েরও জ্ঞান হইবে। অন্য কোন ভিন্ন প্রমাণ অঙ্গীকার করিলে, প্রয়োজনের অভাবে উপমান প্রমাণই নিষ্ফল হইবে। যদি বল গবয়ের প্রত্যক্ষতা স্থলে গোর সাদৃশ্য যদ্যপি প্রত্যক্ষ, তথাপি গোতে গবয়ের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ নহে। কারণ, ধর্ম্মীর সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে ইন্দ্রিয়সংযুক্ততাদাত্ম্যসম্বন্ধে সাদৃশ্য-ধর্ম্মের প্রত্যক্ষ হয়। গোরূপধর্ম্মীর সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগের অভাবে গোতে

গবয়ের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষের বিষয় নহে। সুতরাং গোতে গবয়ের সাদৃশ্যজ্ঞানের হেতু গবয়েতে গোর সাদৃশ্যজ্ঞানরূপ উপমানপ্রমাণ আবশ্যক। ইহার উত্তরে বলিব, খড়্গামৃগে উষ্ট্রের বৈধর্ম্ম্যের প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়, উষ্ট্রের সহিত ইন্দ্রিয়-সংযোগের অভাবে উষ্ট্রে খড়্গামৃগের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান প্রত্যক্ষরূপ সম্ভব নহে। এই কারণে খড়্গামৃগে উষ্ট্রের বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানরূপউপমানপ্রমাণই অঙ্গীকার করা যোগ্য। বেদান্তপরিভাষার টীকাতে আছে—জ্ঞানের উত্তরে "উপমিনোমি" এইরূপ প্রতীতি জ্ঞাতার হইলে সেই জ্ঞান "উপমিতি" হয়। বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্যবৈধর্ম্ম্যজ্ঞানের উত্তরে "উপমিনোমি" এইরূপ প্রতীতি হয় না, সুতরাং উপমিতি নহে। এই অর্থও অশুদ্ধ, কারণ মুখচন্দ্রের সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষের অনন্তর "মুখং চন্দ্রেণ উপমিনোমি" এইরূপ প্রতীতি হয়। মুখ চন্দ্রের সাদৃশ্যের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়, উপমিতি নহে, সুতরাং "উপমিনোমি" এই ব্যবহারের বিষয় "উপমালঙ্কার হয়। যেস্থলে উপমান উপমেয়ের সমান শোভা হয় সেস্থলে তাহাকে "উপমালঙ্কার" বলে। অলঙ্কারের সামান্য লক্ষণ ও উপমাদির বিশেষলক্ষণ অলঙ্কারচন্দ্রিকাদি গ্রন্থে প্রসিদ্ধ। কঠিন ও অনুপযোগী জানিয়া এস্থানে বলা হইল না। সুতরাং যেস্থলে "উপমিনোমি" এরূপ প্রতীতি হয়, সেস্থলেও তাহার বিষয় উপমিতিজ্ঞান নহে, কিন্তু সাদৃশ্য-জ্ঞানজন্যজ্ঞানে বা বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্যজ্ঞানে উপমিতি শব্দ পারিভাষিক। শাস্ত্রের সঙ্কেতকে "পরিভাষা" বলে, পরিভাষাবোধক শব্দের নাম "পারি-ভাষিক"। অতএব অদ্বৈতশাস্ত্রে সাদৃশ্যজ্ঞানজন্যজ্ঞানের ন্যায় বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান-জন্যজ্ঞানও উপমিতি শব্দের অর্থ হওয়া উচিত।

ভেদসহিত সমানধর্ম্মকে "সাদৃশ্য" বলে। যেমন গোর ভেদসহিত সমান অবয়ব গবয়েতে হয়, ইহাই গোর সাদৃশ্য। গোর সমানধর্ম্ম গোতে হয়, ভেদ নহে। গোর ভেদ অশ্বে হয়, সমান ধর্ম্ম নহে, সুতরাং সাদৃশ্য নহে। চন্দ্রের ভেদসহিত আহ্লাদজনকতারূপসমানধর্ম্ম মুখে হয়, তাহাই মুখে চন্দ্রের সাদৃশ্য। এইরূপে উপমান-উপমেয়ের ভেদসহিত সমান ধর্ম্ম সাদৃশ্য পদের অর্থ। কোন গ্রন্থকার বলেন—সাদৃশ্য নাম কোন ভিন্ন পদার্থের, উপমান-উপমেয় তাহার বৃত্তি তথা উহা উপমান-উপমেয়ের নির্ণীত ধর্ম্ম হইতে ভিন্ন। একথা সমীচীন নহে কারণ যেস্থলে দুই পদার্থের মধ্যে সমান ধর্ম্ম অল্প হয়, সেস্থলে তাহাকে "অপকৃষ্টসাদৃশ্য" বলে, আর সমান ধর্ম্ম অধিক হইলে "উৎকৃষ্ট সাদৃশ্য" বলিয়া উক্ত হয়। এইরূপে সমান

ধর্ম্মের ন্যূনতা ও অধিকতা নিবন্ধন সাদৃশ্যে অপকর্ষউৎকর্ষভাব হয়। নির্ণীত ধর্ম্মহইতে অতিরিক্ত সাদৃশ্য হইলে ব্রাহ্মণত্বাদি জাতির ন্যায় অখণ্ড হইবে, তাহাতে অপকর্ষউৎকর্ষভাব সম্ভব হইবে না। সুতরাং ভেদসহিত সমান ধর্ম্মই সাদৃশ্য।

ন্যায়োক্তকরণলক্ষণের বেদান্তমতে অনুমিতি অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধি এই তিন প্রমাণে অব্যাপকতা হইলেও অদোষ।

উপমিতি শব্দের পরিভাষাতে ন্যায়মত ও অদ্বৈতমতের মধ্যে ভেদ আছে, কিন্তু উপমান শব্দের অর্থে কোন ভেদ নাই, কারণ উপমিতির করণ উপমান উভয়মতে স্বীকৃত হয়। ন্যায়মতে গবয়পদের বাচ্যতাজ্ঞান উপমিতিপদের পারিভাষিক অর্থ, তাহার করণ "বাক্যার্থানুভব" বা "সাদৃশ্যবিশিষ্টপিণ্ড-প্রত্যক্ষ।" অদ্বৈতমতেও সাদৃশজ্ঞানজন্যজ্ঞানের ন্যায় বৈধর্ম্ম্যজ্ঞানজন্য জ্ঞানকে উপমিতি পদের পারিভাষিক অর্থ বলিলে, তাহার করণ "সাদৃশ্য-জ্ঞান" ও "বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান" উভয়ই। এইরূপে উপমিতি শব্দের পরিভাষাতে ভেদ থাকায় যদ্যপি তাহার ভেদে উপমানেরও ভেদ সিদ্ধ হয় তথাপি উপমানপদ পারিভাষিক নহে, পরন্তু যৌগিক। ব্যাকরণের রীতিতে যে পদ অবয়বার্থ ত্যাগ করে না তাহাকে "যৌগিক পদ" বলে। সুতরাং ব্যাকরণের রীতিতে উপমিতির করণ উপমান "যৌগিকপদ"। বেদান্তমতে উপমানদ্বারা উপমিতির উৎপত্তিতে ব্যাপার নাই। বেদান্তপরিভাষাগ্রন্থে ব্যাপারবৎকারণ করণ বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে। কিন্তু ব্যাপারবৎকারণই যে করণ হইবে ইহার কোন নিয়ম নাই, নির্ব্যাপারকারণও করণ হইতে পারে। যদ্যপি ন্যায়মতের নিরূপণে ব্যাপারবিশিষ্ট অসাধারণকারণেরই করণতা প্রতিপাদিত হইয়াছে, সুতরাং নির্ব্যাপারকারণের করণতা সম্ভব নহে, তথাপি সিদ্ধান্তমতে ব্যাপার-হইতে ভিন্ন, অর্থাৎ নির্ব্যাপার ও সব্যাপার উভয়বিশিষ্ট অসাধারণ কারণকে করণ বলা উচিত, কেবল ব্যাপারবিশিষ্ট অসাধারণকারণকে করণ বলা উচিত নহে। যেমন ব্যাপারবৎ বলিলে ব্যাপারে করণলক্ষণের প্রবেশ নাই, তদ্রূপ ব্যাপারভিন্ন বলিলেও ব্যাপারে করণলক্ষণ প্রবিষ্ট হয় না। কারণ যেরূপ ব্যাপারে ব্যাপারবত্তা নাই, সেইরূপ ব্যাপারে ব্যাপার-ভিন্নতাও নাই। এইরূপে ব্যাপারভিন্ন অসাধারণকারণকে করণ

বলিলে ইহা নির্ব্যাপার ও সব্যাপার উভয় রূপই হইতে পারে। কেননা, বেদান্তমতে প্রত্যক্ষ, অনুমান, ও শব্দ, এই তিন প্রত্যক্ষ প্রমা, অনুমিতি প্রমা, ও শাব্দীপ্রমার, ব্যাপারবিশিষ্টকারণ হয়, তথা উপমান, অর্থাপত্তি, ও অনুপলব্ধি, এই তিন উপমিতিআদিপ্রমার নির্ব্যাপারকারণ হয়। অতএব সিদ্ধান্তমতে করণলক্ষণে "ব্যাপারবৎ" পদের স্থানে ব্যাপার-ভিন্ন বলিলে করণলক্ষণ নির্দ্দোষ হয়। ন্যায়মতে শেষোক্ত তিন প্রমাণ সম্বন্ধে ব্যাপারের করণলক্ষণে ব্যাপারবৎপদের নিবেশ অথবা ব্যাপারভিন্ন-পদের নিবেশ হউক বা না হউক তন্মতে করণলক্ষণে দোষ নাই। কারণ উক্ত মতে উপমিতিপ্রমার করণ উপমানপ্রমাণে বাক্যার্থস্মৃতি ব্যাপার, হয়, এই অর্থ পূর্ব্বে ন্যায়ের উপমান নিরূপণে বলা হইয়াছে। সুতরাং উপমিতির করণ উপমানে ব্যাপারবৎ বা ব্যাপারভিন্নপদের করণলক্ষণে নিবেশ না থাকিলেও তন্মতে অব্যাপ্তি নাই। নৈয়ায়িক অর্থাপত্তির অন্তর্ভাব অনুমানপ্রমাণে অঙ্গীকার করেন। সুতরাং অর্থাপত্তিতে প্রমাকরণতা-রূপ প্রমাণতার অনঙ্গীকারে, তন্মতে করণতাব্যবহারের অপেক্ষা নাই। এইরূপ ন্যায়মতে অভাবপ্রমাতে অনুপলব্ধির কেবল সহকারিকারণতা স্বীকৃত থাকায় আর অনুপলব্ধির প্রমাকরণতারূপ প্রমাণতা স্বীকৃত না থাকায় কিন্তু অনুপলব্ধিপ্রমাতে অনুপলব্ধিসহকৃতইন্দ্রিয়াদিরই প্রমাণতা স্বীকৃত থাকায় অনুপলব্ধিতেও তন্মতে প্রমাকরণতারূপ প্রমাণতার অনঙ্গীকারে করণতাব্যবহারের অপেক্ষা নাই। এই স্থানে নিষ্কর্ষ এই— অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধিতে করণতা ব্যবহার ইষ্ট হইলে তদুভয়েতে যদি করণলক্ষণ না থাকে, তাহা হইলে অবশ্যই করণলক্ষণে অব্যাপ্তি দোষ হইবে। অতএব অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধিতে প্রমাণতা হইলে করণতার অবশ্য অপেক্ষা হইবে, কারণ, প্রমার করণকে প্রমাণ বলে। সুতরাং প্রমাণতাতে করণতার প্রবেশ হওয়ায় করণতাব্যতীত প্রমাণতা সম্ভব নহে। ন্যায়মতে উক্ত প্রমাণতার অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধিতে স্বীকার না থাকায় উভয়েতে করণতাব্যবহার অপেক্ষিত নহে। সুতরাং তন্মতে করণতারহিত অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধিতে করণলক্ষণ না হওয়ায় অব্যাপ্তিদোষের প্রসক্তি নাই। কথিত রীত্যনুসারে ন্যায়মতে ব্যাপারবৎ অসাধারণ কারণকে করণ বলিলেও অব্যাপ্তি নাই কিন্তু সিদ্ধান্তমতে ব্যাপারবৎ ব'ললে উপ-মানাদি তিন প্রমাণে করণলক্ষণের অব্যাপ্তি হয়। কারণ সিদ্ধান্তে ইন্দ্রিয়-

সম্বন্ধী পশুতে ব্যবহিত পশুর বৈধর্ম্ম্যজ্ঞান "উপমিতি প্রমা" হয়। এই প্রকারে উপমানদ্বারা উপমিতির উৎপত্তিতে কোন ব্যাপার সম্ভব নহে। এদিকে উপমিতি প্রমার করণকে উপমান প্রমাণ বলিলে উপমানপ্রমাণে করণতা ইষ্ট হয়। এইরূপ অর্থাপত্তি তথা অনুপলব্ধিরও প্রমাণতা অদ্বৈতমতে স্বীকৃত হওয়ায় তদুভয়েতে করণতাব্যবহার ইষ্ট, অথচ ব্যাপারের সম্ভব নাই। সুতরাং উপমান, অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধিতে করণলক্ষণের অব্যাপ্তি হওয়ায় সিদ্ধান্তে করণের লক্ষণে "ব্যাপারবৎ" পদের পরিবর্ত্তনে "ব্যাপার ভিন্ন" বলা উচিত। বেদান্তপরিভাষাগ্রন্থে ধর্ম্মরাজ করণলক্ষণ ও প্রমাণলক্ষণ এইরূপে করিয়াছেন। যথা—"ব্যাপারবৎ অসাধারণং কারণং করণং" ইহা করণলক্ষণ। "প্রমাকরণং প্রমাণম্" ইহা প্রমাণলক্ষণ। তাঁহার পুত্র উক্ত গ্রন্থের টীকাতে বলিয়াছেন—উপমিতির অসাধারণকারণ উপমান ব্যাপারহীন। এইরূপ অর্থাপত্তি অনুপলব্ধিও ব্যাপারহীন কারণ। সুতরাং উপমানাদি তিনের লক্ষণে ব্যাপারের প্রবেশ নাই। উপমিতিপ্রমার ব্যাপারবৎঅসাধারণকারণ উপমানপ্রমাণ উপপাদক-প্রমার ব্যাপারবৎঅসাধারণকারণ অর্থাপত্তিপ্রমাণ আর অভাবপ্রমারব্যাপারবৎ অসাধারণকারণ অনুপলব্ধিপ্রমাণ হয়। এইরূপে উপমানাদি তিনের "ব্যাপারবৎ" পদঘটিত লক্ষণে ব্যাপারবত্ত্বের অভাবে উপমানাদির লক্ষণে অব্যাপ্তিদোষ হয়, অধিক কি, উপমানাদির লক্ষণই অসম্ভব হইয়া পড়ে। কথিত কারণে উপমানাদি তিনের "ব্যাপারবৎ" পদরহিত বিশেষ লক্ষণ করিলে অর্থাৎ "উপমিতি প্রমার অসাধারণ কারণ উপমান প্রমাণ হয়" এইরূপ মাত্র এক একটীর বিশেষ বিশেষ লক্ষণ করিলে কোন দোষ হয় না। কিম্বা মূলকারণের করণ লক্ষণের "ব্যাপারবৎ" পদের ব্যাখ্যা "ব্যাপার ভিন্ন" করিলেও সর্ব্ব ইষ্টের সিদ্ধি হয় আর তৎকারণে ব্যাপাররহিতউপমানা-দিতেও উপমিতি আদি প্রমার করণতা সম্ভব হয়। সে যাহা হউক কথিত রীত্যনুসারে "প্রপঞ্চে ব্রহ্মের বিধর্ম্মতার জ্ঞান" উপমান, তথা "প্রপঞ্চের বিধর্ম্ম ব্রহ্ম" উপমান প্রমাণের ফল উপমিতি জ্ঞান। ইতি।

সাংখ্যমতে উপমানপ্রমাণের অনঙ্গীকার।

সাংখ্যাচার্য্যগণ উপমানকে অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন না, কিন্তু প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের অন্তর্ভূত বলেন। তাঁহাদের রীতি ও যুক্তি সাংখ্য-তত্ত্বকৌমুদীতে আছে—পাঠসৌকর্য্যার্থ নিম্নে উদ্ধৃত হইল।

বঙ্গানুবাদ (১)। এইরূপ প্রমাণ-সামান্যের ও প্রমাণবিশেষের লক্ষণ নিরূপিত হইল, প্রতিবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি উপমানাদি অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকার করেন, তাহা পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ তিনটীতে অন্তর্ভূত হইবে, তাহা এই ভাবে—যেরূপ গো, সেইরূপ গবয়, (গবয় গো-তুল্য বন্যজন্তু-বিশেষ, গলকম্বল ভিন্ন উহাদের অন্য সমস্ত অবয়ব গরুর ন্যায়) ইত্যাদি বাক্যকে অথবা উক্ত বাক্য-জনিত চিত্তবৃত্তিকে যদি উপমান বলা যায়, (বেদান্তমতে সাদৃশ্য-জ্ঞান জনক প্রমাণ উপমান) তবে তাহা আগম অর্থাৎ আপ্তবচন শব্দ-প্রমাণের অতিরিক্ত নহে। গবয় শব্দ গো-সদৃশের বাচক, এইরূপ জ্ঞানও অনুমান ভিন্ন আর কিছুই নহে, (নৈয়ায়িকমতে উপমানকে অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকার করিয়া, উহাদ্বারা শব্দের শক্তিগ্রহ হয়, সাংখ্যমতে অনুমানদ্বারাই শব্দের শক্তি অর্থাৎ সঙ্কেতজ্ঞান হইয়া থাকে) বৃদ্ধগণ যে শব্দটীকে যে বিষয়ের বোধের নিমিত্ত প্রয়োগ করেন, উহা অন্য বৃত্তি অর্থাৎ লক্ষণাবৃত্তি না থাকিলে তাহারই বাচক হইয়া থাকে, যেমন গো শব্দ গোত্ব-জাতির বাচক, ঐরূপেই বৃদ্ধগণ গবয় শব্দকে গোসাদৃশ্যে প্রয়োগ করিয়া থাকেন, সুতরাং গবয় শব্দ গো সদৃশের বাচক, অতএব উক্ত জ্ঞান অনুমান ভিন্ন নহে। চক্ষুঃ সন্নিকৃষ্ট অর্থাৎ সমীপবর্ত্তী গবয় জন্তু গো'রতুল্য, এইরূপ জ্ঞান প্রত্যক্ষ। স্মর্য্যমাণ অর্থাৎ যাহাকে মনে পড়িতেছে, এরূপ গো (গৃহস্থিত গো) গবয়ের সদৃশ এইরূপ জ্ঞানও প্রত্যক্ষ; কেন না, গোতে গবয়ের সাদৃশ্য এবং গবয়ে গো-সাদৃশ্য পৃথক্ নহে, অন্য জাতীয় বস্তুর অধিকাংশ অবয়বের সম্বন্ধ অন্য জাতীয় বস্তুতে থাকিলে তাহাকে সাদৃশ্য বলে, উক্ত অবয়বসাধারণের সম্বন্ধ একই, উহা (গোর সাদৃশ্য) যদি গবয়ে প্রত্যক্ষ হইল, তবে গোতে (গবয়ের সাদৃশ্য) প্রত্যক্ষ না হইবে কেন? অতএব অন্যরূপে উপমানের এমন একটী প্রমেয়, (যাহাকে বুঝাইতে হইবে, জ্ঞেয়) নাই, যেখানে উপমান অতিরিক্তভাবে প্রমাণ হইতে পারে, অতএব উপমান প্রত্যক্ষাদির অতিরিক্ত প্রমাণ নহে।

মন্তব্য (১)।—প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ ইহার কোনটী অস্বীকার করিলে চলে না, যুক্তিদ্বারা ইহা স্থির করা হইয়াছে। উপমানাদি অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকারের আবশ্যক নাই, উহা প্রত্যক্ষাদির অন্তর্ভূত, সম্প্রতি এ বিষয় প্রতিপন্ন করা যাইতেছে। ন্যায়মতে গবয়াদি পদের শক্তিগ্রহের নিমিত্ত অতিরিক্ত উপমান প্রমাণ স্বীকার করা হইয়া থাকে। "গো-সদৃশ পশুটীকে গবয় বলে" এই কথা কোন অরণ্যবাসীর মুখে শুনিয়া, গ্রামবাসী ব্যক্তি

অরণ্যে গিয়া যদি সেই পশুটীকে দেখিতে পান তখন তাঁহার মনে হয়, এই পশুটী গো-সদৃশ, অনন্তর গবয় পশুটী গোর সদৃশ এই অতিদেশ বাক্যের স্মরণ হইলে গবয় পশু গবয়পদের বাচ্য এইরূপ জ্ঞান হয়, এ স্থলে গবয় পশুতে গোর সাদৃশ্য জ্ঞানটী করণ, "গবয়পশু গোর সদৃশ" এই অতিদেশ বাক্যার্থের স্মরণটী ব্যাপার, গবয়ে গবয়পদের শক্তিগ্রহ ফল। উক্তবিধ স্থলে গবয়াদিপদের শক্তিগ্রহ অনুমানদ্বারাই হইতে পারে, এ কথা উপমান প্রস্তাবে অনুবাদভাগে বিশদরূপে বলা হইয়াছে।

বেদান্ত-পরিভাষাকার বলেন, উপমানটী সাদৃশ্য-জ্ঞানের কারণ, গবয়ে গোর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ হইলে গৃহস্থিত গোতে গবয়ের সাদৃশ্য-জ্ঞান হইয়া থাকে, ঐটী উপমান প্রমাণের ফল। সাংখ্যকার বলেন, সাদৃশ্যটী পৃথক্ নহে, গবয়ে গোর সাদৃশ্য একটী, গোতে গবয়ের সাদৃশ্য আর একটী এরূপ নহে, অতএব গবয়ে সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ হইলে গোতেও প্রত্যক্ষ হইয়াছে বুঝিতে হইবে।

সাদৃশ্যটীকে পৃথক্ বলিয়া স্বীকার করিলেও অনুমানদ্বারা গোতে গবয়ের সাদৃশ্য জ্ঞান হইতে পারে, যেটী যাহার সদৃশ, সেটী তাহার সদৃশ, গবয়টী গোর সদৃশ হইলে গোটীও গবয়ের সদৃশ তাহার সন্দেহ নাই, পরিভাষাকার বলেন, "ওরূপ অনুমানের অবতারণা না করিয়াই গৃহস্থিত গোতে গবয়ের সাদৃশ্য-জ্ঞান হইয়া থাকে এবং উপমা (অনুমান নহে) করিতেছি এরূপ নিজের অনুভব হয়, অতএব উপমান একটী অতিরিক্ত প্রমাণ।"

ফল কথা উপমানকে অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করার প্রয়োজন নাই, পদের শক্তিগ্রহই হউক অথবা সাদৃশ্য জ্ঞানই হউক, সমস্তই প্রত্যক্ষাদিদ্বারা সম্পাদিত হইতে পারে, অতিরিক্ত বলিয়া স্বীকার প্রক্রিয়া-গৌরবমাত্র।

মতান্তরভেদ প্রদর্শনপূর্ব্বক অর্থাপত্তিপ্রমাণ নিরূপণ।

অর্থাপত্তি প্রমার ও প্রমাণের স্বরূপ নির্ণয়।

ন্যায়মতে পূর্ব্বোক্ত চারি প্রমাণই স্বীকৃত হয়, তন্মতে অর্থাপত্তিরূপ ভিন্ন প্রমাণের অঙ্গীকার নাই, ব্যতিরেকীঅনুমানে অর্থাপত্তি প্রমাণের অন্তর্ভাব হয়। বেদান্তমতে কেবলব্যতিরেকীঅনুমানের অঙ্গীকার নাই, কেবলব্যতিরেকী-অনুমানের প্রয়োজন অর্থাপত্তিদ্বারা সিদ্ধ হয়। সুতরাং ভট্ট, প্রভাকর, ও বেদান্তমতে অর্থাপত্তি ভিন্ন প্রমাণ বলিয়া স্বীকৃত হয়।

অর্থাপত্তির স্বরূপ এই—"উপপাদককল্পনাহেতুভূতোপপাদ্যজ্ঞানং অর্থাপত্তিপ্রমাণং" অর্থাৎ উপপাদক কল্পনার হেতু উপপাদ্যজ্ঞানকে "অর্থাপত্তি প্রমাণ" বলে, আর উপপাদকজ্ঞানকে "অর্থাপত্তি প্রমা" বলে। উপপাদক, সম্পাদক ইহারা পর্য্যায়শব্দ। এইরূপ উপপাদ্য, সম্পাদ্যও পর্য্যায় শব্দ। যেটী বিনা যেটী সম্ভব নহে, সেটী তাহার "উপপাদ্য"। যেমন রাত্রিভোজন ব্যতীত দিবা-অভোজী পুরুষে স্থূলতা সম্ভব নহে, সুতরাং রাত্রিভোজনের স্থূলতা "সম্পাদ্য" বা "উপপাদ্য"। যাহার অভাবে যাহার অভাব হয়, তাহা তাহার "উপপাদক"। যেমন রাত্রিভোজনের অভাবে দিবা-অভোজী পুরুষের স্থূলতার অভাব হয়, সুতরাং রাত্রিভোজন স্থূলতার "সম্পাদক" বা "উপপাদক"। শঙ্কা—কথিত রীতিতে ব্যাপকের উপপাদকতা ও ব্যাপ্যের উপপাদ্যতা সিদ্ধ হয়। উপপাদকজ্ঞানের হেতুভূত উপপাদ্যজ্ঞানকে অর্থাপত্তি-প্রমাণ বলিলে ব্যাপকজ্ঞানের হেতু ব্যাপ্যজ্ঞান অর্থাপত্তিপ্রমাণ বলিয়া সিদ্ধ হয়, ইহা অনুমানপ্রমাণ ভিন্ন অন্য কিছু নহে, অর্থাৎ অর্থাপত্তি-প্রমাণের অনুমান-প্রমাণহইতে কোন ভেদ প্রতীত হয় না। উত্তর—স্থূলতা রাত্রিভোজনের ব্যাপ্য, তথা স্থূলতাবিশিষ্ট দেবদত্ত নামক পুরুষ, এই দুই জ্ঞান হইয়া যে স্থলে রাত্রিভোজনের জ্ঞান হয়, সে স্থলে অনুমিতিজ্ঞান হয়। আর দিবা-অভোজীপুরুষে রাত্রিভোজন ব্যতিরেকে স্থূলতার অনুপপত্তি হয়, এইমাত্র জ্ঞানের অনন্তর রাত্রি-ভোজনের জ্ঞান অর্থাপত্তিপ্রমা হয়। এই কারণে প্রথম রীতিতে রাত্রিভোজন-জ্ঞানের উত্তরে "স্থৌল্যেন রাত্রিভোজনমনুমিনোমি" এইরূপ অনুব্যবসায় হয়। দ্বিতীয় রীতিতে রাত্রিভোজনজ্ঞানের অনন্তর "স্থূলতানুপপত্ত্যা রাত্রিভোজনং কল্পয়ামি" এইরূপ অনুব্যবসায় হয়। এইরূপে উপপাদ্যানুপপত্তিজ্ঞানদ্বারা

উপপাদক কল্পনা "অর্থাপত্তি প্রমা", আর উপপাদক কল্পনার হেতু উপপাদ্যের অনুপপত্তিজ্ঞান "অর্থাপত্তি প্রমাণ"। অর্থ শব্দে উপপাদক বস্তু, তাহার আপত্তি অর্থাৎ কল্পনা। এইরূপ অর্থাপত্তি শব্দ প্রমার বোধক, এস্থলে "অর্থস্য আপত্তিঃ" এইরূপ ষষ্ঠীতৎপুরুষসমাস হয়। আর "অর্থস্য আপত্তির্যস্মাৎ" এই বহুব্রীহিসমাস-দ্বারা যাহাহইতে অর্থের কল্পনা হয় তাহা উপপাদ্যের অনুপপত্তিজ্ঞানরূপপ্রমাণ অর্থাপত্তি শব্দের অর্থ। "দৃষ্টার্থাপত্তি", "শ্রুতার্থাপত্তি" ভেদে অর্থাপত্তি দুই প্রকার। যে স্থলে উপপাদ্যের অনুপপত্তিজ্ঞানদ্বারা উপপাদকের কল্পনা হয় সে স্থলে তাহাকে "দৃষ্টার্থপত্তি" বলে। যেমন দিবা-অভোজী পুরুষের স্থূলতা বিষয়ে রাত্রিভোজনের জ্ঞান দৃষ্টার্থাপত্তি, কারণ উপপাদ্যস্থূলতা দৃষ্ট। যে স্থলে শ্রুত উপপাদ্যের অনুপপত্তিজ্ঞানদ্বারা উপপাদকের কল্পনা হয়, সে স্থলে তাহাকে "শ্রুতার্থাপত্তি" বলে। যেমন "গৃহে সন্ দেবদত্তোজীবতি" এই বাক্য শুনিলে গৃহের বাহ্যদেশে দেবদত্তের সত্তা ব্যতীত গৃহে অসৎ দেবদত্তের জীবন সম্ভব নহে বলিয়া গৃহে অসৎ দেবদত্তের জীবনের অনুপপত্তি হওয়ায় দেবদত্তের গৃহের বাহ্যসত্তা অর্থাৎ গৃহের বাহিরে দেব-দত্তের সত্তা কল্পনা করা হয়। এস্থলে গৃহে অসৎ দেবদত্তের জীবন দৃষ্ট নহে, শ্রুত। শ্রুত অর্থের অনুপপত্তি হেতু উপপাদকের কল্পনাকে "শ্রুতার্থাপত্তি প্রমা" বলে, তাহার হেতু শ্রুত অর্থের অনুপপত্তির জ্ঞানকে 'শ্রুতার্থাপত্তি প্রমা" বলে। এ স্থানে গৃহে অসৎ দেবদত্তের জীবন "উপপাদ্য" গৃহের বাহ্যসত্তা "উপপাদক"। শ্রুতার্থাপত্তিও দুই প্রকার, একটী "অভিধানানুপপত্তি", দ্বিতীয়টী "অভিহিতানুপপত্তি"। "দ্বারম্" অথবা "পিধেহি" ইত্যাদি স্থানে যে স্থলে বাক্যের একদেশ উচ্চারিত হয়, একদেশ অনুচ্চারিত থাকে, সে স্থলে শ্রুতপদের অর্থের অন্বয়যোগ্য অর্থের অধ্যাহার হয়, অথবা অন্বয়যোগ্য অর্থের বোধকপদের অধ্যাহার হয়, ইহাই গ্রন্থে ক্রমে "অর্থাধ্যাহারবাদ" ও "শব্দাধ্যাহারবাদ" বলিয়া উক্ত হইয়াছে। পরন্তু অর্থের অধ্যাহারের জ্ঞান বা পদের অধ্যাহারের জ্ঞান অন্য প্রমাণদ্বারা সম্ভব নহে, অর্থাপত্তিপ্রমাণদ্বারাই সম্ভব। অতএব ইহা "অভিধানানুপপত্তিরূপ শ্রুতার্থাপত্তি"। কারণ অন্বয়বোধফলাবশিষ্টশব্দপ্রয়োগকে "অভিধান" বলে। "দ্বারম্" ইত্যাদি শব্দপ্রয়োগরূপঅভিধানের পিধানরূপঅর্থের অধ্যাহার ব্যতীত বা "পিধেহি" পদের অধ্যাহার ব্যতীত অনুপপত্তি হয়। অথবা এ স্থানে এক পদার্থের দৃষ্টপদার্থান্তর সহিত অন্বয়বোধে বক্তার তাৎপর্য্য অভিধান শব্দের অর্থ।

"দ্বারম্" এইমাত্র বলিলে শ্রোতার দ্বারকর্ম্মতার নিরূপকতাসম্বন্ধে পিধানান্বয়ি-বোধ হওয়ায় বক্তার তাৎপর্য্যরূপঅভিধান হয়। "পিধেহি" মাত্র বলিলেও পূর্ব্বোক্ত প্রকারে বক্তার তাৎপর্য্যরূপ অভিধান হয়। বক্তার তাৎপর্য্যরূপ অভিধানের অধ্যাহার ব্যতিরেকে অনুপপত্তি হওয়ায় অভিধানানুপপত্তি হয়। এ স্থলে অর্থের অধ্যাহার অথবা শব্দের অধ্যাহার উপপাদক, বোধফলক শব্দপ্রয়োগ উপপাদ্য, অথবা পূর্ব্বোক্ত তাৎপর্য্য উপপাদ্য। বোধফলকশব্দপ্রয়োগরূপউপপাদ্যের অনুপপত্তি হেতু অথবা তাৎপর্য্যরূপউপপাদ্যের অনুপপত্তিহেতু অর্থরূপ অথবা শব্দরূপ উপপাদকের কল্পনা হয়। সুতরাং অধ্যাহৃত অর্থের বা শব্দের বোধ অভিধানানুপপত্তিরূপ অর্থাপত্তিপ্রমাণদ্বারা হয়। যে স্থলে সমুদায় বাক্যের অর্থ অন্য অর্থ কল্পনা ব্যতীত অনুপপন্ন, সে স্থলে "অভিহিতানুপপত্তিরূপশ্রুতার্থাপত্তি" হয়। যেমন "স্বর্গকামো যজেত" এই বাক্যের অর্থ অপূর্ব্ব কল্পনা ব্যতীত অনুপপন্ন, সুতরাং ইহা "অভিহিতানুপপত্তিরূপশ্রুতার্থাপত্তি"। যাগের স্বর্গসাধনতা উপপাদ্য, তাহার অনুপপত্তি হওয়ায় উপপাদক অপূর্ব্বের কল্পনা হয়, আর স্বর্গসাধনতা দৃষ্ট নহে, শ্রুত, অতএব শ্রুতার্থাপত্তি।

অর্থাপত্তির জিজ্ঞাসুর অনুকূল উদাহরণ।

জিজ্ঞাসুর অনুকূল শ্রুতার্থাপত্তির উদাহরণ এই—"তরতি শোকমাত্মবিৎ"। এ স্থলে জ্ঞানদ্বারা শোকের নিবৃত্তি শ্রুত, শোকমিথ্যাত্ব বিনা তাহার অনুপপত্তি হওয়ায় জ্ঞানদ্বারা শোকনিবৃত্তির অনুপপত্তিহেতু বন্ধমিথ্যাত্বের কল্পনা হয়। বন্ধমিথ্যাত্ব উপপাদক, জ্ঞানদ্বারা শোকনিবৃত্তি উপপাদ্য, ইহা দৃষ্ট নহে শ্রুত, অতএব শ্রুতার্থাপত্তি। এইরূপ মহাবাক্যে জীব ব্রহ্মের অভেদ শ্রুত হইলে, ঔপাধিকভেদস্থলেই উহা সম্ভব, স্বরূপে ভেদ হইলে সম্ভব নহে। সুতরাং জীবব্রহ্মের অভেদের অনুপপত্তি হেতু ভেদের ঔপাধিকত্বজ্ঞান অর্থাপত্তিপ্রমাণজন্য। এ স্থানে জীবব্রহ্মের অভেদ উপপাদ্য, ভেদের ঔপাধিকতা উপপাদক, উপপাদ্যজ্ঞানমাত্রই প্রমাণ, আর উপপাদক জ্ঞান প্রমা। জীব ব্রহ্মের অভেদ বিদ্বানের দৃষ্ট, অন্যের শ্রুত, সুতরাং ইহা দৃষ্টার্থাপত্তি ও শ্রুতার্থাপত্তি উভয়েরই উদাহরণ। এইরূপ রজতের অধিকরণ শুক্তিতে রজতের নিষেধ দৃষ্ট-রজতের মিথ্যাত্ব ব্যতীত সম্ভব নহে, সুতরাং নিষেধের অনুপপত্তিত্বনিবন্ধন রজতমিথ্যাত্বের কল্পনা হয় ইহা দৃষ্টার্থাপত্তির

উদাহরণ। রজত নিষেধ উপপাদ্য, মিথ্যাত্ব উপপাদক। মনের বিলয় হইলে নির্ব্বিকল্প সমাধিকালে অদ্বিতীয় ব্রহ্মমাত্র শেষ থাকেন, অন্য সকল অনাত্ম-বস্তুর অভাব হয়। উক্ত সমস্ত অনাত্মবস্তু মানস হইলেই মনের বিলয়ে উহাদের অভাব সম্ভব, মানস না হইলে মনের বিলয়ে অভাব সম্ভব নহে। কারণ, অন্যের বিলয়ে অন্যের অভাব হইতে পারে না, সুতরাং মনের বিলয় হওয়ায় সকল দ্বৈতাভাবের অনুপপত্তি হেতু সকল দ্বৈত মনোমাত্র, ইহা কল্পনা হয়। এ স্থলে মনের বিলয়ে সকল দ্বৈতের বিলয় উপপাদ্য, তাহার জ্ঞান অর্থাপত্তি প্রমাণ। সকল দ্বৈতের মানসতা (মনোরূপতা) উপপাদক, তাহার জ্ঞান অর্থাপত্তি প্রমা। এই স্থানে উপপাদক প্রমার অসাধারণ কারণ অর্থাপত্তি প্রমাণ, ইহা নির্ব্যাপার হইলেও তাহার বিষয়ে উপপাদক প্রমার করণতা সম্ভব হয়, ইহা উপমান নিরূপণে বলা হইয়াছে।

সাংখ্যমতে অর্থাপত্তির অস্বীকার।

ন্যায়বৈশেষিক মতের ন্যায় সাংখ্যকারগণও অর্থাপত্তিকে অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন না, অনুমানের অন্তর্গত বলেন। সাংখ্যমতের যুক্তি কৌমুদী হইতে উদ্ধৃত করিয়া নিম্নে প্রদান করা যাইতেছে। তথাহি—

বঙ্গানুবাদ (ছ)।—এইরূপ উপমানের ন্যায় অর্থাপত্তিও অতিরিক্ত প্রমাণ নহে। অর্থাপত্তি প্রমাণ এইরূপ,—জীবিত চৈত্র (কোন এক ব্যক্তি) গৃহে নাই দেখিয়া বাহিরে আছে (যাহা প্রত্যক্ষ হইতেছে না) কল্পনা হয়, বৃদ্ধগণ উহাকে অর্থাপত্তি (একটী বিষয়ের উপপত্তি না হওয়ায়, অন্য বিষয়ের কল্পনাকে অর্থাপত্তি বলে) বলিয়া থাকেন। এই অর্থাপত্তিও অনুমানের ভিন্ন নহে, অব্যাপক (প্রাদেশিক, বিভু নহে, যে বস্তু একক্ষণে উভয় স্থানে থাকিতে পারে না) অথচ বর্ত্তমান পদার্থ যখন এক স্থানে থাকে না, তখন অন্য স্থানে থাকে, উক্ত অব্যাপক পদার্থ যখন এক স্থানে থাকে, তখন অন্য স্থানে থাকে না, এরূপ ব্যাপ্তির নিশ্চয় আপনার শরীরেই অনায়াসে হইতে পারে। অতএব সৎ জীবিত অর্থাৎ বর্ত্তমান চৈত্রের গৃহাভাবরূপ হেতুদ্বারা বাহিরে অবস্থানের প্রতীতি হয়, উহা অনুমানই।

কোন স্থানে অবস্থানদ্বারা চৈত্রের গৃহে অনবস্থানের অপলাপ হয় না, (অনির্দ্দিষ্টরূপে কোন স্থানে আছে বলিয়া, গৃহেতেই থাকিতে হইবে, এরূপ নহে) সেরূপ হইলে গৃহাভাবটী স্বয়ং অসিদ্ধ হওয়ায় বহিঃঅবস্থানের অনুমাপক হইত না, (হেত্বসিদ্ধি দোষ হইত) চৈত্র গৃহে নাই বলিয়া একেবারে নাই এরূপও বলা

যায় না, তাহা হইলে চৈত্রের সত্তার (বর্ত্তমানতার, অবস্থিতির) উপপত্তি না হওয়ায় অর্থাৎ চৈত্র নাই, এরূপ স্থির হওয়ায়, সত্তা আপনাকে বাহিরে রাখিতে পারিত না, অর্থাৎ চৈত্র বাহিরে আছে, এরূপ জ্ঞান হইতে পারিত না, (সাধ্যশূন্য-পক্ষ-রূপ বাধ দোষ হইত)। বিচার করিয়া দেখা যাউক,—চৈত্রের গৃহে অসত্তার সহিত কি সত্তামাত্রের বিরোধ? না গৃহে সত্তার বিরোধ? অর্থাৎ চৈত্র গৃহে নাই বলিয়া কি একেবারে নাই? অথবা গৃহে নাই? গৃহে অসত্তার সহিত যে কোন স্থানে (অনির্দ্দিষ্টরূপে) সত্তার বিরোধ নাই; কারণ, উভয়ের বিষয় পৃথক্ (গৃহে থাকা না থাকায় বিরোধ আছে, যে কোন স্থানে থাকার সহিত গৃহে না থাকার বিরোধ হইবে কেন?) দেশসামান্যদ্বারা গৃহরূপ দেশ-বিশেষের পাক্ষিকভাবে আক্ষেপ হইতে পারে, অর্থাৎ চৈত্র আছে বলিলে কোন স্থানে (দেশ সামান্যে) আছে বুঝায়; এই দেশ-সামান্যরূপ কোন স্থান, হয় গৃহ না হয় গৃহ ভিন্ন, সুতরাং এক পক্ষে গৃহে আছে, এরূপও বুঝাইতে পারে; অতএব উভয়ের (থাকা না থাকার) গৃহরূপ এক বিষয় হইয়াছে বলিয়া বিরোধ আছে এরূপও বলা যায় না; কারণ, গৃহে অসত্তাটী প্রমাণ-নিশ্চিত (প্রত্যক্ষ সিদ্ধ) গৃহে সত্তাটী পক্ষে প্রাপ্ত (পাক্ষিক) বলিয়া সন্দিগ্ধ, সন্দিগ্ধদ্বারা নিশ্চিতের নিরাস হয় না। প্রত্যক্ষ প্রমাণদ্বারা নিশ্চিতরূপে অবগত গৃহে-অসত্তা চৈত্রের পাক্ষিক গৃহ-সত্তাকে নিরাস করিয়া সামান্যতঃ সত্তাকে কিম্বা (বাহিরে আছে কি না?) সংশয়কে (বহিঃসত্তার সংশয়ের আবশ্যক আছে, সংশয় থাকিলে অনুমান হয়, "সন্দিগ্ধ-সাধ্যবত্ত্বং পক্ষত্বং") নিরাস করিবে ইহা ঠিক নহে, গৃহ অবচ্ছেদে (অংশে বিভাগে) চৈত্রের অভাবদ্বারা বিরোধবশতঃ গৃহে সত্তারই নিরাস হইয়া থাকে, সামান্যতঃ সত্তার নহে; কেন না, সামান্যতঃ সত্তার প্রতি গৃহে অসত্তা উদাসীন অর্থাৎ গৃহে অসত্তা দেখিবে, গৃহে সত্তা থাকিল কি না? যে কোন স্থানে থাকে না থাকে, তাহাতে গৃহে অসত্তার ক্ষতি-বৃদ্ধি নাই, সুতরাং তাহাকে নিরাস করিতে ব্যগ্র হয় না। অতএব প্রমাণদ্বারা অবগত গৃহে অসত্তা-রূপ হেতুদ্বারা জীবিত ব্যক্তির বহিঃসত্তার অনুমান হইয়া থাকে, ইহা উপযুক্ত।

বিরুদ্ধ-প্রমাণদ্বয়ের বিষয় ব্যবস্থা করিয়া বিরোধ পরিহার করা অর্থাপত্তি প্রমাণের প্রয়োজন, এ কথাও পূর্ব্বোক্ত যুক্তিদ্বারা নিরস্ত হইল, অর্থাৎ চৈত্র বাঁচিয়া আছে, এ কথা জ্যোতিষ-শাস্ত্র বা আপ্ত-বাক্যরূপ শব্দ-প্রমাণদ্বারা জানা গিয়াছে, প্রত্যক্ষ প্রমাণদ্বারা জানা যাইতেছে, চৈত্র গৃহে নাই; একই চৈত্রের থাকা ও না থাকা উভয় প্রমাণের বিষয় বলিয়া বিরোধ হইয়াছে, অর্থাপত্তি প্রমাণ

উহাদের বিষয় ব্যবস্থা করিয়াছে, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত শব্দের বিষয় বাহিরে চৈত্রের সত্তা, প্রত্যক্ষের বিষয় গৃহ-অবচ্ছেদে (গৃহে চৈত্র নাই), কিন্তু ওরূপে অবচ্ছিন্ন (সীমাবদ্ধ, গৃহে নাস্তি) ও অনবচ্ছিন্নের (সামান্যতঃ সত্তার) বিরোধ হয় না, (গৃহে আছে গৃহে নাই, ইহাদের বিরোধ হয় এবং সামান্যতঃ আছে বা নাই, ইহাদেরও বিরোধ হইতে পারে)।

এই ভাবেই অর্থাপত্তির অন্য অন্য উদাহরণ অনুমানে অন্তর্ভাব করিতে হইবে ("পীনো দেবদত্তঃ দিবা ন ভুঙ্‌ক্তে, অর্থাৎ রাত্রৌ ভুঙ্‌ক্তে" দেবদত্ত স্থূলকায়, অথচ দিবাতে আহার করে না, সুতরাং রাত্রিতে আহার করে, কেন না, দিবা-রাত্রি কোন সময়ে আহার না করিলে স্থূলকায় হওয়া যায় না, স্থূলকায় ব্যক্তি *অবশ্যই কোন সময় আহার করে, এরূপ ব্যাপ্তিদ্বারা* অনুমান হইবে (ছ চিহ্নিত মন্তব্য দেখ) অতএব অর্থাপত্তি অনুমান হইতে অতিরিক্ত প্রমাণ নহে।

মন্তব্য(ছ)।—অর্থাপত্তিকে অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া ভট্ট, প্রভাকর ও বেদান্তী স্বীকার করেন, ইহারা ব্যতিরেক-ব্যাপ্তিজ্ঞানকে অনুমান বলেন না। অর্থাপত্তি-খণ্ডনবাদী ন্যায়, বৈশেষিক ও সাংখ্যকার বলেন, ব্যতিরেকব্যাপ্তিদ্বারাই চরিতার্থ হয়, অতএব অর্থাপত্তি মানিবার আবশ্যক নাই, কেবল নামমাত্রে বিবাদ, একপক্ষে ব্যতিরেকব্যাপ্তি স্বীকার করিয়া অর্থাপত্তি খণ্ডন, অপর পক্ষে অর্থাপত্তি স্বীকার করিয়া ব্যতিরেকব্যাপ্তি খণ্ডন।

উপপাদ্য-জ্ঞানদ্বারা উপপাদকের কল্পনাকে অর্থাপত্তি বলে, যেটী ব্যতিরেকে যেটী উপপন্ন হয় না, সেটী তাহার উপপাদ্য, যাহার অভাবে অনুপপন্ন হয়, সেইটী উপপাদক, রাত্রিভোজন ব্যতিরেকে দিবা অভুক্ত ব্যক্তির স্থূলতা সম্ভব হয় না, অতএব স্থূলতাটী উপপাদ্য, রাত্রি ভোজনটী উপপাদক, জীবিত ব্যক্তির বাহিরে অবস্থান ব্যতিরেকে গৃহে অনবস্থান সম্ভব হয় না, অতএব বাহিরে অবস্থানটী উপপাদক, গৃহে অনবস্থানটী উপপাদ্য, উপপাদ্য স্থূলত্বদ্বারা উপপাদক রাত্রি ভোজনের, এবং উপপাদ্য গৃহে অনবস্থানদ্বারা উপপাদক বাহিরে অবস্থানের কল্পনাকে অর্থাপত্তি বলে। "অর্থের আপত্তি" অর্থাৎ কল্পনা এইরূপ ষষ্ঠীতৎপুরুষ সমাস করিয়া অর্থাপত্তি শব্দদ্বারা রাত্রি ভোজনাদি উপপাদক জ্ঞান বুঝায়, *"অর্থের আপত্তি হয় যাহাদ্বারা" এইরূপ বহুব্রীহি সমাস করিয়া অর্থাপত্তি শব্দে* উপপাদ্য স্থূলত্বাদি জ্ঞানকে বুঝায়, এইরূপে করণ ও ফল অর্থাৎ প্রমাণ ও প্রমা উভয়েই অর্থাপত্তি শব্দের প্রয়োগ হয়। দৃষ্টার্থাপত্তি, শ্রুতার্থাপত্তি প্রভৃতি অর্থাপত্তির অনেক ভেদ আছে, বেদান্ত পরিভাষায় দ্রষ্টব্য।

মতান্তরীয় ভেদ প্রদর্শন পূর্ব্বক অনুপলব্ধি-প্রমাণ নিরূপণ

অভাবের সামান্য ও বিশেষ লক্ষণ।

অনুপলব্ধি-প্রমাণদ্বারা অভাবপ্রমা হয়, সুতরাং অভাবপ্রমার অসাধারণ-কারণকে অনুপলব্ধি-প্রমাণ বলে। অভাবের সামান্য লক্ষণ এই—"নিষেধমুখ প্রতীতিবিষয় অভাবঃ" অর্থাৎ যে পদর্থ নিষেধমুখপ্রতীতির বিষয় তাহার নাম "অভাব"। অথবা, "সম্বন্ধসাদৃশ্যাদিভিন্নত্বে সতি প্রতিযোগিজ্ঞানাধীনজ্ঞান-বিষয়ঃ অভাবঃ" অর্থাৎ সম্বন্ধসাদৃশ্যহইতে ভিন্ন তথা প্রতিযোগিবিষয়ক জ্ঞানের অধীনে যে জ্ঞান সেই জ্ঞানের যে বিষয় তাহাকে "অভাব" বলে। এই প্রকারে কথিত লক্ষণে লক্ষিত যে অভাব তাহা দ্বিবিধ, যথা—সংসর্গাভাব ও অন্যোন্যাভাব। প্রাচীন ন্যায়মতে প্রথম সংসর্গাভাব ১ প্রাগভাব, ২—প্রধ্বংসাভাব, ৩-অত্যন্তাভাব, ও ৪-সাময়িকাভাব, ভেদে চতুর্ব্বিধ, এই প্রকারে সমস্ত অভাব প্রাচীন মতে পঞ্চবিধ। নবীন মতে সাময়িকাভাবের অঙ্গীকার নাই সুতরাং এই মতে সমস্ত অভাবপদার্থ প্রাগভাব, প্রধ্বংসাভাব, অত্যন্তাভাব, ও অন্যোন্যাভাব ভেদে কেবল চারি প্রকার হয়। "বিনাশ্যভাবঃ প্রাগভাবঃ" অর্থাৎ যে "অভাবের বিনাশ হয় তাহার নাম "প্রাগভাব"। অথবা, অনাদিসান্তঃ প্রাগভাবঃ" অর্থাৎ যে অভাব অনাদি অর্থাৎ উৎপত্তি রহিত তথা সান্ত অর্থাৎ যাহার নাশরূপ অন্ত হয় তাহাকে "প্রাগভাব" বলে। অথবা "প্রতিযোগিজনকাভাবঃ প্রাগভাবঃ" অর্থাৎ আপনার প্রতিযোগীর জনক যে অভাব তাহার নাম "প্রাগভাব"। "উৎপত্তিমান্ অভাবঃ প্রধ্বংসাভাবঃ" অর্থাৎ যে অভাবের উৎপত্তি হয় তাহার নাম "প্রধ্বংসাভাব"। অথবা উৎপত্তিমান্ অনন্তঃ প্রধ্বংসাভাবঃ" অর্থাৎ যে অভাব উৎপত্তিবিশিষ্ট তথা নাশরূপ অন্তহইতে রহিত তাহাকে "প্রধ্বংসাভাব" বলে। অথবা "অবিনাশিত্বে সতি প্রতিযোগিসমবায়িমাত্রবৃত্ত্যভাবঃ প্রধ্বংসাভাবঃ" অর্থাৎ যে অভাব অবিনাশী অর্থাৎ বিনাশ রহিত তথা আপনার প্রতিযোগীর সমবায়ী কারণমাত্রে থাকে তাহাকে "প্রধ্বংসাভাব" বলে। "নিত্যঃ সংসর্গাভাবঃ অত্যন্তাভাবঃ" অর্থাৎ যে অভাব নিত্য অর্থাৎ উৎপত্তি নাশ-রহিত তথা সংসর্গাভাবরূপ অর্থাৎ অনোন্যাভাবহইতে ভিন্ন অভাবরূপ তাহাকে "অত্যন্তাভাব" বলে। উৎপত্তিবিনাশবান্ অভাবঃ সাময়িকাভাবঃ"

অর্থাৎ যে অভাব উৎপত্তিবিশিষ্ট তথা বিনাশবিশিষ্ট তাহার নাম "সাময়িকাভাব"। "তাদাত্ম্যসম্বন্ধাবচ্ছিন্নপ্রতিযোগিতাকোঽভাবঃ অন্যোন্যাভাবঃ" অর্থাৎ যে অভাবের প্রতিযোগিতা তাদাত্ম্যসম্বন্ধদ্বারা অবচ্ছিন্ন হয় তাহার নাম "অন্যোন্যাভাব"। ভাব এই—অভেদরূপ যে স্বরূপসম্বন্ধবিশেষ তাহার নাম তাদাত্ম্যসম্বন্ধ, এই তাদাত্ম্যসম্বন্ধ সর্ব্ব বস্তুর স্বরূপেই থাকে, স্ব-স্বরূপহইতে ভিন্ন অন্য কোন পদার্থ থাকে না। যেমন ঘটের অভেদরূপতাদাত্ম্য সম্বন্ধ ঘটস্বরূপেই থাকে, ঘটহইতে ভিন্ন পটাদিতে থাকে না। এইরূপ আপন আপন স্বরূপেই সকল বস্তুর তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়, অন্যত্র হয় না। ভেদকে অন্যোন্যাভাব বলে, আপনার ভেদ আপন স্বরূপহইতে অন্যত্র থাকে, আপনার স্বরূপে থাকে না। অতএব এই অর্থ সিদ্ধ হইল—"ঘটঃ পটো ন" অর্থাৎ ঘট, পট নহে, লোকের এই প্রকার প্রতীতি হইয়া থাকে। এই প্রতীতিতে ঘটে পটের ভেদরূপ অন্যোন্যভাব প্রতীত হয়। ঘটনিষ্ঠঅন্যোন্যাভাবের প্রতিযোগী পট, এই পটস্থিতঅন্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতা তদাত্ম্যসম্বন্ধে অবচ্ছিন্ন হয় তথা পটত্বধর্ম্মেও অবচ্ছিন্ন হয়। আর যে পদার্থ যে সম্বন্ধে যে অধিকরণে থাকে না, সেই পদার্থের সেই অধিকরণে তৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্নপ্রতিযোগিতাক অভাব থাকে। যেমন বায়ুতে রূপ সমবায়সম্বন্ধে থাকে না, সুতরাং বায়ুতে উক্ত রূপের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নপ্রতিযোগিতাক অত্যন্তাভাবই থাকে। অতএব "ঘটঃপটোন" এই প্রতীতিতে ঘটে যে পটের তাদাত্ম্য সম্বন্ধাবচ্ছিন্নপ্রতিযোগিতাক অভাব প্রতীত হয় সেই অভাবকে "অন্যোন্যাভাব" বলে।

উপরে অভাবের সামান্য ও বিশেষ লক্ষণ বলা হইল, এ ক্ষণে ইহার বিস্তার, তথা পাক্ষিক ভেদ, তথা প্রাচীন ও নবীন ন্যায়মতের পরস্পরের বিলক্ষণতা, তথা বেদান্ত সহিত ন্যায়মতের ভেদ, ইহা সকল বর্ণিত হইতেছে। তথাহি :—

উপরিউক্ত অর্থের বিস্তার—

(১) নিষেধমুখ প্রতীতির যে বিষয়, অথবা (২) প্রতিযোগিসাপেক্ষ প্রতীতির যে বিষয়, তাহাকে "অভাব" বলে। প্রথম লক্ষণটী প্রাচীন নৈয়ায়িকগণের আর দ্বিতীয়টী নবীন মতের। নবীন মতে ধ্বংস ও প্রাগভাব"ন" শব্দজন্য (নিষেধমুখ) প্রতীতির বিষয় নহে, এই অর্থ অনতিবিলম্বে স্পষ্ট হইবেক, নবীনমতানুমোদিতদ্বিতীয় লক্ষণ—প্রতিযোগী ত্যাগ করিয়া অভাবের প্রতীতি হয় না, সুতরাং প্রতিযোগিসাপেক্ষ প্রতীতির বিষয় সকল অভাব হয়। যদ্যপি অভাবের

ন্যায় "সম্বন্ধ সাদৃশ্যও" প্রতিযোগিনিরপেক্ষ প্রতীতির বিষয় নহে, প্রতিযোগিসাপেক্ষ প্রতীতিরই বিষয় হইয়া থাকে, সুতরাং এতদুভয়েতে অভাব লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হয়, তথাপি অভাবের প্রতিযোগিতাহইতে সম্বন্ধ ও সাদৃশ্যের প্রতিযোগিতা বিলক্ষণ। অভাবপ্রতিযোগিতাস্বরূপ ন্যায়গ্রন্থে "অভাবাভাবরূপ" বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে, সম্বন্ধ ও সাদৃশ্যের তদ্রূপ প্রতিযোগিতা হয় না। অতএব অভাবের সিদ্ধ-লক্ষণ এই—যাহার প্রতিযোগী সম্বন্ধ ও সাদৃশ্যের প্রতিযোগিতাহইতে বিলক্ষণপ্রতিযোগিতাবিশিষ্ট, তাহার নাম "অভাব"। স্থূলরীতি এই—সম্বন্ধ ও সাদৃশ্যহইতে ভিন্ন তথা প্রতিযোগিসাপেক্ষ প্রতীতির যে বিষয় তাহার নাম অভাব। সংসর্গাভাব ও অন্যোন্যাভাব ভেদে অভাব দুই প্রকার। অনোন্যাভাব একই বিধ হয়, কিন্তু সংসর্গাভাব চারি ভাগে বিভক্ত, যথা—১-প্রাগভাব, ২-প্রধ্বংসাভাব, ৩-সাময়িকাভাব, ও ৪-অত্যন্তাভাব। এই চারিপ্রকার সংসর্গাভাব তথা অন্যোন্যাভাব মিলিয়া অভাব পাঁচপ্রকার হয়। ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বে কপালে যে ঘটের অভাব থাকে, বা রক্ত-রূপের উৎপত্তির পূর্ব্বে অপক্ককপালে যে রক্তের অভাব থাকে, তাহার নাম "প্রাগভাব"। ঘটের উৎপত্তির অনন্তর মুদ্গরাদিদ্বারা কপালে ঘটের অভাবকে "প্রধ্বংসাভাব" বলে। পক্ককপালে শ্যামরূপের যে অভাব তাহাও প্রধ্বংসাভাব। ন্যায়মতে প্রধ্বংসাভাব সাদি (আদিবিশিষ্ট,—উৎপত্তিবিশিষ্ট) ও অনন্ত (নাশ রহিত)। কারণ মুদ্গরাদিদ্বারা ঘটধ্বংসের উৎপত্তি অনুভবসিদ্ধ কিন্তু ধ্বংসের ধ্বংস সম্ভব নহে, কেন না প্রাগভাব, প্রতিযোগী, ও ধ্বংস, এই তিনের মধ্যে একটীর অধিকরণকাল অবশ্যই হয়। প্রাগভাব ধ্বংসের অনাধারকাল প্রতিযোগীর আধার হইয়া থাকে, ইহা নিয়ম। যেমন ঘটের উৎপত্তিকালে এবং নাশেরপূর্ব্বে ঘটপ্রাগভাবের অনাধারকাল হয়, কারণ প্রাগভাবের নাশ হওয়ায় ও ঘটের ধ্বংস না হওয়ায় ঘটধ্বংসের যে অনাধারকাল তাহা ঘটের আধার কাল হয়। যদি ঘটধ্বংসের ধ্বংস মানা যায়, তবে ঘটধ্বংসের যে ধ্বংস তাহার অধিকরণকাল ঘটপ্রাগভাবের ও ঘটধ্বংসের অনাধার হওয়ায় ঘটের আধার হওয়া উচিত। এইরূপে ধ্বংসের ধ্বংস মানিলে প্রতিযোগীর উন্মজ্জন (পুনর্জন্ম) হইবেক। এই কারণে ন্যায়মতে প্রাগভাবকে অনাদি বলা যায়। এদিকে উহা সাদি অঙ্গীকার করিলে প্রাগভাবের উৎপত্তির পূর্ব্বকাল প্রাগভাবের তথা ধ্বংসের অনাধার হওয়ায় প্রতিযোগীর আধার হওয়া উচিত, সুতরাং প্রাগভাব অনাদি ও

সান্ত আর ধ্বংস সাদি ও অনন্ত। ভূতলে যে স্থলে ঘট আছে সে স্থলে না থাকিলে ঘটশূন্যকালে ঘটের সাময়িকাভাব হয়। যে বস্তু কোন সময় হয় তাহার নাম "সাময়িকাভাব"। বায়ুতে রূপ কথনই থাকে না, সুতরাং বায়ুতে রূপের "অত্যন্তাভাব" হয়। ঘটের ইতর পদার্থ সহিত ঘটের ভেদকে ঘটের "অন্যোন্যাভাব" বলে। সার্ময়িকাভাব সাদি ও সান্ত, অত্যন্তাভাব ও অন্যোন্যাভাব উভয়ই অনাদি ও অনন্ত। এইরূপে স্তায় মতে পাঁচ প্রকার অভাব স্বীকৃত হয়।

প্রাচীন ন্যায়মতে অভাবের পরস্পরের বিলক্ষণতার সাধক প্রতীতি।

ইতঃপূর্ব্বে বলা হইয়াছে প্রাচীন ন্যায়মতে প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাব এই দুই অভাবও অন্যোন্যাভাবের ন্যায় ন শব্দজন্য প্রতীতির বিষয়, কিন্তু নবীন মতে উক্ত উভয় অভাব ন শব্দজন্য প্রতীতির বিষয় নহে। প্রাচীন মতের সাধক যুক্তি এই—"কপালে ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় ঘটের প্রাগভাব, কারণ প্রতিযোগীর উপাদানকারণে সাময়িকাভাব ও অত্যন্তাভাব থাকে না (ইহার কারণ পরে বলা যাইবেক) কিন্তু আপনার প্রতিযোগীর উপাদান ত্যাগ করিয়া অন্য স্থানে উক্ত উভয় অভাব থাকে। সুতরাং "কপালে ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় সাময়িকাভাব ও অত্যন্তাভাব নহে। ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বে ধ্বংস সম্ভব নহে, কাবণ নিমিত্ত কারণ ধ্বংসের প্রতিযোগী হয়, কারণের পূর্ব্বে কার্য্য থাকে না, সুতরাং ঘটেব উৎপত্তির পূর্ব্বে "কপালে ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় ঘটধ্বংসও নহে। ঘটের অন্যোন্যাভাব যদ্যপি কপালে সর্ব্বদা থাকে, তথাপি "কপালো ন ঘটঃ" এইরূপ অন্যোন্যাভাবের প্রতীতি হয়, "কপালে ন ঘটঃ" এই প্রকার প্রতীতি অন্যোন্যাভাবের হয় না, এই প্রতীতির বিষয় প্রাগভাব। মুদ্গরাদিহইতে ঘটের অদর্শন হইলে "কপালে ঘটো নাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় প্রাগভাব নহে, কারণ, প্রাগভাবের নাশ প্রতিযোগিরূপ হয়। ঘটের উৎপত্তির উত্তরে প্রাগভাব সম্ভব নহে আর সাময়িকাভাব, অত্যন্তাভাব, অন্যোন্যাভাব, এই তিন অভাবও পূর্ব্বোক্ত রীতিতে সম্ভব নহে। সুতরাং মুদ্গরাদি জন্য ঘটের অদর্শন কালে "কপালে ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় প্রধ্বংসাভাব। এরূপে প্রাগভাব ও

প্রধ্বংসাভাব এই দুই অভাবও ন শব্দ জন্য প্রতীতির বিষয় হইয়া থাকে, ইহা প্রাচীন মত।

নবীন ন্যায়মতে অভাবের পরস্পরের বিলক্ষণতার সাধক প্রতীতি।

নবীন মতে প্রতিযোগীর উপাদান কারণেও অত্যন্তাভাব থাকে, হেতু এই যে, অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগীরই সহিত বিরোধ হয়, অন্যের সহিত নহে। যে সকল স্থলে প্রতিযোগী থাকে না সে সমস্ত স্থলে অত্যন্তাভাব থাকে। সুতরাং ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বে এবং প্রতিযোগীর নাশ কালে প্রতিযোগীর অত্যন্তাভাব থাকায় "কপালে ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় অত্যন্তাভাব হয়। উক্ত প্রতীতিদ্বারা প্রাগভাব প্রধ্বংসাভাবের সিদ্ধি হয় না, কিন্তু "কপালে ঘটো ভবিষ্যতি" এরূপ প্রতীতি ঘটোৎপত্তির পূর্ব্বে হওয়ায় উহার বিষয় প্রাগভাব। আর "ঘটোধ্বস্তঃ" এইরূপ প্রতীতির বিষয় ধ্বংস। এইরূপে ঘটোৎপত্তির প্রথমে কপালে ঘটের অত্যন্তাভাব ও প্রাগভাব উভয়ই থাকে। ইহার মধ্যে "কপালে ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় কপালে ঘটের অত্যন্তাভাব আর "কপালে ঘটোভবিষ্যতি" এই প্রতীতির বিষয় কপালে ঘটের প্রাগভাব। এইরূপে মুদ্গরাদিদ্বারা কপালে ঘটের অদর্শন হইলে "কপালে ঘটো নাস্তি" ও "কপালে ঘটোধ্বস্তঃ" এইরূপ দ্বিবিধ প্রতীতি হয়, তন্মধ্যে আদ্য প্রতীতির বিষয় ঘটের অত্যন্তাভাব আর দ্বিতীয় প্রতীতির বিষয় কপালে ঘটের প্রধ্বংসাভাব। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে নবীনমতে প্রাগভাব প্রধ্বংসাভাব ন শব্দজন্যপ্রতীতির বিষয় নহে। প্রাচীন মতানুযায়ী প্রথম লক্ষণ, উভয় মতানুযায়ী দ্বিতীয় লক্ষণ, সুতরাং দ্বিতীয় লক্ষণই সমীচীন।

অভাবের দ্বিতীয় লক্ষণ ও বিলক্ষণ প্রতীতি।

সম্বন্ধ ও সাদৃশ্যহইতে ভিন্ন অন্যসাপেক্ষ প্রতীতির বিষয়কে অভাব বলে, এইরূপ অভাবের দ্বিতীয় লক্ষণ পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। এই দ্বিতীয় লক্ষণে "ভূতলে ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় প্রাগভাব ও ধ্বংস নহে, কারণ এই দুই অভাব প্রতিযোগীর উপাদানে থাকে। ঘটাভাবের প্রতিযোগী ঘটের উপাদান ভূতল নহে, সুতরাং উক্ত প্রতীতির বিষয় উল্লিখিত দুই অভাব নহে। অত্যন্তাভাব ও অন্যোন্যাভাব নিত্য, ভূতলে ঘটাভাব অনিত্য, সুতরাং

ঘটের সাময়িকাভাবই উক্ত প্রতীতির বিষয়। "বায়ৌ রূপং নাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় কেবল অত্যন্তাভাব, অনন্ত হওয়ায় প্রাগভাব নহে, অনাদি হওয়ায় ধ্বংস নহে, সর্ব্বদা হওয়ায় সাময়িকাভাব নহে, অতএব উক্ত প্রতীতির বিষয় অত্যন্তাভাব। "বায়ু র্ন রূপবান্" এই প্রতীতির বিষয় অন্যোন্যাভাব, কারণ উক্ত প্রতীতিদ্বারা বায়ুতে রূপবত্বের ভেদ হয়। এইরূপে "ঘটঃ পটো ন" এই প্রতীতির বিষয়ও অন্যোন্যাভাব, অন্যোন্যাভাবকেই ভেদ বলে।

অন্যোন্যাভাবের লক্ষণ ও তদ্বিষয়ে শঙ্কা ও সমাধান।

অভেদের নিষেধক যে অভাব তাহার নাম "অন্যোন্যাভাব"। "ঘটঃ পটো ন" এই বাক্যে ঘটে পটের অভেদের নিষেধ হয়। সুতরাং ঘটে পটের অভেদের নিষেধ ঘটে পটের অন্যোন্যাভাব হয়। কারণ ন শব্দ ব্যতীত যাহাতে যাহার প্রতীতি হয়, ন শব্দদ্বারা তাহাতে তাহার নিষেধ হয়। যেমন ন শব্দ বিনা "ঘটঃ পটঃ এই বাক্যদ্বারা "নীলোঘটঃ" ইত্যাদি বাক্যের ন্যায় পটে ঘটের অভেদ বা ঘটপটের অভেদ প্রতীত হয়, এই অভেদের নিষেধ ন শব্দদ্বারা হয়। পরন্তু এস্থলে কিঞ্চিৎ ভেদ এই—যে পদসহিত ন শব্দের সম্বন্ধ হয় সেই পদদ্বারা অর্থেরই নিষেধ হয়। যেমন "ঘটঃ পটো ন" এই বাক্যে পট-পদ সহিত ন শব্দের সম্বন্ধ হয়, এস্থলে ঘটে পটপদের অর্থের অভেদের নিষেধ হয়। "পটঃ ঘটো ন" এই বাক্যে ন শব্দের সম্বন্ধ ঘটপদ সহিত হয়, এ স্থলে ঘট পদের অর্থের অভেদের নিষেধ পটে হয়। এই কারণে "ঘটঃ পটো ন" এই বাক্যদ্বারা যে অন্যোন্যাভাব প্রতীত হয় তাহার ঘট অনুযোগী ও পট প্রতিযোগী। এইরূপ "পটো ঘটোন" এই বাক্যে প্রতীত অন্যোন্যাভাবের পট অনুযোগী ও ঘট প্রতিযোগী। যাহাতে অভাব থাকে, তাহা অভাবের অনুযোগী এবং যাহার অভাব হয় তাহা প্রতিযোগী। শঙ্কা—যাহার নিষেধ হয় তাহারই অভাব বলা যায় এবং তাহাই অভাবের প্রতিযোগী বলিয়া উক্ত। পূর্ব্বে বলিয়াছ "ঘটঃ পটো ন" এই বাক্যে ঘটে পটের অভেদের নিষেধ হয়। সুতরাং "ঘটঃ পটো ন" এই বাক্যে প্রতীত অভাবের প্রতিযোগী পটের "অভেদ", পট নহে। এইরূপ "পটো ঘটো ন" এই বাক্যজন্য প্রতীত অভাবের প্রতিযোগী ঘটের "অভেদ", ঘট নহে। সুতরাং উভয় বাক্যে অভেদের নিষেধ বলিলে পটে ও ঘটে ক্রমে প্রতি-

যোগিতা কথনে বিরোধ হয়। সমাধান—অসাধারণধর্ম্মের নাম অভেদ। যে আপনার আত্মা ব্যতিরেকে অন্য পদার্থে থাকে না, কেবল আপনাতেই থাকে, তাহাকে আপনার অসাধারণধর্ম্ম বলে। ঘটের অভেদ ঘটেই থাকে অন্যত্র নহে, সুতরাং ঘটের অভেদ ঘটের অসাধারণধর্ম্ম। উক্ত অসাধারণ-ধর্ম্মরূপঅভেদ সকল পদার্থের স্বরূপসন্নিবিষ্ট, অর্থাৎ অভেদের আপনাতেই সম্বন্ধ হয়। এইরূপ সকল পদার্থের অসাধারণধর্ম্মরূপঅভেদসম্বন্ধ আপনার স্বরূপে হয়। যে পদার্থ যে সম্বন্ধে যাহাতে থাকে, সেই পদার্থ সেই সম্বন্ধে তাহাতে থাকে। যেমন ঘটের সংযোগসম্বন্ধ ভূতলে হইলে সংযোগসম্বন্ধে ভূতলে ঘট থাকে এইরূপ ব্যবহার হয়। সুতরাং "ঘটের সংযোগসম্বন্ধ ভূতলে হয়" অথবা "সংযোগসম্বন্ধে ভূতলে ঘট থাকে" এ উভয়েরই একই অর্থ। এইরূপে "সংযোগসম্বন্ধে ভূতলে ঘটাভাব থাকে" অথবা "ভূতলে ঘটসংযোগের অভাব হয়" এই দুই বাক্যেও অর্থের ভেদ নাই। এই প্রকারে "পটে অভেদসম্বন্ধে ঘটাভাব" অথবা "পটে ঘটের অভেদসম্বন্ধের অভাব" উভয়ই সমনিয়ত হওয়ায় একই পদার্থ। সমনিয়ত যে সকল অভাব তাহাদের ভেদ হয় না। যেমন ঘটত্বাত্যন্তাভাব ও ঘটান্যোন্যভাব উভয়ই ঘট হইতে ভিন্ন সকল পদার্থে থাকে এবং উভয় সমনিয়ত হওয়ায় পরস্পর ভিন্ন নহে, কিন্তু একই অভাবে ঘটত্বাত্যন্তাভাবত্ব ও ঘটান্যোন্যাভাবত্ব দুই ধর্ম্ম হয় এবং একই অভাবের ঘটত্ব ও ঘট দুই প্রতিযোগী হয়। ঘটত্বাত্যন্তাভাবত্বরূপে যে অভাবের ঘটত্ব প্রতিযোগী সেই অভাবের ঘটান্যোন্যাভাবত্বরূপে ঘটও প্রতিযোগী। যে প্রকারে একই অভাবের রূপভেদে দুই প্রতিযোগী হয়, সেই প্রকারে রূপভেদে একই অভাবে প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক দুই সম্বন্ধ হয়। ঘটত্বাত্যন্তাভাবত্বরূপে প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক সমবায়সম্বন্ধ হয় আর ঘটান্যোন্যাভাবত্বরূপে সেই অভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক সমবায়সম্বন্ধ হয়। এই প্রকারে পটাদি সকল পদার্থে ঘটাভেদের অত্যন্তাভাব ও অন্যোন্যাভাব এক এবং এই এক অভাবের ঘটাভেদাত্যন্তাভাবত্ব ও ঘটান্যোন্যাভাবত্ব দুই ধর্ম্ম হয়। ঘটাভেদাত্যন্তা-ভাবত্বরূপে সেই অভাবের ঘটাভেদ প্রতিযোগী হয় ও প্রতিযোগিতা-বচ্ছেদক স্বরূপসম্বন্ধ হয় এবং ঘটান্যোন্যাভাবত্বরূপে সেই অভাবের ঘট প্রতি-যোগী হয় ও প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক অভেদসম্বন্ধ হয়। উক্ত অভেদসম্বন্ধ-কেই "তাদাত্ম্য" ও "তদ্‌ব্যক্তিত্ব" বলে। এই রীতিতে ঘটাভেদের নিষেধের ঘট প্রতিযোগী, অতএব বিরোধ নাই। এস্থলে নিষ্কর্ষ এই—যে বাক্যদ্বারা

ন শব্দ রহিত যে পদার্থে যে সম্বন্ধে যেটী প্রতীত হয়, ন শব্দ সহিত সেই বাক্যদ্বারা সেই পদার্থে সেই সম্বন্ধে সেইটীর নিষেধ প্রতীত হয়। যেমন "নীলোঘটঃ" এই বাক্যে ঘটপদার্থে অভেদসম্বন্ধে নীলপদার্থ প্রতীত হয়, কেননা অভেদ সম্বন্ধে "নীলবিশিষ্টঘট" ইহা উক্ত বাক্যের অর্থ। ন শব্দ সহিত "ঘটো ন নীলঃ" এই বাক্যে অভেদসম্বন্ধে নীলের নিষেধ ঘটে প্রতীত হয়। এইরূপ "ঘটঃ পটঃ" বাক্যদ্বারাও ন শব্দ বিনা পটপদার্থে অভেদ সম্বন্ধে ঘট পদার্থ প্রতীত হয়। কেননা যে স্থলে উভয় পদের সমান বিভক্তি হয় সে স্থলে এক পদার্থে অভেদসম্বন্ধে অপর পদার্থ প্রতীত হয় ইহা নিয়ম। "নীলোঘটঃ" এই বাক্যের ন্যায় "ঘটঃ পটঃ" বাক্যে উভয় পদ সমান বিভক্তিবিশিষ্ট। সুতরাং ন শব্দ রহিত "ঘটঃ পটঃ" বাক্যেও পটপদার্থে অভেদ-সম্বন্ধে ঘট পদার্থ প্রতীত হয়। যদ্যপি অভেদসম্বন্ধে পটপদার্থে ঘটপদার্থের প্রতীতি সম্ভব নহে, তথাপি এক পদার্থে অভেদসম্বন্ধে অপর পদার্থের প্রতীতির সামগ্রী সমান বিভক্তি। উক্ত সমানবিভক্তি "ঘটঃ পটঃ" এই বাক্যেও আছে, সুতরাং ন শব্দ রহিত "ঘটঃ পটঃ" এই বাক্যদ্বারা পটপদার্থে অভেদ-সম্বন্ধে ঘট প্রতীত হয়। পরন্তু পটপদার্থে অভেদসম্বন্ধে ঘটপদার্থের যে প্রতীতি তাহা ভ্রমরূপ, প্রমা নহে। অতএব যে স্থলে ন শব্দ রহিত এক পদার্থে যে শব্দদ্বারা অপর পদার্থের ভ্রমরূপ বা প্রমারূপ প্রতীতি হয়, সে স্থলে ন শব্দ সহিত সেই পদার্থে সেই সম্বন্ধদ্বারা অপর পদার্থের নিষেধ হয়। এই প্রকারে এক পদার্থে অভেদসম্বন্ধে অপর পদার্থের নিষেধক অভাবকে অন্যোন্যাভাব বলে।

প্রাচীন রীতিতে সংসর্গাভাবের চারি ভেদ, তাহাদের লক্ষণ ও পরীক্ষা।

অন্যোন্যাভাবহইতে ভিন্ন যে অভাব তাহার নাম সংসর্গাভাব। সংসর্গাভাব প্রাচীন মতে চতুর্ব্বিধ, ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। অনাদি সান্ত যে অভাব তাহার নাম প্রাগভাব, এই প্রাগভাব আপন প্রতিযোগীর উপাদানকারণে থাকে। যেমন ঘটের প্রাগভাবের প্রতিযোগী ঘট, তাহার উপাদানকারণ কপালে ঘটের প্রাগভাব থাকে। কপালের উৎপত্তির পূর্ব্বেও কপালের উপাদান কারণে ঘটের প্রাগভাব থাকে। এই রীতিতে সৃষ্টির পূর্ব্বে ঘটারম্ভকপরমাণু সমূহে ঘটের প্রাগভাব থাকে। পরমাণু ও ঘটের মধ্যে যে দ্ব্যণুকাদি কপালান্ত-অবয়বী, সে সকলের প্রাগভাব সৃষ্টির প্রথমে পরমাণুতে থাকে। এই কারণে

প্রাগভাব অনাদি অর্থাৎ উৎপত্তি রহিত ও সান্ত অর্থাৎ অন্ত বিশিষ্ট, অন্ত শব্দে ধ্বংস বা নাশ বুঝায়। ঘটের উৎপত্তির যে সামগ্রী তাহাহইতে প্রাগভাবের অন্ত হয়। সুতরাং ঘটের প্রাগভাবের অন্ত ঘটরূপ, ঘটের প্রাগভাবের ধ্বংস ঘটহইতে পৃথক্ নহে। যদ্যপি প্রধ্বংসাভাব অনন্ত আর ঘট সান্ত, ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংস ঘটরূপ হইলে প্রধ্বংসাভাবকেও সান্ত বলা উচিত, আর সান্ত বলিলে "প্রধ্বংসাভাব অনন্ত" এ সিদ্ধান্ত ভঙ্গ হয়, তথাপি ধ্বংস দুই প্রকার, একটী ভাবপদার্থের নাশরূপ ধ্বংস, ও দ্বিতীয়টী অভাবের নাশরূপ ধ্বংস। ভাবপদার্থের নাশরূপধ্বংস অভাবরূপ হয় এবং ইহাই প্রধ্বংসাভাব। যেমন ঘটাদিভাব-পদার্থের নাশ অভাবরূপ হয়, অতএব প্রধ্বংসাভাব। অভাবপদার্থের নাশরূপ ধ্বংস ভাবরূপ হয়, ইহাকে ধ্বংস-প্রধ্বংস বলে, ধ্বংসাভাব প্রধ্বংসাভাব বলে না। যেমন ঘটের প্রাগভাব অভাবপদার্থ, উহার নাশরূপ ধ্বংশ ঘট ভাব-পদার্থ, ইহা প্রধ্বংসাভাব নহে, কিন্তু ঘটের প্রাগভাবের নাশরূপঘট আপন প্রাগভাবের ধ্বংস বা প্রধ্বংস বলিয়া উক্ত। এই রীতিতে ধ্বংস দ্বিবিধ, তন্মধ্যে ভাবরূপধ্বংস সান্ত এবং অভাবরূপধ্বংস অনন্ত। এই কারণে যদ্যপি ঘটের প্রাগভাবের ধ্বংস ঘটরূপ সান্ত তথাপি প্রধ্বংসাভাব অনন্ত, সুতরাং সিদ্ধান্তভঙ্গ দোষ নাই। কথিতরূপে অনাদি সান্ত যে অভাব তাহা প্রাগভাব, অনাদি অভাব অত্যন্তাভাবও হয় কিন্তু উহা অনন্ত, সান্ত নহে। সান্ত অভাব সাময়িকাভাব বটে, কিন্তু উহা অনাদি নহে।

বেদান্ত সিদ্ধান্তে মায়া অনাদি ও সান্ত, কিন্তু মায়া অভাবরূপ নহে। কারণ জগতের উপাদানকারণ মায়া, মায়া অভাবরূপ হইলে উহার বিষয়ে উপাদান-কারণতা সম্ভব হইত না। ঘটাদি পদার্থের উপাদানকারণ (উপাদান নিমিত্ত কারণাদির স্বরূপ কারণ নিরূপণে বর্ণিত হইবে) কপালাদি ভাবরূপই প্রসিদ্ধ। অভাব কোন বস্তুর উপাদানকারণ হইতে পারে না। সুতরাং মায়া অভাবরূপ নহে, ভাবরূপ। যদ্যপি মায়া ভাবাভাবহইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয়, সুতরাং উহার ভাবরূপতাও সম্ভব নহে তথাপি মায়া অভাবরূপ নহে। অতএব প্রাগভাবের লক্ষণে অভাবপদের প্রবেশ থাকায়, মায়াতে প্রাগভাবের লক্ষণের অতিব্যাপ্তি নাই। "মায়া ভাবরূপ নহে" ইহার অভিপ্রায় এই—কালত্রয়ে যাহার বাধ হয় না তাহা "পরমার্থ সৎ" ও ভাব বলিয়া প্রসিদ্ধ, এরূপ বস্তু ব্রহ্ম, মায়া নহে, কারণ জ্ঞানের উত্তর কালে মায়ার বাধ হয়। সুতরাং মায়া পরমার্থ সৎরূপ নহে, তথাপি বিধিমুখ প্রতীতির যে বিষয় তাহাকেও

সৎ বা ভাব বলা যায়। নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয়কে অভাব বলে। নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয়তা মায়াতে না থাকায় মায়া ভাবরূপ। যদ্যপি মায়া, প্রকৃতি, অবিদ্যা, অজ্ঞান প্রভৃতি পর্য্যায় শব্দ আর অবিদ্যা অজ্ঞান শব্দে অকার নিষেধের বাচক, সুতরাং মায়াও নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয় হওয়ায় তাহাকে অভাবরূপ বলা উচিত, তথাপি অকারের কেবল নিষেধ অর্থ নহে, কিন্তু বিরোধী, ভেদবান্, অল্পও অকারের অর্থ। যেমন "অধর্ম্ম" এস্থলে অকারের বিরোধী অর্থ, ধর্ম্মের বিরোধীকে অধর্ম্ম বলে। "অব্রাহ্মণো নাচার্য্যঃ" এই বাক্যে অকারের ভেদবান্ অর্থ, "ব্রাহ্মণহইতে ভিন্ন ব্যক্তি আচার্য্যতার যোগ্য নহে" ইহাই উক্ত বাক্যের অর্থ। "অনুদরা দেবদত্তকন্যা" এ স্থানে অকারের অর্থ অল্প, অর্থাৎ "দেবদত্ত কন্যার উদর অল্প" ইহা উক্ত বাক্যের অর্থ। এই প্রকারে অজ্ঞানশব্দে ও অবিদ্যাশব্দে অকারের বিরোধী অর্থ, নিষেধ অর্থ নহে। মায়ার জ্ঞান সহিত বধ্য-ঘাতক-ভাব বিরোধ হয়, সুতরাং অজ্ঞান অর্থাৎ মায়া বধ্য, জ্ঞান ঘাতক। বেদান্তবাক্য-জন্য ব্রহ্মাকার বৃত্তির নাম বিদ্যা, এই বিদ্যা মায়ার বিরোধিনী, অতএব মায়াকে অবিদ্যা বলা যায় অর্থাৎ অবিদ্যা ও অজ্ঞান শব্দেরও মায়া বাচ্য। অকারের বিরোধী অর্থ হওয়ায় মায়া ভাবরূপ, কিন্তু ভাবরূপব্রহ্মের ন্যায় পরমার্থ সৎরূপ নহে। বিধিমুখ প্রতীতির বিষয় হওয়ায় ব্যবহারিক সৎরূপ অথবা প্রাতিভাসিক সৎরূপ। (সত্তাত্রয়ের বিস্তারিত বিবরণ তৃতীয় খণ্ডে দ্রষ্টব্য।)

প্রাগভাবের লক্ষণে যদি অভাবপদ না থাকিত তবে মায়াতে উক্ত লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইত। কারণ মায়া ভাবরূপ অনাদি ও সান্ত, কিন্তু অভাবরূপ অনাদিও সান্ত যে পদার্থ তাহার নাম প্রাগভাব।

সাদিঅনন্তঅভাবকে প্রধ্বংসাভাব বলে। মুদ্গরাদিদ্বারা ঘটাদির ধ্বংস হয়, অতএব সাদি। প্রধ্বংসাভাবের অনন্ততা বিষয়ে যুক্তি পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। অনন্তঅভাবকে প্রধ্বংসাভাব বলিলে অত্যন্তাভাবে অতিব্যাপ্তি হয়, এই কারণে প্রধ্বংসাভাবের লক্ষণে সাদিপদ প্রবিষ্ট, অত্যন্তাভাব সাদি নহে কিন্তু অনাদি। সাদিঅভাবকে প্রধ্বংসাভাব বলিলে, সাদিঅভাব সাময়িকা-ভাবও হয় বলিয়া তাহাতে অতিব্যাপ্তি হয়, সাময়িকাভাব অনন্ত নহে কিন্তু সান্ত। সাদিঅনন্তকে প্রধ্বংসাভাব বলিলে মোক্ষে অতিব্যাপ্তি হয়, কারণ জ্ঞান দ্বারা মোক্ষের উৎপত্তি হয় বলিয়া মোক্ষ সাদি এবং মুক্তাত্মাদিগের পুনঃ সংসার হয় না বলিয়া অনন্ত। কিন্তু মোক্ষ ভাবরূপ, অভাবরূপ নহে, সুতরাং

প্রধ্বংসাভাবের লক্ষণে অভাবপদের প্রবেশ হওয়ায় মোক্ষে অতিব্যাপ্তি নাই। যদ্যপি অজ্ঞান ও তাহার কার্য্যের নিবৃত্তিকে মোক্ষ বলে আর ধ্বংসের নাম নিবৃত্তি। সুতরাং যেরূপ সকল নাশ ধ্বংসাভাবের লক্ষণের লক্ষ্য হয়, তদ্রূপ অজ্ঞান ও তৎকার্য্যের ধ্বংসের মোক্ষে লক্ষ্যতা হওয়ায়, অর্থাৎ মোক্ষ সকল নাশের অন্তর্ভূত কার্য্য সহিত অজ্ঞানের নাশরূপ হওয়ায় মোক্ষকেও অভাবরূপ বলা উচিত। তথাপি কল্পিতের নিবৃত্তি অধিষ্ঠানরূপ হয়। অজ্ঞান ও তাহার কার্য্য কল্পিত হওয়ায় তাহার নিবৃত্তি অধিষ্ঠানব্রহ্মস্বরূপ। এই কারণে মোক্ষ অভাবরূপ নহে, ব্রহ্মরূপ হওয়ায় ভাবরূপ, তাহাতে ধ্বংসের লক্ষণের গমন নাই। সুতরাং সাদিঅনন্তরূপ যে অভাব তাহার নাম প্রধ্বংসভাব।

উৎপত্তিনাশবিশিষ্টঅভাবকে সাময়িকাভাব বলে। যেস্থানে পদার্থ কদাচিৎ থাকে, কদাচিৎ না থাকে, সেস্থানে পদার্থশূন্যকালে সে পদার্থের সাময়িকাভাব হয়। যেমন ভূতলে ঘটাদিপদার্থ কদাচিৎ থাকে, কদাচিৎ থাকে না, সুতরাং ঘটশূন্যকালসম্বন্ধীভূতলে ঘটাদিপদার্থের সাময়িকাভাব হয়। সময় বিশেষে উৎপন্ন হয় ও সময় বিশেষে নষ্ট হয় বলিয়া সাময়িকা-ভাব বলা যায়। ভূতলসম্বন্ধী ঘটকে একস্থানহইতে অন্য স্থানে সরাইলে, প্রথম স্থানে ঘটের অভাব উৎপন্ন হয়, পুনরায় ঘটকে সেই স্থানে লইয়া আসিলে সেস্থানে ঘটের অভাব নষ্ট হয়। এই কারণে সাময়িকাভাব উৎপত্তি-নাশবিশিষ্ট। উৎপত্তিবিশিষ্টঅভাব প্রধ্বংসাভাবও বটে, কিন্তু অতিব্যাপ্তি পরিহারার্থ সাময়িকাভাবের লক্ষণে নাশপদ প্রবিষ্ট। প্রধ্বংসাভাব যদ্যপি উৎপত্তিবিশিষ্ট হয়, তথাপি নাশবিশিষ্ট নহে বলিয়া তাহাতে সাময়িকা-ভাবের অতিব্যাপ্তি নাই। কেবল নাশবিশিষ্টঅভাবকে সাময়িকাভাব বলিলে প্রাগভাবে অতিব্যাপ্তি হওয়ায় সাময়িকাভাবের লক্ষণে উৎপত্তিপদ বলা হইয়াছে। লক্ষণে উৎপত্তি পদের প্রবেশ থাকায় প্রাগভাবে অতিব্যাপ্তি নাই, কেননা প্রাগভাবের নাশ হয়, কিন্তু অনাদি হওয়ায় উৎপত্তি রহিত। সাময়িকা-ভাবের লক্ষণে যদি অভাবপদ না থাকিত আর যদি কেবল উৎপত্তিনাশবিশিষ্টকে সাময়িকাভাব বলা হইত, তাঁহা হইলে ঘটাদি পদার্থে অতিব্যাপ্তি হইত। কারণ ভূত ভৌতিক যাবৎ পদার্থ উৎপত্তিনাশবিশিষ্ট। সুতরাং অভাবপদের লক্ষণে প্রবেশ থাকায় এবং ঘটাদিপদার্থের ভাবরূপতা হওয়ায় ইহা সকলেতে সাময়িকাভাবের লক্ষণের অতিব্যাপ্তি নাই। এইরূপে ভূতলাদিতে ঘটাদিপদার্থের উৎপত্তিনাশবিশিষ্টঅভাবকে সাময়িকাভাব বলে।

অন্যোন্যাভাবহইতে ভিন্ন যে উৎপত্তিশূন্য ও নাশশূন্য অভাব তাহাকে অত্যন্তাভাব বলে। যে পদার্থ কোন কালে থাকে না সে পদার্থের অত্যন্তাভাব হয়। যেমন বায়ুতে রূপ কোন কালে থাকে না, সুতরাং বায়ুতে রূপের অত্যন্তাভাব হয়। গন্ধ বায়ুতে কখনই থাকে না, সুতরাং গন্ধের বায়ুতে অত্যন্তাভাব হয়। স্নেহগুণ কেবল জলেতেই থাকে, সুতরাং জল ব্যতীত অন্য পদার্থে স্নেহের অত্যন্তাভাব হয়। আত্মাতে রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ, শব্দ, কখনই থাকে না, সুতরাং আত্মাতে রূপাদির অত্যন্তাভাব হয়। পৃথিবীতে ও জলে রস থাকে অন্যত্র থাকে না, সুতরাং পৃথিবী জল ভিন্ন অন্য সকল পদার্থে রসের অত্যন্তাভাব হয়। পৃথিবীত্বজাতি কেবল পৃথিবীতে থাকে, জলাদিতে থাকে না, সুতরাং জলাদিতে পৃথিবীত্বের অত্যন্তাভাব হয়। ব্রাহ্মণ ভিন্ন ক্ষত্রিয়াদিতে ব্রাহ্মণত্ব কদাপি থাকে না, সুতরাং ক্ষত্রিয়াদিতে ব্রাহ্মণত্বের অত্যন্তাভাব হয়। আকাশ কাল, দিশা ও আত্মা, ব্যাপক হওয়ায় ক্রিয়া রহিত, সুতরাং আকাশাদিতে ক্রিয়ার অত্যন্তাভাব হয়। পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু ও মনে, কদাচিৎ ক্রিয়া হয়, কদাচিৎ ক্রিয়ার অভাব হয়। যখন পৃথিবী জলাদি নিষ্ক্রিয় থাকে তখন পৃথিবী জল তেজ বায়ু ও মনে ক্রিয়ার অত্যন্তাভাব হয় না তথা সাময়িকাভাবও হয় না, কারণ সাময়িকাভাব কেবল দ্রব্যেরই হয়, ক্রিয়ার সাময়িকাভাব হয় না, ইহার হেতু পরে ব্যক্ত হইবে, কিন্তু উক্ত পঞ্চ বিষয়ে ক্রিয়ার প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাব হয়।

চারি সংসর্গাভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ ও অন্যোন্যাভাবের অবিরোধ।

ভূতলাদিতে যে সময় কদাচিৎ ঘট থাকে না সে সময়ে সাময়িকাভাব হয়, অত্যন্তাভাব নহে। যে সময়ে প্রতিযোগী থাকে সে সময়ে অভাব থাকে না কিন্তু অভাবের অভাব থাকে। সুতরাং ভূতলাদিতে যে সময়ে কদাচিৎ ঘট থাকে ও কদাচিৎ না থাকে সে সময়ে অত্যন্তাভাব স্বীকৃত হইলে অত্যন্তাভাবের নিত্যতা বিধায় ঘটকালেও ঘটের অত্যন্তাভাব থাকায় অত্যন্তাভাবের আপন প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হইবে না। সুতরাং ভূতলাদিতে ঘটাদির অত্যন্তাভাব সম্ভব নহে। এইরূপ ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বে কপালে ঘটের প্রাগভাব থাকে, ঘটরূপ প্রতিযোগীর উৎপত্তি হইলে কপালে ঘটের প্রাগভাব থাকে না, তাহার নাশ হয়,

সুতরাং প্রাগভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হয়। এই প্রকারে কপালে ঘটের প্রধ্বংসাভাব থাকিলে ঘট থাকে না, যে কাল পর্য্যন্ত ঘট থাকে সে কাল পর্য্যন্ত কপালে ঘটের প্রধ্বংসাভাব থাকে না, সুতরাং প্রধ্বংসাভাবেরও প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ স্পষ্ট। কথিতরূপে ভূতলাদিতে সংযোগসম্বন্ধে যতকাল ঘটাদি থাকে, ততকাল ভূতলাদিতে ঘটাদির সাময়িকাভাব হয় না, কিন্তু ঘটাদি প্রতিযোগী ভূতলাদিতে না থাকিলে সাময়িকাভাব হয় আর থাকিলে সাময়িকাভাবের নাশ হয়। উপস্থিত ঘটকে স্থানান্তরিত করিলে ঘটের অন্য সাময়িকাভাব উৎপন্ন হয়, এই কারণে সাময়িকাভাবের উৎপত্তি নাশ স্বীকৃত হয়। কথিত প্রকারে সাময়িকাভাবেরও প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ স্পষ্ট। যেরূপ প্রাগভাবাদির প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হয় তদ্রূপ অত্যন্তাভাবেরও প্রতিযোগী সহিত বিরোধ হয়। যদ্যপি অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী সহিত বিরোধ বলা অনুচিত, কারণ অত্যন্তাভাব উৎপত্তি নাশ রহিত হওয়ায় নিত্য ও অনন্ত। আর এইরূপে অভাবমাত্রেরই প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ বলা সম্ভব নহে, কেননা যে কালে ভূতলে ঘট আছে সে কালে ভূতলে ঘটের অন্যোন্যাভাবও আছে। ভেদের নাম অন্যোন্যাভাব, যাহাকে আপনার অতিরিক্ততা, ভিন্নতা, পৃথক্তা বলে। সুতরাং ঘটবিশিষ্টভূতলে ঘটের অন্যোন্যাভাব থাকায় ঘটের অন্যোন্যাভাবের ঘটরূপ প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ নাই। এইরূপ পটাদির অন্যোন্যাভাবের পটাদির সহিত বিরোধ নাই। প্রদর্শিত কারণে সকল অভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ বলা সম্ভব নহে, কিন্তু কোন অভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হয় কোন অভাবের নহে এরূপ বলাই সম্ভব। আর যেহেতু অত্যন্তাভাব ও অন্যোন্যাভাব এ উভয় অভাব অনাদি ও অনন্ত, সেই হেতু প্রাগভাবাদির দৃষ্টান্তে অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ বলিতে গেলে অন্যোন্যাভাবের দৃষ্টান্তে অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগীর সহিত অবিরোধও বলা যাইতে পারে এবং তৎকারণে অন্যোন্যাভাবের ন্যায় ঘটের অত্যন্তাভাবও ঘটের অধিকরণে থাকা উচিত। তথাপি ঘটের অধিকরণে ঘটের অত্যন্তাভাব সম্ভব নহে। কারণ পঞ্চবিধ অভাবে যদিও অভাবত্বধর্ম্ম সমান এবং নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয়তাও সর্ব্ব অভাবে সমান, তথাপি অন্যোন্যাভাবহইতে চতুর্ব্বিধসংসর্গাভাবের বিলক্ষণতা অনেকবিধ। যে বাক্যে প্রতিযোগি-অনুযোগি-বোধক ভিন্নবিভক্তিবিশিষ্টপদ থাকে, সেই বাক্যে সংসর্গাভাবের প্রতীতি হয়। যেমন উৎপত্তির পূর্ব্বে "কপালে ঘটো নাস্তি" এই বাক্যে অনুযোগিবোধক

কপালপদ সপ্তম্যন্ত ও প্রতিযোগিবোধক ঘটপদ প্রথমান্ত হয়, সুতরাং এরূপ স্থলে প্রাগভাবের প্রতীতি হয়। এইরূপ মুদ্গরাদিদ্বারা ঘটের অদর্শন হইলে উক্ত বাক্যে ঘটধ্বংসের প্রতীতি হয়। "বায়ৌ রূপং নাস্তি" এই বাক্যদ্বারা বায়ুতে রূপাত্যন্তাভাবের প্রতীতি হয়, এস্থলেও অনুযোগিবোধক বায়ুপদ সপ্তম্যন্ত আর প্রতিযোগিবোধক রূপপদ প্রথমান্ত হয়। "ভূতলে ঘটো নাস্তি" এই বাক্যজন্য প্রতীতির বিষয় সাময়িকাভাব, এস্থলেও অনুযোগিবোধক ভূতলপদ সপ্তম্যন্ত ও প্রতিযোগিবোধক ঘটপদ প্রথমান্ত হয়। "ভূতলং ন ঘটঃ" এই বাক্যদ্বারা ভূতলে ঘটের অন্যোন্যাভাব প্রতীত হয়, এ স্থলে অনুযোগিবোধক ভূতলপদ ও প্রতিযোগিবোধক ঘটপদ উভয়ই প্রথমান্ত হয়। কথিত রীত্যনুসারে ভিন্নবিভক্ত্যন্তপদঘটিতবাক্যজন্য প্রতীতির বিষয়তা সংসর্গাভাবে হয়, অন্যোন্যাভাবে নহে, ও সমানবিভক্ত্যন্তপদঘটিত বিষয়তা অন্যোন্যাভাবে হয়, সংসর্গাভাবে নহে। প্রদর্শিত প্রকারে চতুর্ব্বিধ সংসর্গাভাব অন্যোন্যাভাবহইতে বিলক্ষণস্বভাববিশিষ্ট হয়। সুতরাং প্রাগ-ভাব প্রধ্বংসাভাবের দৃষ্টান্তে অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধই সিদ্ধ হয়, বিলক্ষণস্বভাববিশিষ্টঅন্যোন্যাভাবের দৃষ্টান্তে অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগীর সহিত অবিরোধ সিদ্ধ হয় না।

চতুর্ব্বিধ সংসর্গাভাবের পরস্পর বিরোধ ও অন্যোন্যাভাবের সংসর্গাভাব সহিত অবিরোধ।

সংসর্গাভাব অন্যোন্যাভাবের মধ্যে অন্য বিলক্ষণতা আরও আছে যথা, এক সংসর্গাভাবের অধিকরণে অপর সংসর্গাভাব থাকে না। যেমন কপালে ঘটোৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটের প্রাগভাব থাকে, তৎকালে ঘটের ধ্বংস, অত্যন্তাভাব বা সাময়িকাভাব থাকে না। কপালে ঘটের ধ্বংস হইলে প্রাগভাবাদি তিন সংসর্গাভাব থাকে না, কিন্তু কপালে ঘটের অন্যোন্যাভাব সর্ব্বদা থাকে। ভূতলে ঘটের সাময়িকাভাব থাকিলে ঘটের প্রাগভাব, প্রধ্বংসাভাব ও অত্যন্তাভাব এই তিনই থাকে না, কিন্তু ঘটের অন্যোন্যাভাব উক্ত স্থলেও থাকে। এইরূপে বায়ুতে রূপের অত্যন্তাভাব স্থলে রূপের প্রাগভাব, প্রধ্বংসাভাব, সাময়িকাভাব, এই তিনই থাকে না, কিন্তু বায়ুতে রূপের অন্যোন্যাভাব থাকে। এই রীতিতে চতুর্ব্বিধ সংসর্গাভাবের পরস্পরের বিরোধ হয়, অন্যোন্যাভাবের তাহা সকলের

সহিত অবিরোধ হয়। অতএব অন্যোন্যাভাবের অন্য সকল অভাব সহিত অবিরোধ থাকিলেও যেরূপ তদ্দ্বারা প্রাগভাবাদি পরস্পরের অবিরোধ সিদ্ধ হয় না, তদ্রূপ অন্যোন্যাভাবের পরস্পর তথা প্রতিযোগিসহিত অবিরোধ থাকিলেও কোন সংসর্গভাবের প্রতিযোগিসহিত অবিরোধ সিদ্ধ হয় না।

প্রাচীন ন্যায়-রীতিতে অভাব সকলের পরস্পর সহিত ও প্রতিযোগী সহিত বিরোধাবিরোধের বিস্তারিত বিবরণ।

যদ্যপি প্রতিযোগীর উপদান কারণে প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাব উভয়ই থাকে, যেমন ঘটের উপাদানকারণ কপালে, ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটের প্রাগভাব থাকে তথা মুদ্গরাদিদ্বারা ঘট চূর্ণ হইলে ঘটের প্রধ্বংসাভাবও সেই কপালে থাকে। সুতরাং প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাবের পরস্পরের বিরোধ বলা সম্ভব নহে। তথাপি এক সময়ে উক্ত দুই অভাব থাকে না, কিন্তু ভিন্ন ভিন্ন সময়ে থাকে। অতএব একদাসহানবস্থানরূপবিরোধ প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাবের পরস্পরের হইয়া থাকে। এদিকে অন্যোন্যাভাবের কোন অভাবের সহিত বিরোধ নাই, কারণ কপালে যখন ঘটের প্রাগভাব থাকে তখনও অন্যোন্যাভাব থাকে। যখন কপালে ঘটের প্রধ্বংসাভাব উৎপন্ন হয় তখনও অন্যোন্যাভাব থাকে। তন্তুতে যে সময়ে ঘটের অত্যন্তাভাব থাকে সে সময়েও অন্যোন্যাভাব থাকে। ভূতলে ঘটের সাময়িকাভাবকালেও ঘটের অন্যোন্যাভাব থাকে। এইরূপে অন্যোন্যাভাবের কোন অভাব সহিত বিরোধ নাই। কিন্তু সংসর্গাভাবের স্বভাব এই—চতুর্ব্বিধ সংসর্গাভাবের মধ্যে যে কালে এক সংসর্গাভাব থাকে সে কালে দ্বিতীয় সংসর্গাভাব থাকে না। ঘটের প্রধ্বংসাভাবস্থলে প্রাগভাব থাকে না। সাময়িকাভাব ও অত্যন্তাভাব কপালে ঘটের কখনই থাকে না। যদিও কপালে ঘটের প্রাগভাব প্রধ্বংসাভাব থাকিলে, সে সময়ে কপালে পটের অত্যন্তাভাবও থাকে, তবুও এক প্রতিযোগীর দুই সংসর্গাভাব এক সময় থাকে না ইহা নিয়ম, অপর প্রতিযোগীর অপর সংসর্গাভাব এক সময় থাকিতে পারে, ইহাতে বিরোধ নাই। এইরূপে ভূতলাদিতে ঘটের সাময়িকাভাব থাকিলে ঘটের অত্যন্তাভাব তথা প্রাগভাব তথা প্রধ্বংসাভাব এই তিনই থাকে না। এইরূপ বায়ুতে রূপাত্যন্তাভাব থাকিলে বায়ুতে রূপের প্রাগভাবাদি থাকে না। যদ্যপি সংযোগসম্বন্ধে কদাচিৎ ভূতলাদিতে ঘট থাকে, আর সমবায়সম্বন্ধে কপাল ব্যতীত অন্য পদার্থে ঘট

কদাপি থাকে না, সুতরাং সমবায়সম্বন্ধে ঘটের অত্যন্তাভাব ও সংযোগসম্বন্ধে ঘটের সাময়িকাভাব ভূতলাদিতে থাকায় সাময়িকাভাব ও অত্যন্তাভাবের পরস্পরের বিরোধ বলা সম্ভব নহে। তথাপি ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন সাময়িকাভাব সহিত ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাবের বিরোধ হয়, সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাবের বিরোধ নাই। অতএব এই নিয়ম সিদ্ধ হইল— যে অধিকরণে, যে কালে, যে পদার্থের যে সম্বন্ধে, এক সংসর্গাভাব থাকে সেই অধিকরণে সেই কালে সেই পদার্থের সেই সম্বন্ধে অপর সংসর্গাভাব থাকে না, অন্য সম্বন্ধে থাকে। যে স্থলে যে সম্বন্ধে যে পদার্থ থাকে না, সে স্থলে সে পদার্থের "তৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাব" হইয়া থাকে। ভূতলে সংযোগসম্বন্ধে কদাচিৎ ঘট থাকিলে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাব ভূতলে ঘটের থাকে না। এইরূপ ভূতলত্বজাতিতে ও ভূতলের রূপাদিগুণে সংযোগসম্বন্ধে ঘট কদাপি থাকে না। কারণ দুই দ্রব্যের সংযোগ হয়, দ্রব্যের ও জাতির তথা দ্রব্যের ও গুণের সংযোগ হয় না। সুতরাং ভূতলত্বে ও ভূতলের রূপাদিগুণে ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাব হয়। এই প্রকারে ভূতলত্বে তথা রূপাদিগুণে সমবয়াসম্বন্ধেও ঘট কদাপি থাকে না। কারণ, কার্য্যদ্রব্যের আপন উপাদানকারণসহিতই সমবায়সম্বন্ধ হয়, অন্যের সহিত নহে। গুণের সমবায় গুণীতে হয়, জাতির সমবায় ব্যক্তিতে হয়, ক্রিয়ায় সমবায় ক্রিয়াবানে হয়, অন্যস্থানে সমবায়সম্বন্ধ হয় না। যদ্যপি পরমাণু প্রভৃতি নিত্য দ্রব্যেও বিশেষ পদার্থের সমবায় নৈয়ায়িক অঙ্গীকার করেন, তথাপি বিশেষ পদার্থ অপ্রসিদ্ধ, তাহার কল্পনা নিষ্প্রয়োজন, ইহা অদ্বৈত গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে। আর দীধিতিকার শিরোমণী ভট্টাচার্য্যমহাশয়ও বিশেষ পদার্থের খণ্ডন করিয়াছেন। অতএব উপাদানকারণ, গুণী, ব্যক্তি, ও ক্রিয়াবানেতেই কার্য্যদ্রব্য, গুণ, জাতি, ও ক্রিয়ার ক্রমে সমবায়সম্বন্ধ হয়, অন্য কাহারও কোন পদার্থে সমবায়সম্বন্ধ হয় না। এইরূপে ভূতলত্বে ও ভূতলের রূপাদিগুণে ঘটের সমবায়সম্বন্ধ সম্ভব নহে, কিন্তু কপালেতেই ঘটের সমবায় হয়। অতএব ঘটের উপাদানকারণ কপালকে পরিত্যাগ করিয়া অন্য সকল স্থলে ঘটের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাব হয়। ঘটের অন্য সংসর্গাভাব উক্ত অত্যন্তাভাবের সহিত থাকে না। কারণ, ঘটের প্রাগভাব প্রধ্বংসাভাব এই দুই অভাব কপাল ব্যতীত অন্য স্থলে থাকে না, আর যদ্যপি সাময়িকাভাব সে স্থানে থাকে, তথাপি যে স্থলে যে কালে যে সম্বন্ধে

প্রতিযোগী থাকে, সে স্থলে সেই সম্বন্ধে সেই কালে প্রতিযোগী না থাকিলে, সেই কালে তৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব হয়। যেস্থলে কোন কালেই যে সম্বন্ধে প্রতিযোগী থাকে না, সেস্থলে তৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাব হয়। কপাল ব্যতীত অন্য পদার্থে সমবায়সম্বন্ধে ঘট কদাপি থাকে না। সুতরাং ঘটের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন অত্যন্তাভাবের অধিকরণে ঘটের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব হয় না।

বিচার দৃষ্টিতে দ্রব্যের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ, সংযোগ সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাবই দ্রব্যের প্রসিদ্ধ। কেননা নিত্যদ্রব্য সমবায়সম্বন্ধে কোন পদার্থে থাকে না। সুতরাং নিত্যদ্রব্যের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাবই হয়, সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব হয় না। কার্য্যদ্রব্যের উপাদানকারণে প্রাগভাব অথবা প্রধ্বংসাভাব থাকে, সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব অথবা সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাব এ উভয়ই থাকে না। আপন উপাদানকারণ ত্যাগ করিয়া যদি অন্য পদার্থে সমবায়সম্বন্ধে কার্য্যদ্রব্য কদাচিৎ থাকিত ও কদাচিৎ না থাকিত তাহা হইলে কার্য্য দ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব সম্ভব হইত। কিন্তু উপাদানহইতে ভিন্ন স্থানে কার্য্যদ্রব্য কদাপি থাকে না। সুতরাং উপাদানহইতে ভিন্ন পদার্থে কার্য্যদ্রব্যের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব সম্ভব নহে। উক্ত স্থলে কার্য্যদ্রব্যের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাবই সম্ভব। এই কারণে দ্রব্যের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ।

এইরূপ গুণক্রিয়ারও সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ। কারণ সমবায়সম্বন্ধে গুণ ক্রিয়া যে দ্রব্যে উৎপন্ন হইয়া নষ্ট হয়, সে দ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব হয় না, কিন্তু প্রথম প্রাগভাব হয় পশ্চাৎ প্রধ্বংসাভাব হয়। এইরূপে ঘটের গুণক্রিয়া সমবায়সম্বন্ধে অন্য দ্রব্যে কদাপি থাকে না, সুতরাং উক্ত সকল দ্রব্যে গুণক্রিয়ার সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাবই হয়, সাময়িকাভাব হয় না। কথিত কারণে গুণক্রিয়ার সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ। এই প্রকারে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকভাবও গুণ ক্রিয়ার অপ্রসিদ্ধ। কারণ যে বস্তুতে সংযোগসম্বন্ধে গুণক্রিয়া কদাচিৎ থাকে ও কদাচিৎ না থাকে, সে বস্তুতেই গুণ ক্রিয়ার সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব সম্ভব। কিন্তু যে হেতু কোন স্থানে গুণক্রিয়ার সংযোগ হয় না। সেই হেতু গুণক্রিয়ার সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাবই হয়, সংযোগ-

সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসমায়িকাভাব হয় না। উক্ত অত্যন্তাভাব সকল পদার্থে থাকে, কেন না সংযোগসম্বন্ধে যদি গুণক্রিয়া কোন পদার্থে থাকিত, তাহা হইলে সে পদার্থে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-অত্যন্তাভাব গুণক্রিয়ার হইত না। কিন্তু সংযোগসম্বন্ধে গুণ ক্রিয়ার কৈান আধার নাই, সুতরাং গুণক্রিয়ার সংযোগ-সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-অত্যন্তাভাব কেবলান্বয়ী হইয়া থাকে। যাহার অভাব কখন হয় না তাহাকে কেবলান্বয়ী বলে। উক্ত অত্যন্তাভাবের অভাব কখন হয় না বলিয়া কেবলান্বয়ী। এই কারণে গুণ ও ক্রিয়ার সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ।

উক্তরূপে জাতিরও সাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ। কারণ সংযোগসম্বন্ধে জাতি কোন পদার্থে থাকে না। সুতরাং সকল পদার্থে জাতির সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-অত্যন্তাভাব হয়, সাময়িকাভাব হয় না। জাতি সর্ব্বদা আপন আশ্রয় ব্যক্তিতে সম-বায়সম্বন্ধে থাকে। উক্ত ব্যক্তিতে জাতির সমবায়সম্বন্ধে কোন অভাব থাকে না। যেমন ঘটত্ব জাতি ঘটব্যক্তিতে সমবায়সম্বন্ধে থাকে, তাহাতে ঘটত্বের অত্যন্তা-ভাব বা সাময়িকাভাব অথবা প্রাগভাব বা প্রধ্বংসাভাব হয় না। কারণ প্রাগ-ভাব প্রধ্বংসাভাব অনিত্য পদার্থের হয়। ঘটত্ব নিত্য, তাহার প্রাগভাব প্রধ্বংসা-ভাব সম্ভব নহে। যে স্থলে প্রতিযোগী কখন থাকে না সে স্থলে অত্যন্তাভাব হয়। যে স্থলে প্রতিযোগী কদাচিৎ থাকে ও কদাচিৎ না থাকে, সেস্থলে সাময়িকাভাব হয়। ঘটে ঘটত্ব সদা সমবায়সম্বন্ধে থাকে, সুতরাং ঘটে ঘটত্বের সমবায়সম্বন্ধা-বচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব ও সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব সম্ভব নহে। এই প্রকারে ঘটহইতে ভিন্ন পটাদি সকল পদার্থ ঘটত্বের অনাধার হওয়ায় তাহা সকলেতে ঘটত্বজাতি সমবায়সম্বন্ধে কদাপি থাকে না। সুতরাং পটাদিতে ঘটত্বজাতির সমবায় সম্বন্ধবচ্ছিন্নসামায়িকাভাব হয় না, কিন্তু সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাব হয়। এই রীত্যনুসারে দ্রব্যহইতে ভিন্ন পদার্থের সাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ।

দ্রব্যও নিত্য ও অনিত্য ভেদে দ্বিবিধ। পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, দ্ব্যণুকাদিরূপদ্রব্য অনিত্য। আকাশ, কাল, দিশা, আত্মা, মন, তথা পরমাণুরূপ পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ু, ইহা সকল নিত্যদ্রব্য। নিত্যদ্রব্য সমবায়সম্বন্ধে কদাচিৎ কোন পদার্থে থাকে না, সুতরাং নিত্যদ্রব্যের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন সাময়িকাভাব হয় না, কিন্তু নিত্যদ্রব্যের সর্ব্বদা সমবায়সম্বন্ধবচ্ছিন্ন অত্যন্তাভাবই হয়। এই প্রকারে অনিত্য দ্ব্যণুকাদি দ্রব্য সমবায়সম্বন্ধে আপনার অবয়ব পরমাণু আদিতেই থাকে, অবয়ব ব্যতীত অন্য পদার্থে অনিত্যদ্রব্য সমবায়সম্বন্ধে

কদাপি থাকে না। অবয়বে অবয়বীর প্রাগভাব প্রধ্বংসাভাব হইয়া থাকে; সুতরাং কার্য্যদ্রব্যের সমবায়-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব সম্ভব নহে। অবয়বহইতে ভিন্ন পদার্থে সমবায়সম্বন্ধে অবয়বী কদাপি থাকে না বলিয়া উক্ত স্থলে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-অত্যন্তাভাবই হয়, সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব নহে। এই কারণে দ্রব্যেরও সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ, কেবল সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাবই দ্রব্যের প্রসিদ্ধ। উক্ত সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-সাময়িকাভাবও কেবল কার্য্যদ্রব্যেরই হয়, নিত্যদ্রব্যের কেবল সংযোগ-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাব হয়। সাময়িকাভাব নিত্যদ্রব্যের কখন হয় না, কারণ নিত্যদ্রব্যের অবৃত্তিস্বভাব হইয়া থাকে, সুতরাং সংযোগসম্বন্ধে নিত্য-দ্রব্য কোন পদার্থে কোন কালে থাকে না। যদ্যপি নিত্যদ্রব্যেরও অপর দ্রব্যের সহিত সংযোগ হয়, আর যাহার সংযোগ যাহাতে হয়, তাহাতে তাহার সংযোগ-সম্বন্ধ হয়, তথাপি সংযোগবৃত্তি নিত্যদ্রব্যের নিয়ামক নহে। যেমন কুণ্ডবদরের (কুণ্ড = পাত্রবিশেষ, বদর = কুলফল) সংযোগ বদর-বৃত্তির নিয়ামক হয়, কুণ্ড-বৃত্তির নিয়ামক নহে, তদ্রূপ নিত্যদ্রব্যের কার্য্যদ্রব্য সহিত সংযোগ কার্য্য-দ্রব্যবৃত্তির নিয়ামক হয়, নিত্যদ্রব্যবৃত্তির নিয়ামক নহে। এই কারণে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব নিত্যদ্রব্যের অপ্রসিদ্ধ। সংযোগসম্বন্ধে বা সমবায়সম্বন্ধে যে পদার্থ কখন কোন স্থানে থাকে না তাহাকে অবৃত্তি বলে। নিত্যদ্রব্যে সংযোগসম্বন্ধে ও সমবায়সম্বন্ধে অন্য পদার্থ থাকে, কিন্তু অন্য পদার্থে সংযোগসম্বন্ধে বা সমবায়সম্বন্ধে নিত্যপদার্থ থাকে না। এই কারণে নিত্যদ্রব্যকে অবৃত্তি বলে। এইরূপে সংসর্গাভাব ও অন্যোন্যাভাব ভেদে অভাব দুই প্রকার, তন্মধ্যে সংসর্গাভাবের চারি ভেদ হয় এবং এই চারি অভাবের পরস্পরের বিরোধ হয় এবং উক্ত চারিরই আপন আপন প্রতিযোগীরও সহিত বিরোধ হয়। প্রতিযোগীর সহিত বিরোধের প্রকার এই—যে প্রতিযোগী যে সম্বন্ধে যে স্থানে থাকে সে স্থলে তাহার তৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাব হয় না, কিন্তু এক সম্বন্ধে প্রতিযোগী থাকিলে অন্য সম্বন্ধে তাহার অভাবও থাকে। যেমন সংযোগসম্বন্ধে ভূতলে ঘট থাকিলে সমবায়সম্বন্ধে ঘট থাকে না। সুতরাং সে সময়ে সংযোগসম্বন্ধে ঘটসংযুক্তভূতলেও ঘটের সমবায়-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়। অতএব যে সম্বন্ধে প্রতিযোগী থাকে তৎ-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসংসর্গাভাবেরই প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হয়। সংসর্গাভাবের পরস্পরের বিরোধ সমান সম্বন্ধেই হয়। একসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন একসংসর্গাভাব

যে স্থলে থাকে, সে স্থলে অন্য সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন অপর সংসর্গাভাবও থাকে। যেমন ঘটশূন্যভূতলে যখন ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন সাময়িকাভাব হয়, তখন সেই ভূতলে ঘটের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাবও হয়। এই প্রকারে প্রতিযোগীর সহিত সংসর্গাভাবের সমান সম্বন্ধে বিরোধ হয়, আর অন্যোন্যাভাবের যেমন প্রাগভাবাদির সহিত বিরোধ নাই তেমনই তাহার স্বপ্রতিযোগীর সহিতও বিরোধ নাই। কিন্তু বিচার দৃষ্টিতে যদ্যপি অন্যোন্যাভাবের অন্য অভাবের সহিত বিরোধ নাই, তথাপি আপন প্রতিযোগীর সহিত অন্যোন্যাভাবেরও বিরোধ হইয়া থাকে। অনেক ন্যায়গ্রন্থে আছে— সংসর্গাভাবের আপনার প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হয়, অন্যোন্যাভাবের স্বপ্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হয় না, কিন্তু প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকধর্ম্মেরই সহিত বিরোধ হয়। যেমন যে সময়ে ভূতলে ঘট আছে, সে সময়ে ঘটের অন্যোন্যাভাবও আছে, কারণ ভেদকে অন্যোন্যাভাব বলে। ঘটসংযুক্ত ভূতল ঘটরূপ নহে, ঘটহইতে ভিন্ন অর্থাৎ ঘটের ভেদবিশিষ্ট। ঘট ব্যতীত অন্য সমস্ত পদার্থ ঘটহইতে ভিন্ন। ঘটে ঘটত্ব থাকে, ঘটত্বে ঘটের ভেদরূপঅন্যোন্যাভাব থাকে না। ঘট ব্যতীত অন্য সকল পদার্থে ঘটত্ব থাকে না, তৎসকলেতে ঘটের অন্যোন্যাভাব থাকে। এইরূপে ঘটান্যোন্যাভাবের ঘটের সহিত বিরোধ নাই, কিন্তু ঘটত্বের সহিত বিরোধ হয়। ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগী ঘট হয় ও প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক-ঘটত্ব হয়। যাহার অভাব হয় তাহাকে প্রতিযোগী বলে, প্রতিযোগীতে যে ধর্ম্ম থাকে তাহাকে প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক বলে। যদ্যপি প্রতিযোগীতে অনেক ধর্ম্ম থাকে, যেমন ঘটে ঘটত্ব থাকে, তদ্রূপ ঘটে পৃথিবীত্ব, দ্রব্যত্ব, পদার্থত্ব, প্রভৃতি ধর্ম্মও থাকে। অতএব এই সকল ধর্ম্মকেও ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক বলা উচিত। তথাপি পৃথিবীত্বাদি ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক নহে। কারণ, পৃথিবীঅন্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতা-বচ্ছেদক পৃথিবীত্ব হয়। দ্রব্যান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক দ্রব্যত্ব হয়। সুতরাং ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক পৃথিবীত্ব দ্রব্য-ত্বাদি নহে। ঘটরূপপ্রতিযোগীতে উক্ত সকল ধর্ম্ম থাকিলেও ঘটত্বের ন্যায় ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক পৃথিবীত্ব দ্রব্যত্বাদি নহে। কেন না অভাববোধকপদের সঙ্গে প্রতিযোগিপদ উচ্চারিত হইলে যে ধর্ম্মের প্রতীতি হয় তাহাকে প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক বলে। ঘটান্যোন্যাভাব বলিলে

প্রতিযোগিবোধক ঘট পদ হয়। এইরূপে "পটোঘটোন" এই বাক্যেও প্রতিযোগি-বোধক ঘটপদ হয়, কারণ উক্ত বাক্যের উচ্চারণে ঘটত্বের প্রতীতি হয়। সুতরাং ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক ঘটত্ব হয়, পৃথিবীত্বাদি নহে। "জলং পৃথিবী ন" এই পৃথিবীঅন্যোন্যাভাববোধকবাক্যে প্রতিযোগিবোধক পৃথিবীপদ হয়, তাহার উচ্চারণে পৃথিবীত্বের প্রতীতি হয়, সুতরাং প্রতিযোগিতা-বচ্ছেদক পৃথিবীত্ব হয়। "গুণো দ্রব্যং ন'' এই দ্রব্যান্যোন্যাভাববোধক-বাক্যে প্রতিযোগিবোধক দ্রব্যপদ হয়, এবং দ্রব্যত্বের প্রতীতি হওয়ায় প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক দ্রব্যত্ব হয়। ঘটপদের উচ্চারণে ঘটত্বের প্রতীতি হয় পৃথিবীত্বাদির নহে, এ বিষয় হেতু এই—ঘটপদের ঘটত্ব বিশিষ্টে শক্তি হয়। যে ধর্ম্মবিশিষ্টে যে পদের শক্তি হয় সেই পদদ্বারা সেই ধর্ম্মের প্রতীতি হয়। এই প্রকারে ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক ঘটত্ব হয়। ঘটান্যোন্যাভাব ঘটে থাকে না, ঘটহইতে ভিন্ন সকল পদার্থে ঘটের অন্যোন্যাভাব থাকে, সে সকল স্থানে ঘটত্ব থাকে না। সুতরাং ঘটত্বরূপ প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকের সহিত ঘটান্যোন্যাভাবের বিরোধ হয়, ঘটরূপ প্রতিযোগীর সহিত নহে। আর চতুর্ব্বিধ সংসর্গাভাবের প্রতিযোগিতার সহিত বিরোধ আছেই। কথিত রীত্যনুসারে ন্যায়গ্রন্থে অন্যোন্যাভাবের স্বপ্রতি-যোগীর সহিত অবিরোধ প্রতিপাদিত হইয়াছে এবং সংসর্গাভাবের ও অন্যোন্যাভাবের লক্ষণও প্রদর্শিত অর্থের অনুসারে বর্ণিত হইয়াছে। যথা, প্রতিযোগিবিরোধী যে অভাব তাহার নাম সংসর্গাভাব ও প্রতিযোগিতা-বচ্ছেদকের বিরোধী যে অভাব তাহার নাম অন্যোন্যাভাব। কিন্তু গ্রন্থকারদিগের উল্লিখিত সমস্ত কথা স্থূল দৃষ্টিতে বলা হইয়াছে, বিবেক দৃষ্টিতে নহে। কারণ অত্যন্তাভাবের যেরূপ প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হয় সেইরূপে অন্যোন্যাভাবেরও প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ হইয়া থাকে। যে ভূতলে সংযোগ সম্বন্ধে ঘট আছে সেই ভূতলে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাবেরও প্রতিযোগীর সহিত সর্ব্বথা বিরোধ নাই। কিন্তু যে সম্বন্ধে প্রতিযোগী থাকে তৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্না-ত্যন্তাভাব থাকে না। সুতরাং অভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধ-বিশিষ্টপ্রতিযোগীরই সহিত বিরোধ হয়, প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধের অন্য সম্বন্ধবিশিষ্টপ্রতিযোগীর সহিত কোন অভাবের বিরোধ নাই। যে সম্বন্ধে পদার্থের অভাব হয় তাহাকে প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধ বলে। অত্যন্তা-ভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক সম্বন্ধ অনেক। কারণ যে অধিকরণে এক সম্বন্ধে

যে পদার্থ থাকে সেই অধিকরণে সে পদার্থের অপর সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাবও থাকে। যেমন পৃথিবীতে সমবায়সম্বন্ধে গন্ধ থাকে, সংযোগসম্বন্ধে কখনই থাকে না, সুতরাং পৃথিবীতে গন্ধের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়। এস্থলে অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসংযোগসম্বন্ধ হয়। জলে সংযোগ সম্বন্ধে বা সমবায়সম্বন্ধে গন্ধ থাকে না কিন্তু কালিকসম্বন্ধে জলেও গন্ধ থাকে। সুতরাং জলে গন্ধের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব তথা সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব উভয়ই হয়। প্রথম অভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসংযোগসম্বন্ধ হয় ও দ্বিতীয় অভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসমবায়সম্বন্ধ হয়। কালিকসম্বন্ধে এক এক জন্যকার্য্যে সমস্ত পদার্থ থাকে, সুতরাং দ্ব্যণুকাদিরূপজলে গন্ধ থাকায় জলবৃত্তিগন্ধাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক কালিকসম্বন্ধ নহে। নিত্যপদার্থে কালিকসম্বন্ধে কোন পদার্থ থাকে না বলিয়া পরমাণুরূপজলে গন্ধের কালিকসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়। সুতরাং পরমাণুবৃত্তিগন্ধাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদককালিকসম্বন্ধ হয়। এইরূপ অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধ অনেক, অন্য অভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধ এক একটী হয়। যেমন ঘটের প্রাগভাব কপালে থাকে, অন্য স্থানে নহে। উক্ত কপালে ঘটপ্রাগভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসমবায়সম্বন্ধ হয়, প্রাগভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক অন্য সম্বন্ধ হয় না। যৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্নপ্রাগভাব যাহার যাহাতে হয় তৎসম্বন্ধে তাহার উৎপত্তি তাহাতে হয়, ইহা নিয়ম। কপালে ঘটের উৎপত্তি সমবায়সম্বন্ধে হয় অন্য সম্বন্ধে হয় না, সুতরাং কপালে ঘটের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নপ্রাগভাব হয়, তাহার প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক এক সমবায়সম্বন্ধ হয়। "কপালে সমবায়েন ঘটোনষ্টঃ" এইরূপ প্রতীতি প্রধ্বংসাভাবের হয়, সুতরাং ধ্বংসেরও প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক এক সমবায়সম্বন্ধ হয়। সাময়িকাভাব জন্যদ্রব্যেরই হইয়া থাকে, সুতরাং জন্যদ্রব্যের কেবল সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব হয়, সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব জন্যদ্রব্যের অপ্রসিদ্ধ, ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। সুতরাং সাময়িকাভাবেরও প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক এক সংযোগসম্বন্ধ হয়। কথিত প্রকারে অন্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক এক অভেদসম্বন্ধ হয়। এই অভেদকেই নৈয়ায়িক তাদাত্ম্যসম্বন্ধ বলেন আর এই অভেদসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাবকেই অন্যোন্যাভাব বলেন। অন্য সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাবকে সংসর্গাভাব বলেন, অন্যোন্যাভাব বলেন না। এরূপে অন্যোন্যাভাবের প্রতি-

যোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধ এক তাদাত্ম্যনামক অভেদ হয়। অন্যোন্যাভাবের প্রতি-যোগিতাবচ্ছেদক অন্য কোন সম্বন্ধ হয় না। প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধ-বিশিষ্টপ্রতিযোগীরই সহিত অভাবের বিরোধ হয়। অন্য সম্বন্ধবিশিষ্ট প্রতিযোগীর সহিত অত্যন্তাভাবেরও বিরোধ নাই, ইহা নির্ণীত। অন্যোন্যা-ভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক যে অভেদসম্বন্ধ হয়, সেই অভেদসম্বন্ধে ঘট আপনার আত্মাতেই (স্বরূপেই) থাকে, ভূতল কপালাদিতে অভেদসম্বন্ধে ঘট কদাপি থাকে না। যে সকল স্থলে অভেদসম্বন্ধে ঘট থাকে না, সে সমস্ত স্থলে ঘটের অন্যোন্যাভাব হয়। আর ঘট নিজ স্বরূপে অভেদসম্বন্ধে থাকে বলিয়া ঘটের অন্যোন্যাভাব হয় না। এইরূপে প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধবিশিষ্ট-প্রতিযোগীর যেমন অত্যন্তাভাবের সহিত বিরোধ হয় তদ্রূপ অন্যোন্যাভাবেরও সহিত প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকবিশিষ্টপ্রতিযোগীর বিরোধ স্পষ্ট। প্রতিযোগিতা-বচ্ছেদকসম্বন্ধবিশিষ্টপ্রতিযোগীর সহিত, অত্যন্তাভাবের ন্যায়, অন্যোন্যাভাবের বিরোধ স্পষ্ট থাকায় প্রতিযোগীর সহিত অবিরোধ কথন অসঙ্গত। কথিত কারণে সকল অভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ বলাই যুক্তিযুক্ত। প্রথম প্রসঙ্গ এই—যে স্থলে ভূতলাদিতে কদাচিৎ ঘট থাকে ও কদাচিৎ না থাকে, সে স্থলে ঘটের সাময়িকাভাব হয়, অত্যন্তাভাব নহে। এস্থলে অত্যন্তাভাব মান্য করিলে এই দোষ হয়—অভাবের প্রতিযোগীর সহিত বিরোধ উল্লিখিত প্রকারে নির্ণীত, সুতরাং ভূতলে সংযোগ সম্বন্ধে ঘট থাকিলে, সে সময়ে ঘটের সংযোগ-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয় না, ও ঘটকে উঠাইয়া লইলে, সে সময়ে ঘটের সংযোগ সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়, এরূপ অঙ্গীকার করিতে হইবেক, এবং ইহা অঙ্গী-কার করিলে ভূতলে ঘটের অত্যন্তাভাবের উৎপত্তি নাশ মান্য করিতে হইবেক। উৎপত্তি নাশ স্বীকার না করিলে, কদাচিৎ আছে ও কদাচিৎ নাই এরূপ বলা অত্যন্তাভাবের বিষয়ে সম্ভব হইবে না। প্রত্যুত ঘটাত্যন্তাভাবের উৎপত্তি নাশ বলাই অসঙ্গত। কারণ যে সকল স্থলে সংযোগসম্বন্ধে ঘট নাই সে সকল স্থলে ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়। উক্ত ঘটের অত্যন্তাভাব সকল পদার্থে এক, নানা নহে। কারণ প্রতিযোগিভেদে অভাবের ভেদ হয়, অধিকরণ ভেদে অভাবের ভেদ হয় না, ইহা তার্কিক সিদ্ধান্ত। যেমন ঘটাভাব পটাভাবের প্রতি-যোগী ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় এই অভাব ভিন্ন। আর ভূতলে সংযোগসম্বন্ধে ঘটাত্যন্তা-ভাব হয়, ভূতলত্বেও সংযোগসম্বন্ধে ঘট থাকে না, এইরূপ ঘটত্বজাতিতেও সংযোগসম্বন্ধে ঘট থাকে না। সুতরাং এই সকল স্থলে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-

ঘটাত্যন্তাভাব হয়। এইরূপ পটত্বাদিজাতিতেও সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাব হয়। কথিত প্রকারে অনন্ত অধিকরণে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন ঘটাত্যন্তাভাব একই হয়, কারণ তাহার অধিকরণ যদ্যপি অনন্ত তথাপি প্রতিযোগী এক ঘট হওয়ায় সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাবও এক হয়। কিন্তু ভূতলত্ব ঘটত্বাদিজাতিতে ঘটের সংযোগসম্বন্ধ কদাপি হয় না বলিয়া ভূতলত্ব ঘটত্বাদি জাতিতে ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব উৎপত্তি নাশ রহিত নিত্য। আর এদিকে ভূতলাদিতে সংযোগসম্বন্ধে কদাচিৎ ঘট থাকে ও কদাচিৎ থাকে না বলিয়া, ঘটকালে ভূতলবৃত্তি ঘটাত্যন্তাভাব নষ্ট হয় ও ঘটের অপসরণে ঘটাত্যন্তাভাব উৎপন্ন হয়, এই রীতিতে ঘটত্বাদিজাতিতে ঘটাত্যন্তাভাবকে নিত্য বলিলে তথা ভূতলাদিতে সেই অত্যন্তাভাবকে উৎপত্তিনাশবিশিষ্ট অনিত্য বলিলে, ইহা অসঙ্গত হইবে। অতএব সংযোগসম্বন্ধে যেস্থলে ঘট কদাচিৎ থাকে, সে স্থলে ঘটশূন্যকালে ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাব কোন অনিত্য অভাব মানা উচিত এবং উক্ত অনিত্য অভাবকেই সাময়িকাভাব বলা যায়। আর উক্ত ভূতলে সমবায়সম্বন্ধে ঘট কদাপি থাকে না বলিয়া সে স্থলে ঘটের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়। এইরূপ ঘটত্বভূতলত্বাদিতে সংযোগসম্বন্ধে ঘট কখন থাকে না, আর সমবায়সম্বন্ধেও কপাল ব্যতীত অন্য পদার্থে ঘট থাকে না, সুতরাং ঘটত্বাদিতে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাব ও অন্য স্থলে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাব হয় এবং এই অত্যন্তাভাবই উৎপত্তিনাশরহিত নিত্য। অতএব এই নিষ্কর্ষ হইল যে স্থলে সংযোগসম্বন্ধে প্রতিযোগী কদাচিৎ থাকে ও কদাচিৎ না থাকে সেস্থলে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব হয়। ঘটের সাময়িকাভাব উৎপত্তিনাশবিশিষ্ট এবং প্রতিযোগিভেদ ব্যতিরেকেও এক ঘটের সাময়িকাভাব অনন্ত হয়। যে সম্বন্ধে যে স্থলে ঘটরূপপ্রতিযোগী কদাপি থাকে না সে স্থলে ঘটের তৎসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়, ইহা উৎপত্তি নাশ রহিত হওয়ায় নিত্য। ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব অনন্ত অধিকরণে এক। এইরূপ সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাবও অনন্ত অধিকরণে এক। কোন একটী অধিকরণের নাশ হইলে সেই অত্যন্তাভাব অন্য অধিকরণে থাকে, সুতরাং অত্যন্তাভাবের নাশ হয় না। যেমন ঘটের সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঅত্যন্তাভাব তন্তুতে হয়, তন্তুত্ব জাতিতে হয়, ঘটত্বে হয়, পটত্বে হয়, কপালত্বে হয়, অর্থাৎ এক কপাল ত্যাগ করিয়া সমস্ত পদার্থে হয়। ইহা সকলেতে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাঘটাত্যন্তাভাব এক। তন্তু আদি অনিত্যপদার্থের নাশ হইলেও,

তন্তুত্বাদি নিত্যপদার্থে উক্ত অত্যন্তাভাব থাকে। সুতরাং অত্যন্তাভাব নিত্য তথা প্রতিযোগী ভেদে অত্যন্তাভাবের ভেদ হইয়া থাকে। যেরূপ ঘটাত্যন্তাভাব-হইতে পটাত্যন্তাভাব ভিন্ন হয় তদ্রূপ প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধের ভেদে প্রতিযোগিভেদ ব্যতিরেকেও অত্যন্তাভাবের ভেদ হয়। সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-গন্ধাত্যন্তাভাবের তথা সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নগন্ধাত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী এক গন্ধ হয়, কিন্তু প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধ দুই হওয়ায় দুই অভাব হয়। যদি দুই স্বীকৃত না হয় কিন্তু একই স্বীকৃত হয় তাহা হইলে পৃথিবীতে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-গন্ধাত্যন্তাভাব না থাকায়, সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নগন্ধাত্যন্তাভাবও থাকিবেক না। যদি বল পৃথিবীতে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাবই সম্ভব নহে, তাহা হইলে "পৃথিব্যাং সংযোগেন গন্ধোনাস্তি" এইরূপ প্রতীতি হওয়া উচিত হইবে না। সুতরাং পৃথিবীতে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নগন্ধাত্যন্তাভাব হয়, সমবায়সম্বন্ধা-বচ্ছিন্নগন্ধাত্যন্তাভাব হয় না। কথিত কারণে প্রতিযোগিভেদে যেমন অত্যন্তাভাবের ভেদ হয় তদ্রূপ প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধভেদেও অত্যন্তা-ভাবের ভেদ হয়। সাময়িকাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধের ভেদ ব্যতিরেকেও সময় ভেদে ভেদ হয়। যে সময়ে ভূতলে ঘটের সংযোগ নাই সে সময়ে ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব হয়। ভূতলে ঘটের সংযোগ হইলে, ঘটের প্রথম সাময়িকাভাবের নাশ হয়। আর ভূতলহইতে ঘটকে সরাইয়া লইলে সে স্থলে ঘটের অন্য সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নসাময়িকাভাব উৎপন্ন হয়। এইরূপে ভূতলে ঘটের সংযোগ হইলে, ঘটের প্রথম সাময়িকাভাবের নাশ হয়। ঘটকে সরাইয়া লইলে সেস্থলে ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন দ্বিতীয় সাময়িকাভাব হয়। সেই ঘটকে ভূতলে পুনর্ব্বার আনিলে দ্বিতীয় সাময়িকাভাব নষ্ট হয়। ইত্যাদি প্রকারে প্রতিযোগিভেদ বিনা, তথা প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকসম্বন্ধভেদ বিনা, কেবল কালভেদে সাময়িকাভাবের ভেদ হয়। এই রীতিতে সাময়িকাভাবের ও অত্যন্তাভাবের পরস্পরের বিলক্ষণতা অতিস্পষ্ট। এইরূপে প্রাচীন ন্যায়মতে পাঁচ প্রকার অভাব হয়।

নবীনমতে সাময়িকাভাবের অনঙ্গীকার তথা সাময়িকা-ভাবের স্থানে নিত্য অত্যন্তাভাবের স্বীকার।

নবীন তার্কিকদিগের মতে সাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ, তাঁহারা সাময়িকা ভাবের স্থানে নিত্যঅত্যন্তাভাবই অঙ্গীকার করেণ। যে স্থলে প্রাচীন মতে

ভূতলাদিতে ঘটাদির সাময়িকাভাব হয় সে স্থলেও নবীন মতে অত্যন্তাভাব হয়। প্রাচীনেরা বলেন, ভূতলাদিতেও ঘটাদির সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব স্বীকার করিলে এই দোষ হয়। যথা—জাতি গুণাদিতে ঘটের সংযোগ-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব নিত্য। ভূতলাদিতে সেই ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্না-ভাব অনিত্য। উক্ত নিত্যানিত্য পরস্পর ভিন্ন ও বিরোধী, এক নহে। জাতিগুণাদিতে তথা ভূতলাদিতে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নের ভেদ মান্য না করিলে নিত্যতা অনিত্যতারূপ বিরোধী ধর্ম্মের সঙ্কর হইবে। কথিত দোষের সমাধান গঙ্গেশোপাধ্যায়প্রভৃতি নবীনতার্কিকগণ এইরূপে করেন। ভূতলাদিতেও ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাব অনিত্য নহে, নিত্য। যখন ভূতলে ঘটের সংযোগ হয় তখনও ঘটের সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব থাকে, তাহার নাশ হয় না। সুতরাং অত্যন্তাভাব কেবলান্বয়ী। যাহার অভাব কখন হয় না, যাহা সকল পদার্থে সর্ব্বদা থাকে, তাহাকে কেবলান্বয়ী বলে। যদি বল, যে সময়ে সংযোগসম্বন্ধে ঘট থাকে সে সময়ে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাব স্বীকার করিলে, সংযোগসম্বন্ধে ঘটসংযুক্তভূতলে "সংযোগেন ঘটো নাস্তি" এইরূপ প্রতীতি হওয়া উচিত। নবীনেরা ইহার পরিহার এইরূপ করেন—যদ্যপি সংযোগ-সম্বন্ধে ঘটসংযুক্তভূতলে, নির্ঘটভূতলের ন্যায়, সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তা-ভাবও ঘটের থাকে, তথাপি নির্ঘটভূতলে "সংযোগেন ভূতলে ঘটো নাস্তি" এইরূপ যে প্রতীতি হয় আর সঘটভূতলে যে তাদৃশ প্রতীতি হয় না তাহার কারণ এই—উক্ত প্রতীতির বিষয় কেবল ঘটের অত্যন্তাভাব নহে, কিন্তু ভূতল-সম্বন্ধী ঘটের আধারকালহইতে অতিরিক্তকাল তথা সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-ঘটাত্যন্তাভাব এই দুই যে স্থলে থাকে, সেস্থলে "সংযোগেন ঘটো নাস্তি" এরূপ প্রতীতি হয়। ভূতলে সংযোগসম্বন্ধে ঘট না থাকলে ভূতলসম্বন্ধীঘটাধার-কাল থাকে না, কিন্তু ভূতলাসম্বন্ধী যে ঘট তাহার আধারকাল থাকে। এইরূপে ভূতলসম্বন্ধী ঘটের আধারকালহইতে অতিরিক্তকাল তথা সংযোগ-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাব উভয়ই যে সময়ে থাকে সে সময়ে "সংযোগেন ঘটো নাস্তি" এইরূপ প্রতীতি হয়। আর যে সময়ে ভূতলে সংযোগসম্বন্ধে ঘট থাকে, সে সময়ে অত্যন্তাভাবের নিত্যতা বিধায় সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-ঘটাত্যন্তাভাবও থাকে তথা ভূতলসম্বন্ধী ঘটের আধারকালও থাকে। সুতরাং ভূতলসম্বন্ধীঘটাধারকালহইতে অতিরিক্তকাল থাকে না বলিয়া সংযোগসম্বন্ধে ঘট থাকায় "সংযোগেন ভূতলে ঘটো নাস্তি" এইরূপ প্রতীতি

হয় না। এই প্রকারে অত্যন্তাভাব সর্ব্বস্থলে (প্রতিযোগী থাকুক বা না থাকুক) সর্ব্বদা থাকে, কিন্তু অভাবের ঘটাদি প্রতিযোগীর সম্বন্ধী যে ভূতলাদি অনুযোগী তাহার আধারকাল প্রতিযোগী থাকিলেই থাকে বলিয়া, আর প্রতিযোগিসম্বন্ধী-অনুযোগীর আধারকালহইতে অতিরিক্তকাল সে সময় থাকে না বলিয়া "প্রতিযোগী নাস্তি" এরূপ প্রতীতি প্রতিযোগীর বিদ্যমানে হয় না। আর প্রতিযোগীর অবিদ্যমানে প্রতিযোগীর সম্বন্ধী অনুযোগীর আধারকালহইতে অতিরিক্তকাল ও অত্যন্তাভাব উভয়ই থাকে বলিয়া "ভূতলে সংযোগেন ঘটো নাস্তি" এরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে। এই প্রকারে যে সকল স্থলে প্রাচীনমতে সাময়িকাভাব হয় সে সমস্ত স্থলে নবীন মতে অত্যন্তাভাব হয়।

নবীন মতের অসমীচীনতা।

কিন্তু নব্য গ্রন্থকারগণের উক্ত মত সমীচীন নহে, প্রাচীন মতই সমীচীন। কারণ প্রতিযোগীর বিদ্যমানে অত্যন্তাভাব অঙ্গীকার করিলে "প্রতিযোগী ও অভাবের পরস্পর বিরোধ হয়" এ নিয়মের উচ্ছেদ হইবে। যদি নবীনেরা বলেন, বিরোধ দুই প্রকার, একটী "সহানবস্থান" রূপ বিরোধ ও দ্বিতীয়টী "সহাপ্রতীতি" রূপ বিরোধ। এক অধিকরণে এককালে না থাকিলে তাহাকে সহানবস্থানরূপ বিরোধ বলে। যেরূপ আতপশীতের বিরোধ হয় সেরূপ বিরোধ অভাবপ্রতি-যোগীর নহে, কারণ প্রতিযোগীর বিদ্যমানেও অত্যন্তাভাব থাকে। কিন্তু অভাব প্রতিযোগীর সহাপ্রতীতিরূপবিরোধ হয়, এক কালে এক অধিকরণে যাহার প্রতীতি হয় না, তাহার সহাপ্রতীতিরূপবিরোধ হয়। প্রতিযোগীর বিদ্যমানে অত্যন্তাভাবের যে প্রতীতি হয় না তাহার হেতু এই যে, প্রতিযোগী অভাবের সহাপ্রতীতিরূপ বিরোধ হয়, সহানবস্থানরূপবিরোধ নহে। নবীন নৈয়ায়িকগণের উক্ত সমাধান সর্ব্ব লোক শাস্ত্রবিরুদ্ধ, কারণ অভাবের অভাবকে প্রতিযোগী বলে। যেস্থলে অভাব থাকে না সেস্থলে অভাবের অভাব থাকে। যেমন ঘটসংযুক্ত দেশে ঘটের অভাব থাকে না কিন্তু ঘটাভাবের অভাবরূপ যে ঘট তাহা থাকে আর উক্ত ঘট ঘটাভাবের প্রতিযোগী। এইরূপে সর্ব্বশাস্ত্রে অভাবের অভাব প্রতিযোগী বলিয়া উক্ত। নবীনরীতিতে উক্ত সিদ্ধান্ত ভঙ্গ হয়, কারণ নবীনমতে ঘটসংযুক্তদেশে ঘটের অভাব থাকে বলিয়া তন্মতে ঘটাভাবের অভাব বলা সম্ভব নহে। যদ্যপি বক্ষ্যমাণ রীতিতে ঘটহইতে ভিন্নই ঘটাভাবাভাব হয়, ঘটরূপ নহে, তথাপি ঘটের সমনিয়ত ঘটাভাবাভাব হয়, এ বাক্য নির্ব্বিবাদ।

সুতরাং নবীনরীতিতে ঘটসংযুক্তদেশে ঘটাভাব থাকায় তথা ঘটাভাবের অভাব না থাকায় উভয়ের সমনিয়ততা সম্ভব নহে, অতএব নবীনমত শাস্ত্রবিরুদ্ধ। এদিকে প্রতিযোগী ও অভাব সমানাধিকরণ হয় না, ইহা সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ, এই লোকপ্রসিদ্ধ অর্থের নবীনকল্পনায় বাধ হয়। অপিচ ঘটের অধিকরণে ঘটের অত্যন্তাভাব থাকে একথা প্রমাণশূন্য অর্থাৎ কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে। যে স্থলে ঘট নাই সেস্থলে 'ঘটোনাস্তি' এই প্রতীতিদ্বারা অত্যন্তাভাবের সিদ্ধি হয়। ঘটসংযুক্তদেশে "ঘটোনাস্তি" এরূপ প্রতীতি হয় না, অন্য কোন প্রতীতি ঘটসংযুক্ত দেশে অত্যন্তাভাবের সাধক নাই। সুতরাং প্রতিযোগিদেশে অত্যন্তাভাবের অঙ্গীকার প্রমাণসিদ্ধ নহে। প্রত্যুত ইহার বিপরীত ঘট সংযুক্ত দেশে 'ঘটাত্যন্তাভাবোনাস্তি' এইরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে। এই প্রতীতির বিরুদ্ধে অত্যন্তাভাব অঙ্গীকার করিলে নবীনপক্ষে "বৃদ্ধির লোভে মূলধন নষ্ট" এই ন্যায়ের প্রাপ্তি হওয়ায় অত্যন্তাভাবেরই মূলচ্ছেদ হয়। কারণ অত্যন্তাভাবকে কেবলান্বয়ী সাধিবার জন্য তথা তাহার নিত্যতা সাধনের জন্য ঘটসংযুক্তদেশে ঘটাত্যন্তাভাব স্বীকার করায় অত্যন্তাভাব নিষ্ফল ও নিষ্প্রমাণ হইয়া পড়ে। সর্ব্ব পদার্থের ব্যবহারসিদ্ধিই ফল বলিয়া উক্ত, "ঘটোনাস্তি" এই ব্যবহারসিদ্ধি ব্যতীত অন্য কোন ফল ঘটাত্যন্তাভাবদ্বারা সম্ভব নহে, উক্ত ব্যবহারসিদ্ধিই ফল। অতএব "ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতিদ্বারা ঘটাত্যন্তাভাবের সিদ্ধি হওয়ায়. উক্ত প্রতীতি ব্যতীত ঘটাত্যন্তাভাবের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। নবীনমতে ঘটাত্যন্তাভাবদ্বারা "ঘটোনাস্তি" এই ব্যবহারের সিদ্ধি হয় না, কিন্তু ঘটসম্বন্ধী ভূতলাধিকরণ কালহইতে অতিরিক্তকালদ্বারা উক্ত ব্যবহারের সিদ্ধি হয়। কারণ তন্মতে ঘটসম্বন্ধী ভূতলাধিকরণ কালহইতে অতিরিক্তকাল হইলে "ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতি হয়, ঘটসম্বন্ধীভূতলাধিকরণকাল হইলে "ঘটোনাস্তি" এরূপ প্রতীতি হয় না। এই রীতিতে "ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতিদ্বারা ঘটসম্বন্ধী ভূতলাধিকরণকালহইতে অতিরিক্তকালেরই সিদ্ধি হয়, ঘটাত্যন্তাভাবের সিদ্ধি হয় না। অতএব "ঘটোনাস্তি" এই ব্যবহারের সিদ্ধি নবীনমতে ঘটাত্যন্তাভাবদ্বারা হয় না, উক্ত কালদ্বারা "ঘটোনাস্তি" এরূপ ব্যবহার হয়। সুতরাং নবীনমতে ঘটাত্যন্তাভাব নিষ্ফল ও নিষ্প্রমাণ। এই প্রকারে নবীন তার্কিকেরা অত্যন্তাভাবের নিত্যতা সাধন করিতে গিয়া প্রতিযোগিদেশে অত্যন্তাভাব যে অঙ্গীকার করেন তদ্দ্বারা তাঁহারা সমূলে অত্যন্তাভাবের উচ্ছিন্নতাই সাধন করেন।

সুতরাং ঘটসংযুক্তদেশে ঘটাত্যন্তাভাব সম্ভাবিত নহে। অপিচ যে স্থলে ভূতলে কদাচিৎ ঘট থাকে সেস্থলে অত্যন্তাভাব স্বীকার করিলে অত্যন্তাভাব সংজ্ঞাই নিরর্থক হইবে। কেন না যে স্থলে অত্যন্তাভাব থাকে, প্রতিযোগী তিন কালে থাকে না, সে স্থলে অত্যন্তাভাবসংজ্ঞাদ্বারা উক্ত অভাবের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। আর যে স্থানে প্রতিযোগী কদাচিৎ থাকে ও কদাচিৎ না থাকে সেস্থানে কালত্রয়ে প্রতিযোগীর অভাব না হওয়ায়, অত্যন্তাভাব সম্ভব নহে বলিয়া তাহা-হইতে ভিন্ন কোন অভাব অবশ্য অঙ্গীকরণীয় এবং এই অভাবই সাময়িকাভাব নামে প্রসিদ্ধ।

ন্যায়মতে ঘটপ্রধ্বংসের প্রাগভাবের ঘট ও ঘট-প্রাগভাবরূপতা।

উক্তরূপে চারি প্রকার সংসর্গাভাব ও অন্যোন্যাভাব সহিত পঞ্চবিধ অভাব হয়। এই অভাব আবার এক একটী দ্বিবিধ, অর্থাৎ একটী "ভাবপ্রতিযোগিক" ও দ্বিতীয়টী "অভাবপ্রতিযোগিক"। ভাবের অভাবকে "ভাবপ্রতিযোগিক-অভাব" বলে। অভাবের অভাবকে "অভাবপ্রতিযোগিকঅভাব" বলে। যেমন প্রাগভাব দুই প্রকার হয়, কপালাদিতে ঘটাদির প্রাগভাব ভাবপ্রতিযোগিক হয়। যেরূপ ভাবপদার্থের প্রাগভাব হয় তদ্রূপ অভাবেরও প্রাগভাব হয়, কিন্তু সাদি পদার্থেরই প্রাগভাব হয়, অনাদি পদার্থের প্রাগভাব হয় না। অত্যন্তাভাব অন্যোন্যাভাব, প্রাগভাব, এই তিন অভাব অনাদি, সুতরাং উক্ত তিন অভাবের প্রাগভাব সম্ভব নহে। প্রধ্বংসাভাব অনন্ত কিন্তু সাদি, এই কারণে প্রধ্বংসা-ভাবের প্রাগভাব হয়। এইরূপ সাময়িকাভাবও সাদি হওয়ায় তাহার প্রাগ-ভাব হয়।

উক্ত প্রধ্বংসাভাবের প্রাগভাব "প্রতিযোগিরূপ" তথা "প্রতিযোগীর প্রাগ-ভাবরূপ" হয়। যেমন মুদ্গরাদিদ্বারা ঘট নাশ হইলে ঘটের প্রধ্বংসাভাব হয়। এই প্রধ্বংসাভাবমুদ্গরাদি জন্য হয়, মুদ্গরাদিব্যাপারের পূর্ব্বে—ঘটকালে—তথা ঘটের প্রাগভাবকালে, প্রধ্বংসাভাব হয় না বলিয়া সাদি। সুতরাং মুদ্গরাদির ব্যাপারের-পূর্ব্বে ঘটধ্বংসের প্রাগভাব হয়। অর্থাৎ উক্ত ধ্বংসের প্রাগভাব ঘটকালে তথা ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটের প্রাগভাবকালে হয়। সুতরাং ঘটধ্বংসের প্রাগভাব ঘটকালে ঘটরূপ হয় ও ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটের প্রাগভাবরূপ হয়। এই প্রকারে ঘটধ্বংসের প্রাগভাব ঘট ও ঘটের প্রাগভাবের অন্তর্ভূত হয়, তাহাহইতে অতিরিক্ত নহে, ইহা সাম্প্রদায়িক মত।

উক্ত মতের যুক্তিবিরুদ্ধতা আর ঘটধ্বংসের প্রাগভাবের অভাবপ্রতিযোগিকপ্রাগভাবরূপতা।

কিন্তু উক্ত মত যুক্তি-বিরুদ্ধ, কেন না ঘট ভাবরূপ ও সাদি, তথা ঘটের প্রাগভাব অভাবরূপ ও অনাদি। একই ঘটধ্বংস-প্রাগভাবের কদাচিৎ ভাবরূপতা ও কদাচিৎ অভাবরূপতা কথন বিরুদ্ধ, এইরূপ কদাচিৎ সাদিরূপতা ও কদাচিৎ অনাদিরূপতা কথনও বিরুদ্ধ। ঘটকালে "কপালে সমবায়েন ঘটোঽস্তি", "ঘট প্রধ্বংসোনাস্তি" এইপ্রকার বিধিরূপ ও নিষেধরূপ দুই বিলক্ষণ প্রতীতি হয়। এই প্রতীতির বিষয় পরস্পর বিলক্ষণ দুই পদার্থ মান্য করা উচিত। এইরূপ ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বেও "কপালে ঘটোনাস্তি", "ঘটপ্রধ্বংসোনাস্তি" এই প্রকার দুই প্রতীতি হয়। যদ্যপি উক্ত দুই প্রতীতি নিষেধমুখ, তথাপি বিলক্ষণ, কারণ প্রথম প্রতীতিতে নাস্তি বলায় যে অভাব প্রতীত হয় তাহার প্রতিযোগী ঘটের প্রতীতি হয় আর দ্বিতীয় প্রতীতিতে নাস্তি বলায় প্রতীত অভাবের ঘট-প্রধ্বংস প্রতিযোগী প্রতীত হয়। সুতরাং কথিত প্রকারে প্রতিযোগীর ভেদ হওয়ায় ঘটপ্রাগভাবের ও ঘটপ্রধ্বংসপ্রাগভাবের অভেদ সম্ভব নহে, কিন্তু ঘট ও তাহার প্রাগভাবহইতে ঘট-ধ্বংসের প্রাগভাব ভিন্ন হওয়া উচিত। অনুভবসিদ্ধ পদার্থের লাঘব বলে লোপ সম্ভব নহে। সুতরাং সাম্প্রদায়িকরীতিতে ঘট-প্রধ্বংসপ্রাগভাবের ঘট ও ঘটের প্রাগভাবে অন্তর্ভাব মান্য করিলে লাঘবও অকিঞ্চিৎকর। কথিত প্রকারে প্রধ্বংসাভাবের প্রাগভাব অভাবপ্রতিযোগিক-প্রাগভাবরূপ অভাব হওয়া উচিত।

সাময়িকাভাবের প্রাগভাবেরও অভাব-প্রতিযোগিক-প্রাগভাবরূপতা।

এইরূপ সাময়িকাভাবও সাদি হওয়ায় তাহার প্রাগভাবও অভাব-প্রতিযোগিক-প্রাগভাব হয়।

সাম্প্রদায়িকরীতিতে প্রাগভাবপ্রধ্বংসের প্রতিযোগি-প্রতিযোগী ও প্রতিযোগি-প্রতিযোগীর ধ্বংসে অন্তর্ভাব কথন তথা এই মতের অসারতা প্রদর্শন-পূর্ব্বক প্রাগভাবধ্বংসের অভাবপ্রতিযোগিতা প্রতিপাদন।

অত্যন্তাভাব অন্যোন্যাভাবের প্রধ্বংসাভাব হয় না, কারণ উক্ত উভয় অভাব অনাদি ও অনন্ত। এইরূপ প্রধ্বংসাভাবও অনন্ত, তাহারও প্রধ্বংস সম্ভব নহে। কেবল প্রাগভাব ও সাময়িকাভাবের প্রধ্বংস হয়। সাম্প্রদায়িক রীতিতে প্রাগভাব-ধ্বংস "প্রতিযোগি-প্রতিযোগী" তথা "প্রতিযোগি-প্রতিযোগীর" ধ্বংসের অন্তর্ভূত হয় তাহাহইতে পৃথক্ নহে। যেমন ঘটের প্রাগভাবের ধ্বংস, ঘটকালে থাকে ও ঘটের ধ্বংসকালে থাকে। ঘটকালে ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংস প্রতিযোগি-প্রতিযোগিস্বরূপ হয়, কারণ ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংসের প্রতি-যোগী ঘটপ্রাগভাব ও ঘটপ্রাগভাবের প্রতিযোগী ঘট হয়। সুতরাং ঘটকালে ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংস প্রতিযোগীর প্রতিযোগিস্বরূপ হয়। যখন মুদ্গরাদিদ্বারা ঘটের নাশ হয় তখন ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংস থাকে, ঘট থাকে না। সুতরাং তৎকালে ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংস প্রতিযোগি-প্রতিযোগীর ধ্বংসরূপ হয়। কারণ ঘট-প্রাগভাবধ্বংসের প্রতিযোগী যে ঘটপ্রাগভাব তাহার প্রতিযোগী ঘট, উক্ত ঘটের ধ্বংসই ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংস হয়, ঘট-ধ্বংসহইতে পৃথক্ নহে। এই প্রকারে প্রাগভাবের ধ্বংস কদাচিৎ আপনার প্রতিযোগীর প্রতিযোগিরূপ হয় ও কদাচিৎ আপনার প্রতিযোগি-প্রতিযোগীর ধ্বংসস্বরূপ হয়, প্রাগভাবধ্বংস পৃথক্ নহে।

কিন্তু উক্ত সাম্প্রদায়িকরীতিও যুক্তিবিরুদ্ধ, কারণ ঘট সান্ত ও ভাবরূপ আর প্রধ্বংস অনন্ত ও অভাবরূপ। একই ঘটপ্রাগভাবধ্বংসকে সান্ত ও অনন্ত-রূপে অভেদ বলা তথা ভাব ও অভাবরূপে অভেদ বলা যুক্তি-বিগর্হিত। ঘটের উৎপত্তি হইলে "ঘটো জাতঃ" আর "ঘট-প্রাগভাবো নষ্টঃ" এইরূপ দুই বিলক্ষণ প্রতীতি হয়। ইহার মধ্যে "ঘটো জাতঃ" এই প্রতীতির বিষয় উৎপন্নঘট হয় আর "ঘট প্রাগভাবো নষ্টঃ" এই প্রতীতির বিষয় ঘট প্রাগভাবের ধ্বংস হয়, এই

দুয়ের অভেদ অসম্ভব। এই প্রকারে মুদ্গরাদিদ্বারা ঘটের ধ্বংস হইলে "ইদানীং ঘটধ্বংসো, জাতঃ", "ঘট-প্রাগভাবধ্বংসঃ পূর্ব্ব ঘটোৎপত্তিকালে জাতঃ" এইরূপ দ্বিবিধ প্রতীতি হয়, তন্মধ্যে প্রথম প্রতীতিদ্বারা বর্ত্তমানকালে ঘটধ্বংসের উৎপত্তি সিদ্ধ হয় ও দ্বিতীয় প্রতীতিদ্বারা অতীতকালে ঘট-প্রাগভাবধ্বংসের উৎপত্তি সিদ্ধ হয়। বর্ত্তমানকালউৎপত্তিবিশিষ্টের সহিত অতীতকালউৎপত্তিবিশিষ্টের অভেদ সম্ভব নহে। সুতরাং ঘটপ্রাগভাবধ্বংস ঘটের ধ্বংসহইতে পৃথক্। যদ্যপি বেদান্তপরিভাষাদিঅদ্বৈতগ্রন্থেও ধ্বংস-প্রাগভাব তথা প্রাগভাবের ধ্বংস পৃথক্‌রূপে উল্লিখিত হয় নাই, পূর্ব্বোক্ত ন্যায়রীত্যনুসারে তদুভয়ের অন্তর্ভাবই প্রতিপাদিত হইয়াছে, তথাপি শ্রুতি, সূত্র, ও ভাষ্য, এ বিষয়ে উদাসীন। সুতরাং যুক্তি ও অনুভবসিদ্ধ অর্থ অঙ্গীকরণীয়, যুক্তি অনুভব বিরুদ্ধ আধুনিক গ্রন্থকারদিগের উক্তি অঙ্গীকরণীয় নহে। কথিত রীতিতে প্রাগভাবের ধ্বংস অভাবপ্রতিযোগিকপ্রধ্বংসাভাব হওয়া উচিত।

ঘটান্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাবের ঘটত্বরূপতা ও তাহাতে দোষ।

সাময়িকাভাব কেবল দ্রব্যেরই হয় ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, সুতরাং *অভাবপ্রতিযোগিকসাময়িকাভাব অপ্রসিদ্ধ। অভাবপ্রতিযোগিকঅত্যন্তা*ভাবের উদাহরণ অনেক। যথা—কপালে ঘটের প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাব থাকে, তন্তুতে নহে, সুতরাং তন্তুতে ঘটপ্রাগভাবের তথা ঘটপ্রধ্বংসাভাবের অত্যন্তাভাব হয়। কপালে ঘটের সাময়িকাভাব ও ঘটের অত্যন্তাভাব থাকে না, সুতরাং কপালে ঘটের সাময়িকাভাবের অত্যন্তাভাব ও ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাব হয়। এইরূপ কপালে কপালের অন্যোন্যাভাব হয় না, সুতরাং এস্থলে কপালান্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাব হয়। এই প্রকারে ঘটে ঘটের অন্যোন্যাভাব হয় না, সুতরাং ঘটান্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাব হয়। পরন্তু প্রাচীনমতে অন্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাব পৃথক্ নহে, অন্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকধর্ম্মরূপ হয়। যেমন ঘটান্যোন্যাভাবের প্রতি-যোগিতাবচ্ছেদক ধর্ম্ম ঘটত্ব, তাহা কেবল ঘটেই থাকে আর ঘটান্যোন্যা-ভাবে অত্যন্তাভাবও ঘটে থাকে। এদিকে ঘটহইতে ভিন্ন সকল পদার্থে ঘটান্যোন্যাভাব থাকে, সুতরাং ঘটান্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাব ঘটহইতে ভিন্ন পদার্থে থাকে না। এই প্রকারে ঘটত্বের সমনিয়ত ঘটান্যোন্যাভাবের অত্যন্তা-

ভাব হওয়ায় ঘটত্বরূপই ঘটান্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাব হয়। এই প্রাচীন উক্তি শ্রদ্ধাযোগ্য নহে, কারণ "ঘটে সমবায়েন ঘটত্বং" এই প্রতীতির বিষয় ঘটত্ব হয়। "ঘটে ঘটান্যোন্যাভাবো নাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় ঘটান্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাব হয়। সুতরাং অন্যোন্যাভাবের অত্যন্তাভাব অন্যোন্যাভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদকধর্ম্মরূপ নহে, তাহাহইতে পৃথক্ অভাবরূপ হয়।

অত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাবেরও অভাবপ্রতিযোগিতা।

প্রাচীনমতে অত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাব প্রথম অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগিরূপ হয়। যেমন যেস্থলে ঘট কখনও থাকে না সেস্থলে ঘটের অত্যন্তাভাব হয়, আর যেখানে ঘট আছে সেখানে ঘটাত্যন্তাভাব হয় না, সুতরাং তাহার অর্থাৎ ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাব হয়। এই প্রকারে ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাব প্রথম অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী যে ঘট তাহার সমনিয়ত হওয়ায় ঘটস্বরূপ হয়, তাহাহইতে পৃথক্ নহে। ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাবকে ঘটরূপ না বলিয়া পৃথক্ বলিলে অত্যন্তাভাব সকলের অনবস্থা হইবে। যেমন ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাব পৃথক্ তেমনি দ্বিতীয় অত্যন্তাভাবের তৃতীয় অত্যন্তাভাব পৃথক্ হইবে, তৃতীয়ের চতুর্থ অত্যন্তাভাব পৃথক হইবে, চতুর্থের পঞ্চম পৃথক্ হইবে, এইরূপ অত্যন্তাভাবের সমাপ্তি না হওয়ায় অত্যন্তাভাব অনন্ত আবচ্ছেদ ধারায় পরিণত হইবে. দ্বিতীয় অত্যন্তাভাবকে প্রথম অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগিস্বরূপ মানিলে অনবস্থা দোষের পরিহার হয়। কারণ ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাবকে ঘটরূপ অঙ্গীকার করিলে দ্বিতীয় অত্যান্তাভাবের অত্যন্তাভাবও ঘটাত্যন্তাভাবই হয়। কেন না দ্বিতীয় অত্যন্তাভাব ঘটরূপ হওয়ায় তাহার অত্যন্তাভাব ঘটেরই অত্যন্তাভাব হয়। এরূপ তৃতীয় অত্যন্তাভাবের চতুর্থ অত্যন্তাভাব পুনরায় ঘটরূপ হয়, চতুর্থ অত্যন্তাভাবের পঞ্চম অত্যন্তাভাব ঘটাত্যন্তাভাবরূপ হয়। এই প্রকারে প্রতিযোগী ও এক অত্যন্তাভাবের অন্তর্ভূত সমস্ত অত্যন্তাভাব হওয়ায় অনবস্থা দোষ হয় না। কথিতরূপে অত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাব প্রথম অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগিস্বরূপ হয়, ইহা প্রাচীন মত।

উক্ত মতে নবীন গ্রন্থকারেরা এই দোষ দেখান, তথাহি—যেস্থলে ভূতলে ঘট আছে সেস্থলে ভূতলে "ঘটোঽস্তি" "ভূতলে ঘটাত্যন্তাভাবোনাস্তি" এইরূপ দুই বিলক্ষণ প্রতীতি হয়। একই পদার্থের বিধিমুখ প্রতীতি ও নিষেধমুখ প্রতীতি সম্ভব নহে। সুতরাং বিধিমুখ প্রতীতির বিষয় ঘট হয় ও নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয়

ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাব হয়, তাহা ঘটরূপ নহে, অভাবরূপ হয়, সুতরাং ঘটহইতে পৃথক্। দ্বিতীয় অত্যন্তাভাবকে পৃথক্ মানিলে যে অনবস্থা দোষ হয় তাহার সমাধান এই। দ্বিতীয় অত্যন্তাভাব প্রথম অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগীর সমনিয়ত হয়। তৃতীয় অভাব প্রথম অভাবের সমনিয়ত হয়, প্রতিযোগীর সমান দেশে যে দ্বিতীয় অভাব তাহার সমনিয়ত চতুর্থ অভাব হয়। প্রথম তৃতীয়ের সমনিয়ত পঞ্চম অভাব হয়। এই প্রকারে যুগ্ম সংখ্যার সমস্ত অভাব দ্বিতীয় অভাবের সমনিয়ত হয়, বিষম সংখ্যার সমস্ত অভাব প্রথম অভাবের সমনিয়ত হয়। এস্থলে দ্বিতীয় অভাব যদ্যপি প্রথম অভাবের প্রতিযোগীর সমনিয়ত, তথাপি ভাব অভাবের ঐক্য সম্ভব নহে, সুতরাং ঘটের সমনিয়ত হইলেও ঘটাত্যন্তাভাবাভাব ঘটহইতে পৃথক্। আর প্রথম অভাবের সমনিয়ত তৃতীয় অভাব প্রথম অভাবস্বরূপ হয়, পৃথক্ নহে। কারণ "ঘটোনাস্তি" এই নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয় প্রথম অভাব হয়। আর "ঘটাত্যন্তাভাবাভাবো নাস্তি" এই নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয় তৃতীয় অভাব হয়, সুতরাং তৃতীয় অভাব প্রথম অভাবরূপ হয়। এইরূপ "ঘটাত্যন্তাভাবো নাস্তি" এই নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয় দ্বিতীয় অভাব হয়। "তৃতীয়াভাবো নাস্তি" এইরূপ চতুর্থাভাবও নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয় হয়। সুতরাং দ্বিতীয় অভাবের সমনিয়ত চতুর্থ অভাব দ্বিতীয়াভাবরূপ হয়, কিন্তু ঘটের সমনিয়ত হইলেও দ্বিতীয়াভাবাভাবরূপঘটহইতে পৃথক্ অভাবরূপ হয়। এই প্রকারে প্রথম অভাবের তথা দ্বিতীয় অভাবের অন্তর্ভূত সমস্ত অভাবধারা হওয়ায় অনবস্থা দোষ নাই। যদ্যপি প্রাচীন রীতিতে প্রতিযোগী ও অভাবের অন্তর্ভূত সমস্ত অভাব একই এবং নবীন রীতিতে দুই অভাব হয়। এইরূপে নবীন মতে গৌরব দোষ হয়, তথাপি ভাব অভাবের ঐক্য অসম্ভব। সুতরাং প্রাচীন মত প্রমাণবিরুদ্ধ এবং নবীন মত অনুভবানুগৃহীত। অতএব প্রমাণসিদ্ধ অর্থ গৌরবদোষকর নহে। কথিত প্রকারে ঘটাত্যন্তাভাবের অত্যন্তাভাবও অভাবপ্রতিযোগিকঅভাব হয়।

অন্যোন্যাভাবেরও অভাবপ্রতিযোগিতা ও তদ্বিষয়ে উদাহরণ প্রদর্শন।

অভাবপ্রতিযোগিকঅন্যোন্যাভাবের উদাহরণ অতি স্পষ্ট। প্রাগভাবের অন্যোন্যাভাব প্রাগভাবে থাকে না, অন্য সকল পদার্থে থাকে। কারণ ভেদের নাম অন্যোন্যাভাব, স্বরূপে ভেদ থাকে না, স্বরূপাতিরিক্ত সকল বস্তুতে সকল বস্তুর ভেদ থাকে। সুতরাং প্রাগভাবহইতে ভিন্ন সকল পদার্থে প্রাগভাবের

অন্যোন্যাভাব্ হয়। প্রধ্বংসাভাবহইতে ভিন্ন পদার্থে প্রধ্বংসাভাবের অন্যোন্যাভাব হয়। অত্যন্তাভাবহইতে ভিন্ন পদার্থে অত্যন্তাভাবের অন্যোন্যাভাব হয়। অন্যোন্যাভাবহইতে ভিন্ন পদার্থে অন্যোন্যাভাবের অন্যোন্যাভাব হয়। চারি প্রকার সংসর্গাভাব তথা সকল ভাবপদার্থ অন্যোন্যাভাবহইতে ভিন্ন। কারণ সংসর্গাভাব আর ভাবপদার্থ অন্যোন্যাভাবরূপ নহে, অন্যোন্যাভাব-হইতে ভিন্ন। যে যাহাহইতে ভিন্ন হয় তাহাতে তাহার অন্যোন্যাভাব হয়। সুতরাং সংসর্গাভাব ও সকল ভাবপদার্থে অন্যোন্যাভাবের অন্যোন্যাভাব হয়। এই প্রকারে অন্যোন্যাভাবও অভাবপ্রতিযোগিকঅভাব হয়। ভাবপ্রতিযোগিক অভাব অতি প্রসিদ্ধ। প্রদর্শিত প্রকারে অভাবের নিরূপণ ন্যায় শাস্ত্রের রীতিতে সমাপিত হইল। সম্প্রতি ন্যায়মতে যে সকল বেদান্ত সিদ্ধান্তের প্রতিকূল বিরুদ্ধ অংশ আছে তাহা সকল অব্যবহিত পরে বর্ণিত হইবে।

উক্ত ন্যায়মতে বেদান্ত বিরুদ্ধ অংশ প্রদর্শন ও অনাদি প্রাগভাবের খণ্ডন।

উক্ত প্রকারে ন্যায়রীত্যানুযায়ী অভাবের নিরূপণে যে সকল অংশ বেদান্ত-শাস্ত্রবিরুদ্ধ সে সকল অংশ এক্ষণে প্রদর্শিত হইতেছে। তথাহি—

কপালে ঘটের প্রাগভাব অনাদি ইহা প্রমাণ বিরুদ্ধ, সুতরাং বেদান্তানুসারী নহে। ঘটপ্রাগভাবের অধিকরণ কপাল সাদি তথা প্রতিযোগী ঘটও সাদি, অথচ প্রাগভাব অনাদি, ইহা কোন প্রকারে সম্ভব নহে। যদি মায়াতে সকল কার্য্যের প্রাগভাবকে অনাদি বলা যায়, তাহা হইলে ইহা সম্ভব, কারণ মায়া অনাদি, কিন্তু মায়াতে কার্য্যের প্রাগভাব স্বীকার করা ব্যর্থ আর সিদ্ধান্তে ইষ্টও নহে। কেন না ন্যায়মতে প্রাগভাবের প্রয়োজন এই— ঘটের উৎপত্তি কপালে হয় অন্য পদার্থে নহে, পটের উৎপত্তি তন্তুতে হয় কপালে নহে। সুতরাং ঘটের প্রাগভাব কপালে হয় তন্তুতে নহে, পটের প্রাগভাব তন্তুতে হয় কপালে নহে। যাহার যাহাতে প্রাগভাব হয় তাহার তাহাতে উৎপত্তি হইয়া থাকে, অন্যের নহে। সকল স্থানে সর্ব্বদা সকল কার্য্যের উৎপত্তির আপত্তি নিরাসের জন্য ন্যায়মতে প্রাগভাব স্বীকৃত হয়। কিন্তু প্রাগভাবের মুখ্য প্রয়োজন ন্যায় মতে এই—কপাল তন্তু প্রভৃতির ঘট পটাদি পরিণাম নহে, কপালে ঘটের "আরম্ভ" হয়, তন্তুতে পটের "আরম্ভ" হয়। পরিণামবাদে ঘটাকার প্রাপ্তির উত্তরে স্বরূপে কপাল থাকে

না, এইরূপ পটাকার প্রাপ্তির উত্তরে স্বরূপে তন্তু থাকে না। কিন্তু আরম্ভবাদের রীতিতে কপাল পূর্ব্ববৎ থাকিয়া আপনাতে ঘটের উৎপত্তি করে। ঘটের উৎপত্তির পরে ঘটের সামগ্রী পূর্ব্বের ন্যায় যেমন তেমনই থাকে। পরিণামবাদে কার্য্যের উৎপত্তির পরে উপাদান কারণ থাকে না, উপাদানই কার্য্যরূপ প্রাপ্ত হয়। সুতরাং ঘটাকারে পরিণত যে কপাল তাহা ঘটের সামগ্রী নহে। কিন্তু আরম্ভবাদে উপাদান আপন স্বরূপ ত্যাগ করে না, উপাদানহইতে ভিন্ন কার্য্যের উৎপত্তি হয় এবং উপাদানকারণ স্বস্বরূপেই স্থিত থাকে। সুতরাং ঘটের উৎপত্তির পরেও সামগ্রী যেমন তেমনই থাকে বলিয়া পুনরায় ঘটের উৎপত্তির আপত্তি হইতে পারে। যদ্যপি এক ঘটের উৎপত্তি হইলে অন্য ঘটের উৎপত্তির প্রতিবন্ধক প্রথম ঘট হয়, অর্থাৎ ঘটনিরুদ্ধকপালে অন্য ঘটের উৎপত্তি হইতে পারে না, তথাপি প্রথম উৎপন্ন ঘটের পুনঃ উৎপত্তি হওয়া উচিত, পুনঃ উৎপত্তির কোন নিবারক হেতু নাই। যদি প্রথম উৎপত্তির পুনঃ উৎপত্তি মানা যায়, তাহা হইলে উৎপত্তিকালে যেমন "ঘট উৎপদ্যতে" এই ব্যবহার হয়, তদ্রূপ উৎপত্তিকালের উত্তরকালেও "ঘট-উৎপদ্যতে" এই ব্যবহার হওয়া উচিত। সিদ্ধঘটের আধারকাল ঘটের উৎপত্তিকালহইতে উত্তরকাল হয়, সিদ্ধঘটের আধারকালে "উৎপন্নোঘটঃ" এইরূপ ব্যবহার হয়। আর 'উৎপদ্যতে ঘটঃ" এরূপ ব্যবহার প্রথম উৎপত্তিক্ষণে হয়। ঘটের আধার দ্বিতীয়াদি ক্ষণে "উৎপদ্যতে ঘটঃ" এরূপ ব্যবহার হয় না। কারণ "বর্ত্তমান উৎপত্তিবিশিষ্ট ঘট" এই অর্থ "ঘট উৎপদ্যতে" এই বাক্যে প্রতীত হয় আর "উৎপন্নো ঘটঃ" এবাক্যে অতীত উৎপত্তিবিশিষ্ট ঘট প্রতীত হয়। উৎপন্নের উৎপত্তি মানিলে ঘটের সিদ্ধদশাতেও অন্য উৎপত্তি বর্ত্তমান থাকিবেক। সুতরাং উৎপন্নঘটেও "উৎপদ্যতে ঘটঃ" এরূপ ব্যবহার হওয়া উচিত হইবেক। যখন উৎপন্নঘটের পুনঃ উৎপত্তি দেখা যায় না তখন ঘটের উৎপত্তির সামগ্রী থাকে না, এইরূপ মানা উচিত। এস্থলে অন্য সামগ্রী কপালাদি বিদ্যমান আছে, কিন্তু ঘটের প্রাগভাব নাই। ঘটের প্রাগভাব ঘটোৎপত্তিক্ষণে ধ্বংস হয়, উক্ত প্রাগভাবই ঘটের উৎপত্তির কারণ, এবং তাহার অভাবে উৎপন্ন ঘটের পুনঃ উৎপত্তি হয় না। ইহাই প্রাগভাবের মুখ্য প্রয়োজন।

উক্ত দুই প্রকার প্রয়োজন মধ্যে মায়াতে ঘটাদি প্রাগভাবের প্রথম প্রয়োজন সম্ভব নহে। কারণ ঘটাদির সাক্ষাৎ উপাদান মায়া নহে কপালাদি। যদ্যপি সকল পদার্থে মায়ার সাক্ষাৎউপাদানতাও অদ্বৈতসিদ্ধান্তে স্বীকৃত হয়

তথাপি মায়াতে অদ্ভুতশক্তি হওয়ায় মায়া কার্য্যের উৎপত্তিতে অন্য কারণের অপেক্ষা করে না। সুতরাং প্রাগভাবাদিরূপ অন্য কারণের অপেক্ষা নাই, অতএব মায়াতে কাহারও প্রাগভাব নাই। কপালে ঘটের উৎপত্তি হয়, পটের নহে, ইহার হেতু প্রাগভাব নহে, কেননা কপালে ঘটের কারণতা হয়, পটের নহে। অন্বয়ব্যতিরেকদ্বারা কারণতার জ্ঞান হয়, কপালের অন্বয় অর্থাৎ সত্তা হইলে ঘটের অন্বয় হয়, কপালের ব্যতিরেকে অর্থাৎ অভাবে (অসত্তাতে) ঘটের ব্যতিরেক হয়। এইরূপে কপালের অন্বয়ব্যতিরেক দৃষ্টে ঘটের অন্বয়ব্যতিরেকের জ্ঞান হয়, পটের নহে। পটাদির ব্যাবৃত্তি জন্য ঘটের প্রাগভাব কপালে সম্ভব নহে। আর মুখ্য প্রয়োজন প্রাগভাবের যে কথিত হইয়াছে যথা, কপালে ঘটের উৎপত্তির অনন্তর প্রাগভাবের অভাবে পুনঃ উৎপত্তির আপত্তি হইবে, এই দোষ পরিণাম-বাদে নাই, কেন না স্বস্বরূপে স্থিত কপাল ঘটের উৎপত্তি করে, কার্য্যরূপে পরিণত কপাল অন্য বা পুনঃ উৎপত্তির হেতু নহে। সুতরাং পরিণামবাদে প্রাগভাব নিষ্ফল।

বিচার দৃষ্টিতে আরম্ভবাদেও প্রাগভাব নিষ্ফল। কেন না ঘটোৎপত্তির পুনঃ উৎপত্তি নিবারণের জন্য যদি প্রাগভাব স্বীকৃত হয় তাহা হইলে জিজ্ঞাসা—ঘটান্তরের উৎপত্তি নিবারণের জন্য বা উৎপন্ন ঘটের পুনঃ উৎপত্তি নিবারণের জন্য প্রাগভাব স্বীকার্য্য? প্রথম পক্ষ সম্ভব নহে, কারণ যে কপালে যে ঘটের উৎপত্তি হয় সেই কপালে সেই ঘটের কারণতা হয়, ঘটান্তরের কারণতা কপালান্তরে হয়। সুতরাং অন্য ঘটের উৎপত্তির প্রাপ্তি নাই। দ্বিতীয় পক্ষও অসম্ভব, হেতু এই যে, কপালহইতে ঘট উৎপন্ন হইলে প্রথম উৎপত্তি পুনঃ উৎপত্তির প্রতিবন্ধক হয়, সুতরাং পুনঃ উৎপত্তির প্রতীতি নাই, অতএব প্রাগভাব নিষ্ফল।

উৎপত্তির স্বরূপের সূক্ষ্ম বিচার করিলে পুনঃ উৎপত্তি হওয়া উচিত একথা বলাই বিরুদ্ধ। কারণ আদ্যক্ষণের সহিত সম্বন্ধকে উৎপত্তি বলে। ঘটের আদ্যক্ষণ সহিত সম্বন্ধকে ঘটের উৎপত্তি বলে। ঘটাধিকরণক্ষণের ধ্বংসের অনধি-করণ যে ক্ষণ তাহাকে ঘটের আদ্যক্ষণ বলে। ঘটের অধিকরণ অনন্তক্ষণ হয়। তন্মধ্যে ঘটের অধিকরণ যে দ্বিতীয়াদিক্ষণ তাহাতে ঘটাধিকরণক্ষণের ধ্বংস থাকে। প্রথমক্ষণে ঘটাধিকরণক্ষণের ধ্বংস থাকে না। অতএব ঘটাধিকরণ ক্ষণের ধ্বংসের অনধিকরণ ঘটের প্রথমক্ষণ হয়, সেই ক্ষণের সহিত সম্বন্ধ হইলে ঘটের উৎপত্তি হয়। দ্বিতীয়াদিক্ষণের প্রথমক্ষণের সহিত সম্বন্ধ হয় না, সুতরাং প্রথম-ক্ষণেই "উৎপন্নতে" এইরূপ ব্যবহার হয়, দ্বিতীয়াদিক্ষণে নহে। এই রীতিতে

"প্রথমক্ষণসম্বন্ধরূপ উৎপত্তি পুনঃ হওয়া উচিত" একথা "মম জননী বন্ধ্যা" এই বাক্যের তুল্যার্থ। কারণ ঘটের উৎপত্তির উত্তরক্ষণ ঘটাধিকরণক্ষণের ধ্বংসের অধিকরণ হয় এবং ঘটাধিকরণক্ষণের ধ্বংসের অনধিকরণক্ষণ পুনরায় সম্ভব নহে। সুতরাং "উৎপন্নের উৎপত্তি হওয়া উচিত" এরূপ বলা বিরুদ্ধ, অতএব প্রাগভাব নিষ্ফল। "কপালে সমবায়েন ঘটোনাস্তি" এই প্রতীতির বিষয় সাময়িকাভাবই সম্ভব। "কপালে ঘটোভবিষ্যতি" এই প্রতীতির বিষয়ও ঘটের ভবিষ্যৎ কাল হয়, প্রাগভাব অসিদ্ধ।

ন্যায়শাস্ত্রের সংস্কারদ্বারা যদি একান্তই প্রাগভাব অঙ্গীকার করিতে হয় তাহা হইলে প্রাগভাবকে সাদি বলা উচিত, অনাদি নহে। কারণ অন্যমতে অধিকরণ-ভেদে সকল অভাবের ভেদ হয়। ন্যায়মতে অধিকরণভেদে অভাবের ভেদ হয়না, প্রতিযোগিভেদে অভাবের ভেদ হয়, সুতরাং এই মতে এক প্রতিযোগিক অভাব নানা অধিকরণে একই। পরন্তু প্রাগভাব ন্যায়মতেও অধিকরণ-ভেদে ভিন্নই হইয়া থাকে। কারণ ঘটের প্রাগভাব ঘটের উপাদানকারণ কপালেই থাকে। যে ঘট যে কপালে উৎপন্ন হয়, সেই ঘটের প্রাগভাব সেই কপালে থাকে, অন্য ঘটের প্রাগভাব অন্য কপালে থাকে। এইরূপ এক প্রাগভাব একই অধিকরণে থাকে। উক্ত কপালাদি প্রাগভাবের অধিকরণ সাদি, তাহাতে স্থিত প্রাগভাবের কোন রীতিতে অনাদিতা সম্ভব নহে। যদি অনাদি ও সাদি অধিকরণে একই প্রাগভাব হইত, তাহা হইলে তাহাকে অনাদি বলা সম্ভব হইত। যেহেতু নানা অধিকরণে এক প্রাগভাব সম্ভব নহে, সেই হেতু কপালমাত্রবৃত্তি প্রাগভাবের অনাদিতা অসম্ভব। যদি বল, কপালের উৎপত্তির পূর্ব্বকালের অবয়বে ঘটের প্রাগভাব থাকে তাহাহইতেও পূর্ব্বাবয়বের অবয়বে থাকে, এইরূপে অনাদি পরমাণুতে ঘটের প্রাগভাব অনাদি। একথাও সম্ভব নহে, কারণ আপন প্রতিযোগীর উপাদান কারণে প্রাগভাব থাকে, অন্যত্র নহে, ইহা নৈয়ায়িক-দিগের নিয়ম। কপালের অবয়ব কপালের উপাদানকারণ, ঘটের নহে, সুতরাং *কপালাবয়বে কপালেরই প্রাগভাব* সম্ভব, ঘটের প্রাগভাব কপালেই হয়, কপালাবয়বে সম্ভব নহে। এইরূপ পরমাণু কেবল দ্ব্যণুকের উপাদান কারণ, সুতরাং দ্ব্যণুকের প্রাগভাব পরমাণুতে হয়। দ্ব্যণুকের পরে ত্র্যণুকাদিহইতে ঘট পর্য্যন্ত প্রাগভাব পরমাণুতে সম্ভব নহে। পরমাণুতে দ্ব্যণুকভিন্ন অন্য পদার্থের প্রাগভাব অঙ্গীকৃত হইলে পরমাণুহইতেও ঘটের উৎপত্তি স্বীকার করা উচিত।

পরিণামবাদে কার্য্যকারণের অভেদ হওয়ায় দ্ব্যণুকহইতে অন্ত্যাবয়বী ঘট পর্য্যন্ত কার্য্যকারণধারার ভেদ নাই। উক্ত মতে পরমাণুতে দ্ব্যণুকের প্রাগভাবই ঘটপর্য্যন্ত কার্য্যধারার প্রাগভাব হয়, সুতরাং তন্মতে পরমাণুতে ঘটাদির প্রাগভাব বলা সম্ভব হয়। আরম্ভবাদে কার্য্যকারণের অভেদ স্বীকৃত নহে, কার্য্যকারণের অত্যন্ত ভেদই স্বীকৃত, অতএব কপালাবয়বে ঘটের প্রাগভাব নাই। এইরূপ পরমাণুতে দ্ব্যণুককার্য্যেরও প্রাগভাব সম্ভব নহে। কথিত কারণে সাদি কপালাদিতে ঘটাদির প্রাগভাবকে অনাদি বলা অসঙ্গত।

অনন্ত প্রধ্বংসাভাবের খণ্ডন।

উক্ত প্রকারে ন্যায়মতে প্রধ্বংসাভাবও আপন প্রতিযোগীর উপাদানে থাকে। সুতরাং ঘটের ধ্বংস কপালমাত্রবৃত্তি হওয়ায়, তাহাকে অনন্ত বলা অসঙ্গত। কেননা ঘটধ্বংসের অধিকরণ যে কপাল তাহার নাশে ঘটধ্বংসের নাশ হয়। ঘটধ্বংসের নাশে নৈয়ায়িক এই দোষ দেখান—ঘটধ্বংসের ধ্বংস অঙ্গীকার করিলে ঘটের উজ্জীবন হওয়া উচিত। কারণ প্রাগভাব প্রধ্বংসাভাবের অনাধারকাল প্রতিযোগীর আধার হয়, ইহা নিয়ম। যে কালে ঘটধ্বংসের ধ্বংস হয় সেকাল ঘটধ্বংসের অনাধার হইবে আর প্রাগভাবেরও অনাধার হইবে, এরূপে ঘটের আধার হইবে। এই প্রকারে ধ্বংসের ধ্বংস মানিলে ঘটাদি প্রতিযোগীর উজ্জীবন হইবেক। ইহার প্রতিবাদ এই যে, যাহারা প্রাগভাবের অনাদিতা ও প্রধ্বংসের অনন্ততা মানেন তাঁহাদের পক্ষে উক্ত নিয়মের সিদ্ধি হয় আর উক্ত নিয়ম অঙ্গীকার করিলে প্রাগভাবের অনাদিতা ও ধ্বংসের অনন্ততা সিদ্ধ হয়। কিন্তু সিদ্ধান্তপক্ষে প্রাগভাব সাদি, সুতরাং প্রাগভাবের উৎপত্তির পূর্ব্বকাল ঘট-প্রাগভাবের তথা ঘটধ্বংসের অনাধার হয়, ঘটের আধার নহে। অথবা মুখ্য সিদ্ধান্তে সর্ব্বথা প্রাগভাবের অঙ্গীকার নাই, সুতরাং ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বকাল ঘট-প্রাগভাবের অনাধার হয়, তথা ঘটধ্বংসের অনাধার হয় এবং ঘটরূপ প্রতিযোগীরও অনাধার হয় ঘটরূপ প্রতিযোগীর আধার নহে। কথিত কারণে প্রাগভাব ধ্বংসের অনাধার কাল প্রতিযোগীর আধার হয়, এ নিয়ম সম্ভব নহে। অতএব ঘটধ্বংসেরও ধ্বংস হয় আর ন্যায়োক্ত নিয়মের অসিদ্ধিতে, ঘটের উজ্জীবনেরও আপত্তি নাই।

অত্যন্তাভাব অন্যোন্যাভাবের সাদি সান্ততা ও অনাদিতা অঙ্গীকার।

উক্ত প্রকারে অন্যোন্যাভাবও সাদি সান্ত অধিকরণে সাদি সান্ত হওয়া উচিত। যেমন ঘটে পটের অন্যোন্যাভাব হয় তাহার অধিকরণ ঘট সাদি ও সান্ত, সুতরাং ঘটবৃত্তিপটানোন্যাভাবও সাদি সান্ত। অনাদি অধিকরণে অন্যোন্যাভাব অনাদি, কিন্তু এই অনাদিও সান্ত, অনন্ত নহে। যেমন ব্রহ্মজীবের যে ভেদ তাহা জীবের অন্যোন্যাভাব, তাহার অধিকরণ ব্রহ্ম অনাদি, সুতরাং ব্রহ্মে জীবের ভেদরূপ অন্যোন্যাভাব অনাদি আর ব্রহ্মজ্ঞানদ্বারা অজ্ঞান নিবৃত্তি হইলে ভেদের অন্ত হয়, অতএব সান্ত। জ্ঞানদ্বারা অনাদি পদার্থেরও নিবৃত্তি অদ্বৈতবাদে ইষ্ট। এই কারণে ১-শুদ্ধচেতন, ২-জীব, ৩-ঈশ্বর, ৪-অবিদ্যা, ৫-অবিদ্যাচেতনের সম্বন্ধ ও ৬-অনাদি পদার্থের পরস্পর ভেদ, এই ষট্‌পদার্থ অদ্বৈত মতে স্বরূপে অনাদি ও শুদ্ধচেতন ব্যতীত অপর পঞ্চের জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি হইয়া থাকে। শঙ্কা—জীব ঈশ্বর অদ্বৈতবাদে মায়িক বলিয়া প্রসিদ্ধ, মায়ার কার্য্য মায়িক হয়, জীব ঈশ্বর মায়ার কার্য্য অথচ অনাদি একথা বিরুদ্ধ। সমাধান—জীব ঈশ্বর মায়ার কার্য্য, ইহা মায়িক পদের অর্থ নহে, কিন্তু মায়ার স্থিতির অধীনে জীব ঈশ্বরের স্থিতি হওয়ায় মায়িক বলা যায়। মায়ার স্থিতি ব্যতীত জীব ঈশ্বরের স্থিতি সম্ভব নহে, সুতরাং জীব ঈশ্বর মায়িক আর মায়ার ন্যায় অনাদি। এইরূপে অনাদি অন্যোন্যাভাব সান্ত, অনন্ত নহে। এই প্রকার অত্যন্তাভাবও আকাশাদির ন্যায় অবিদ্যার কার্য্য ও বিনাশী। কথিত রীতিতে অদ্বৈতবাদে সমস্ত অভাব বিনাশী, কোন অভাব নিত্য নহে। এই মতে অনাত্মপদার্থ সমস্তই মায়ার কার্য্য, আত্মা ভিন্ন নিত্যতা কাহারও নাই। যেরূপ ঘটাদি পদার্থ মায়ার কার্য্য তদ্রূপ অভাবও মায়ার কার্য্য। যদ্যপি অদ্বৈতবাদে মায়া ভাবরূপ, অভাব-পদার্থের উপাদানতা মায়াতে সম্ভব নহে। কার্য্যের সজাতীয় উপাদান হইয়া থাকে, অভাবের সজাতীয় মায়া নহে, মায়া ও অভাব ক্রমে ভাবত্ব তথা অভাবত্বরূপে বিজাতীয়, মায়াতে ভাবত্ব হয় ও অভাবে অভাবত্ব হয়। তথাপি সকল অভাবের উপাদান মায়া হয়, কারণ অনির্ব্বচনীয়ত্ব, মিথ্যাত্ব, জ্ঞাননিবর্ত্ত্যত্ব, অনাত্মত্বাদি, ধর্ম্মের অপেক্ষাতে মায়া ও অভাব সজাতীয়। যদি সকল ধর্ম্ম অপেক্ষা করিয়া উপাদান ও কার্য্যের সজাতীয়তা বিবক্ষিত হয়, তাহা হইলে ঘট কপালেও ঘটত্ব কপালত্ব বিজাতীয় ধর্ম্ম হওয়ায় ঘটের উপাদান

কপাল হইবে না। যেমন মৃন্ময়ত্বাদি ধর্ম্মের অপেক্ষায় ঘট কপালের সজাতীয়, তদ্রূপ অনির্ব্বচনীয়ত্বাদি ধর্ম্মের অপেক্ষায় অভাব ও মায়া সজাতীয়, সুতরাং সকল অভাব মায়ার কার্য্য, অতএব মিথ্যা।

অভাবের বিষয়ে কোন অদ্বৈতগ্রন্থকারের মত।

কোন অদ্বৈতগ্রন্থকার এক অত্যন্তাভাবই অঙ্গীকার করেন ও অন্য সকল অভাবকে অলীক বলেন। যথা, ঘটের প্রাগভাব কপালে অলীক, কারণ ঘটের উৎপত্তির পূর্ব্বকাল সম্বন্ধী কপালই "ঘটোভবিষ্যতি" এই প্রতীতির বিষয় হয়, ঘটের প্রাগভাব অপ্রসিদ্ধ। মুদ্গরাদিদ্বারা চূর্ণীকৃত কপালহইতে অথবা বিভক্ত কপালহইতে পৃথক্ ঘটধ্বংসও অপ্রসিদ্ধ। ঘটাসম্বন্ধীভূতলই ঘটের সাময়িকাভাব, ঘট বিদ্যমানে ঘটের সম্বন্ধী ভূতল হয়, ঘটের অসম্বন্ধী নহে, এরূপে সাময়িকাভাব অধিকরণহইতে পৃথক্ নহে। ঘটে পটের ভেদকে ঘট-বৃত্তিপটান্যোন্যাভাব বলে, উহা উভয়ের অভেদের অত্যন্তাভাবরূপই হয়, দুই পদার্থের অভেদাত্যন্তাভাবহইতে পৃথক্ অন্যোন্যাভাব অপ্রসিদ্ধ। এই রীত্যনু-সারে এক অত্যন্তাভাবই প্রসিদ্ধ আর অন্য সমস্ত অভাব অপ্রসিদ্ধ। কথিত প্রকারে অভাবের নিরূপণে অনেক বিচার আছে, গ্রন্থ বাহুল্য ভয়ে রীতিমাত্র প্রদর্শিত হইল।

ন্যায়মতে ভ্রমপ্রত্যক্ষে বিষয়ের অনপেক্ষা।

অভাবের স্বরূপের নিরূপণ শেষ হইল, এক্ষণে অভাব প্রমার হেতু প্রমাণের নিরূপণ আরম্ভ করা যাইতেছে। অভাবের দুই প্রকার জ্ঞান হয়, একটী ভ্রমরূপ, দ্বিতীয়টী প্রমারূপ। ভ্রমজ্ঞানও প্রমার ন্যায় প্রত্যক্ষ পরোক্ষ ভেদে দুই প্রকার। ঘটসংযুক্তভূতলে ইন্দ্রিয়সংযোগে ঘটের উপলব্ধি না হইলে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষভ্রম হয়। বিষয় ব্যতীত প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় না, পরন্তু অন্যথাখ্যাতিবাদীর মতে (ন্যায়মতে, ইহার বিস্তারিত বিবরণ খ্যাতি-নিরূপণে দ্রষ্টব্য) ভ্রম প্রত্যক্ষে বিষয়ের অপেক্ষা নাই, অন্য পদার্থের অন্যরূপে জ্ঞানই অন্যথাখ্যাতি বলিয়া উক্ত। সুতরাং যে পদার্থের অন্যরূপে জ্ঞান হয়, তাহার যদ্যপি অপেক্ষা হয়, যেমন রজ্জুর সর্পরূপে জ্ঞান হইলে রজ্জুর অপেক্ষা হয়, তথাপি যে বিষয়ের জ্ঞানে আকার প্রতীত হয়, তাহার অপেক্ষা অন্যথাখ্যাতিবাদীর মতে নাই, যেমন সর্পের আকার ভ্রমে ভান হইলে তাহার অপেক্ষা নাই।

অদ্বৈতবাদে পরোক্ষভ্রমে বিষয়ের অনপেক্ষা তথা অপরোক্ষভ্রমে অপেক্ষা।

অদ্বৈতবাদে অনির্ব্বচনীয় খ্যাতি স্বীকৃত হয়। যেস্থলে প্রত্যক্ষভ্রম হয় সেস্থলে ভ্রম-জ্ঞানের ন্যায় অনির্ব্বচনীয় বিষয়েরও উৎপত্তি হয়, সুতরাং ব্যাবহারিক ঘট-সংযুক্ত ভূতলে প্রাতিভাসিক ঘটাভাব অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়। ব্যাবহারিক ঘটের ব্যাবহারিক ঘটাভাব সহিত বিরোধ হয়, প্রাতিভাসিক ঘটাভাব সহিত ব্যাবহারিক ঘটের বিরোধ নাই। সুতরাং ব্যাবহারিক ঘটসংযুক্ত ভূতলে অনির্ব্বচনীয় ঘটাভাব ও তাহার অনির্ব্বচনীয় জ্ঞান উভয়ই উৎপন্ন হয়। এস্থলে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষভ্রম হয়। যেস্থলে অন্ধের বিপ্রলম্ভক বাক্যদ্বারা ঘট সংযুক্ত ভূতলে ঘটাভাবের জ্ঞান হয় সেস্থলে অভাবের পরোক্ষভ্রম হয়। পরোক্ষজ্ঞানে বিষয়ের অপেক্ষা নাই, কারণ অতীত অনাগত বিষয়েরও পরোক্ষজ্ঞান হইয়া থাকে। সুতরাং যেস্থলে অভাবের পরোক্ষভ্রম হয়, সেস্থলে প্রাতিভাসিক অভাবের উৎপত্তি হয় না, কেবল অভাবাকার বৃত্তিরূপ জ্ঞানেরই উৎপত্তি হয়।

অদ্বৈতমতে অভাবভ্রমাদিস্থানে অন্যথাখ্যাতির অঙ্গীকার।

অথবা পরোক্ষভ্রমের ন্যায় যেস্থলে অভাবের প্রত্যক্ষভ্রম হয়, সেস্থলে প্রাতিভাসিকঅভাবের উৎপত্তি হয় না, কিন্তু অভাবের ভ্রম অন্যথাখ্যাতিরূপ হয়। কেননা রজ্জু প্রভৃতিতে সর্পাদিভ্রমকে অন্যথাখ্যাতিরূপ স্বীকার করিলে এই দোষ হয়। যথা, রজ্জুতে সর্পত্বধর্ম্মের প্রতীতিকে অন্যথাখ্যাতিরূপবলা সম্ভব নহে, কারণ ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ রজ্জু ও রজ্জুত্বের সহিত হয়, সর্পত্বের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয় না। বিষয় সম্বন্ধ ব্যতীত ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞান সম্ভব নহে বলিয়া রজ্জুর সর্পত্ব-ধর্ম্মের প্রতীতিরূপ অন্যথাখ্যাতি অসম্ভব। এই কারণে যদ্যপি অধিষ্ঠান-আরোপ্য-অসম্বন্ধী প্রত্যক্ষভ্রমস্থলে অন্যথাখ্যাতির নিষেধ করিয়া অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি স্বীকৃত হয়, তথাপি যে স্থলে অধিষ্ঠান ও আরোপ্য উভয় ইন্দ্রিয়সম্বন্ধী হয়, সেস্থলে উক্ত দোষ নাই বলিয়া অদ্বৈতসিদ্ধান্তগ্রন্থে প্রোক্তস্থলে অন্যথাখ্যাতিও অঙ্গীকৃত হয়। যেমন জবাপুষ্প ও স্ফটিক একস্থানে থাকিলে স্ফটিকে রক্ততার প্রত্যক্ষ ভ্রম হয়। এস্থলে রক্ততার সহিত নেত্রের সংযুক্তসমবায় অথবা সংযুক্ততাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয় ও স্ফটিকের সহিত নেত্রের সংযোগসম্বন্ধ হয়। রক্ততা আরোপ্য ও স্ফটিক অধিষ্ঠান, পুষ্পের ব্যাবহারিক রক্ততা স্ফটিকে প্রতীত হয়, স্ফটিকে অনির্ব্বচনীয় রক্ততা উৎপন্ন হয় না,

কারণ যদি সর্পত্বের ন্যায়, রক্ততার সহিত, নেত্রের সংযোগ না হইত, তাহা হইলে বিষয়সম্বন্ধব্যতীত যে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান হয় না, এই দোষ হইত, কিন্তু নেত্রের সহিত রক্ততার উক্ত প্রকারে সম্বন্ধ হওয়ায় কথিত দোষের আপত্তি নাই। সুতরাং আরোপ্যের সন্নিধান স্থলে অন্যথাখ্যাতিও সম্ভব হয়। এইরূপ ঘটসংযুক্তভূতলে ঘটাভাব ভ্রম হইলে, আরোপ্য-অধিষ্ঠানের সন্নিধান বশতঃ অধিষ্ঠানের ন্যায় আরোপ্যেরও সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয়। কারণ অধিষ্ঠান ভূতল হয় আর আরোপ্য ঘটাভাব যদ্যপি ভূতলে নাই তথাপি ভূতলত্বে ঘটাভাব হয় ও ভূতলবৃত্তি যে রূপস্পর্শাদিগুণ তাহা সকলেও ঘটাভাব হয়। ভূতলত্বের সহিত ও ভূতলের স্পর্শাদিগুণের সহিত ঘটের সংযোগ হয় না, কারণ দুই দ্রব্যেরই সংযোগ হয়। ঘট দ্রব্য, ভূতলত্ব দ্রব্য নহে, জাতি, তাহার সহিত ঘটের সংযোগ সম্ভব নহে। ভূতলের রূপস্পর্শাদিও দ্রব্য নহে সুতরাং ইহাদেরও সহিত ঘটের সংযোগ সম্ভব নহে। যাহাতে যে পদার্থের সংযোগসম্বন্ধ হয় না তাহাতে সে পদার্থের সংযোগ-সম্বন্ধাবচ্ছিন্নাত্যন্তাভাব হয়। এই প্রকারে ভূতলে সংযোগসম্বন্ধে ঘট থাকিলেও ভূতলত্বে তথা ভূতলের গুণে সংযোগসম্বন্ধে ঘট না থাকায় ঘটত্বাদিতে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নঘটাত্যন্তাভাব হয়। এস্থলে অধিষ্ঠান ভূতল আর আরোপ্য ঘটাত্যন্তাভাব, ইহার ভূতল সহিত স্বাধিকরণসমবায়সম্বন্ধ হয়। স্ব অর্থাৎ ঘটাত্যন্তাভাব তাহার অধিকরণ ভূতলত্বের তথা ভূতলের রূপাদিগুণের সমবায় ভূতলে হয়। ঘটাত্যন্তাভাব সহিত ভূতলের স্বসমবেতবৃত্তিত্বসম্বন্ধ হয়। স্ব অর্থাৎ ভূতল তাহাতে সমবেত অর্থাৎ সমবায়সম্বন্ধেস্থিত ভূতলত্ব ও গুণ তাহাতে বৃত্তিত্ব অর্থাৎ আধেয়তা অত্যন্তাভাবের হয়। এইরূপে আরোপ্য-অধিষ্ঠানের পরস্পর সম্বন্ধ হওয়ায় সন্নিধান হয়। সুতরাং ভূতলত্ববৃত্তি তথা রূপস্পর্শাদি বৃত্তি যে ব্যবহারিক ঘটাত্যন্তাভাব তাহার ভূতলে প্রতীতি হওয়ায় অভাবের ভ্রম অন্যথাখ্যাতিরূপ হয়, প্রাতিভাসিক অভাবের উৎপত্তি নিষ্প্রয়োজন। এই রীত্যনুসারে প্রত্যক্ষ পরোক্ষভেদে অভাব ভ্রম দ্বিবিধ।

প্রত্যক্ষরূপ, পরোক্ষরূপ, যথার্থরূপ, ভ্রমরূপ, অভাবপ্রমার ইন্দ্রিয় ও অনুপলম্ভাদি সামগ্রীর কথন।

অভাবপ্রমাও প্রত্যক্ষ ও পরোক্ষভেদে দুই প্রকার। ন্যায়মতে ইন্দ্রিয়-জন্য জ্ঞানকে অপরোক্ষজ্ঞান বলে, তাহাহইতে ভিন্ন জ্ঞানকে পরোক্ষ বলে। যেস্থলে অভাবের সহিত ইন্দ্রিয়ের বিশেষণতা অথবা স্বসম্বন্ধবিশেষণতাসম্বন্ধ হয় সেস্থলে অভাবের প্রত্যক্ষপ্রমা ও পরোক্ষপ্রমা হয়। যেমন শ্রোত্রসহিত শব্দাভাবের সম্বন্ধ হইলে শব্দাভাবের শ্রোত্রজন্য প্রত্যক্ষপ্রমা হয়। এইরূপ ভূতলে ঘটাভাব হইলে নেত্রসম্বন্ধীভূতলে অভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হওয়ায় ঘটাভাবের নেত্রজন্য প্রত্যক্ষপ্রমা হয়। কিন্তু পুরুষশূন্যভূতলে যেস্থলে স্থাণুতে পুরুষভ্রম হয়, সেস্থলে যদ্যপি পুরুষাভাব হয় ও পুরুষাভাবসহিত নেত্রের স্বসম্বন্ধবিশেষণতাসম্বন্ধ হয়, তথাপি প্রতিযোগীর অনুপলম্ভরূপ সহকারী কারণের অভাবে পুরুষাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। সুতরাং অভাবের প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয় করণ ও প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ সহকারী। যেস্থলে স্থাণুতে পুরুষ ভ্রম হয় সেস্থলে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ হয় না কিন্তু পুরুষরূপ প্রতিযোগীর উপলম্ভ অর্থাৎ জ্ঞান হয়। যেমন ঘটাদিদ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে নেত্রকরণের বিদ্যমানেও অন্ধকারে ঘটের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয় না। সুতরাং নেত্রজন্য চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে আলোকসংযোগ সহকারী, কারণ অন্ধকারস্থঘট স্থলে যদ্যপি নেত্র ইন্দ্রিয় আছে, নেত্রইন্দ্রিয়ের ঘটের সহিত সংযোগও আছে, তথাপি ঘটের আলোক সহিত সংযোগরূপ সহকারী না থাকায় অন্ধকারস্থ ঘটের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয় না। আবার চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে আলোকসংযোগ সহকারী হইলেও কেবলইন্দ্রিয়ের সহিত আলোকসংযোগ হেতু নহে, কিন্তু বিষয়ের সহিত আলোক সংযোগ হেতু হয়। কেন না প্রকাশস্থিত পুরুষের অন্ধকারস্থ ঘটের প্রত্যক্ষ সম্ভব নহে, ইহার কারণ এইযে, ইন্দ্রিয়ের সহিত আলোক সংযোগ হইলেও বিষয় যে ঘট তাহার সহিত আলোক সংযোগ না হওয়ায় বিষয় প্রত্যক্ষ হয় না। এদিকে অন্ধকারস্থিত পুরুষের প্রকাশস্থঘটের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, এস্থলে ইন্দ্রিয়ের সহিত আলোকের সংযোগ নাই, বিষয়ের সহিত আলোকের সংযোগ হওয়ায়, বিষয় ও আলোকসংযোগ নেত্রজন্য জ্ঞানের সহকারী। কিন্তু যদি ঘটের পূর্ব্বদেশে আলোকের সংযোগ হয় ও পশ্চিম দেশে নেত্রের সংযোগ হয় সেস্থলেও চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ ঘটের হয় না। কারণ যদ্যপি বিষয়ের

সহিত আলোকের সংযোগরূপসহকারী আছে তথা সংযোগরূপ-ব্যাপারবিশিষ্ট নেত্রইন্দ্রিয়করণও আছে তথাপি যে ঘটদেশে নেত্রসংযোগ হয় সেদেশেই আলোক-সংযোগ সহকারী হয়, অন্যত্র নহে। যেরূপ দ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে আলোক-সংযোগ সহকারী, তদ্রূপ অভাবের প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয় করণ ও প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ সহকারী। সুতরাং স্থাণুতে পুরুষভ্রম হইলে প্রতিযোগীর অনুপ-লম্ভরূপ সহকারী কারণ না থাকায় পুরুষাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। এইরূপ ভূতলে যেস্থলে ঘট নাই কিন্তু ঘটের সদৃশ অন্য কোন পদার্থ আছে তাহাতে ঘটভ্রম হইলে সেস্থলে উক্ত ভূতলে ঘটাভাব আছে তথা ঘটা-ভাবের সহিত ইন্দ্রিয়ের স্বসম্বদ্ধবিশেষণতাসম্বন্ধও আছে। কারণ ঘটের ভ্রম হইয়াছে কিন্তু ঘট নাই, ভ্রমসিদ্ধ ঘটাভাব আছে তাহার সহিত ভূতলের বিশেষণতাসম্বন্ধও আছে, আর সেই ভূতলের সহিত ইন্দ্রিয় সংযোগও আছে, এইরূপ উক্তস্থলে যদ্যপি সম্বন্ধব্যাপারবিশিষ্টইন্দ্রিয়করণাদিরূপ সকল সামগ্রীই আছে, তথাপি প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ সহকারী নাই। জ্ঞানকে উপলম্ভ বলে, জ্ঞান ভ্রমরূপ হউক অথবা প্রমারূপ হউক তাহাতে কোন বিশেষ নাই। যেস্থলে ঘটের ভ্রম হয় সেস্থলে ঘটাভাবের প্রতিযোগী যে ঘট তাহার অনুপলম্ভ না হওয়ায় কিন্তু ভ্রমরূপ উপলম্ভ অর্থাৎ জ্ঞান হওয়ায় ঘটাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। এই প্রকারে অভাবের প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয় করণ ও প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ সহকারী। কেবল প্রতিযোগীর অনুপলম্ভকে সহকারী বলিলেও নির্ব্বাহ হয় না, কারণ স্তম্ভে পিশাচের ভেদ প্রত্যক্ষ কিন্তু স্তম্ভে পিশাচের অত্যন্তাভাব প্রত্যক্ষ নহে। "এই স্তম্ভ পিশাচ নহে" এরূপ অনুভব সকল লোকের হয়, আর "স্তম্ভে পিশাচ নাই" এরূপ কাহারও নিশ্চয় হয় না। প্রথম অনুভবের বিষয় স্তম্ভবৃত্তিপিশাচান্যোন্যাভাব, ও দ্বিতীয় অনুভবের বিষয় পিশাচাত্যন্তাভাব। উভয় অভাবের প্রতিযোগী পিশাচ এবং উভয়েতে পিশাচের অনুপলম্ভ হয়। যদ্যপি ইন্দ্রিয় সম্বদ্ধ স্তম্ভ হয়, তাহাতে পিশাচান্যোন্যাভাব তথা পিশাচাত্যন্তাভাব উভয়ই বিশেষণতাসম্বন্ধে থাকে, তথাপি পিশাচাত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না, পিশাচান্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষ হয়; কিন্তু পিশাচান্যোন্যাভাবের ন্যায় পিশাচাত্যন্তাভাবেরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। এইরূপ আত্মাতে সুখাভাব দুঃখাভাবের প্রত্যক্ষ হয়, ধর্ম্মাভাব অধর্ম্মাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না, ইহা সকলের অনুভবসিদ্ধ। "ইদানীং ময়ি সুখং নাস্তি", "ইদানীং ময়ি দুঃখং নাস্তি", এইরূপ অনুভব সকলের হয়। উক্ত অনুভব ন্যায়মতে মানসপ্রত্যক্ষরূপ। সুখাভাব দুঃখাভাবের সহিত

মনের স্বসংযুক্তবিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। স্ব অর্থাৎ মন তাহার সহিত সংযুক্ত অর্থাৎ সংযোগবিশিষ্টআত্মা, তাহাতে বিশেষণতাসম্বন্ধে সুখাভাব দুঃখাভাব থাকে। এইরূপ ধর্ম্মাভাব অধর্ম্মাভাবেরও সহিত মনের সংযুক্ত বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়, কিন্তু এই সম্বন্ধের সদ্ভাবেও ধর্ম্মাধর্ম্মের প্রত্যক্ষ হয় না। "ময়ি ধর্ম্মো নাস্তি, ময়ি অধর্ম্মো নাস্তি" এরূপ প্রত্যক্ষ অনুভব কাহারও হয় না। সুখাভাব দুঃখাভাবের প্রতিযোগী সুখদুঃখের যেরূপ অনুপলম্ভ অভাবকালে হয় তদ্রূপ ধর্ম্মাভাব অধর্ম্মাভাবের প্রতিযোগী ধর্ম্মাধর্ম্মেরও অনুপলম্ভ হয়। অতএব প্রতিযোগীর অনুপলম্ভরূপ সহকারী সহিত মনদ্বারা যেরূপ সুখাভাব ও দুঃখাভাবের প্রত্যক্ষ হয়, সেইরূপ ধর্ম্মাধর্ম্মরূপপ্রতিযোগীর অনুপলম্ভরূপসহকারীসহিত ধর্ম্মাধর্ম্মের অভাবেরও মনদ্বারা প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। কথিত প্রকারে বায়ুতে রূপাভাব প্রত্যক্ষ, গুরুত্বাভাব প্রত্যক্ষ নহে। রূপাভাবের প্রতিযোগী রূপ, গুরুত্বাভাবের প্রতিযোগী গুরুত্ব, উভয়েরই বায়ুতে অনুপলম্ভ হয়। নেত্রের বায়ুর সহিত সংযোগ সম্বন্ধ হয়, নেত্রসংযুক্তবায়ুতে রূপাভাব গুরুত্বাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। সুতরাং স্বসম্বন্ধবিশেষণতাসম্বন্ধে যেরূপ বায়ুতে রূপাভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয়, তদ্রূপ নেত্রের স্বসম্বন্ধবিশেষণতাসম্বন্ধ গুরুত্বাভাবেরও সহিত হওয়ায় "বায়ৌ রূপং নাস্তি" এইরূপ বায়ুতে রূপাভাবের চাক্ষুষপ্রতীতির ন্যায় "বায়ৌ গুরুত্বং নাস্তি" এই রূপ বায়ুতে গুরুত্বাভাবেরও চাক্ষুষ প্রতীতি হওয়া উচিত। অতএব ইন্দ্রিয়জন্য অভাবের প্রত্যক্ষে কেবল অনুপলম্ভ সহকারী নহে, যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী। বায়ুতে যেমন রূপের অনুপলম্ভ হয়, তেমনই গুরুত্বেরও অনুপলম্ভ হয়, কিন্তু যোগ্যানুপলম্ভ রূপের হয়, গুরুত্বের যোগ্যানুপলম্ভ হয় না। প্রত্যক্ষযোগ্যের অপ্রতীতিকে যোগ্যানুপলম্ভ বলে। রূপ প্রত্যক্ষযোগ্য, কিন্তু গুরুত্ব প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, কারণ তুলাদণ্ডের ঊর্দ্ধাদিভাবদ্বারা গুরুত্বের অনুমিতি হয়। কোন ইন্দ্রিয়দ্বারা গুরুত্বের জ্ঞান হয় না, সুতরাং গুরুত্ব প্রত্যক্ষযোগ্য নহে বলিয়া তাহার অনুপলম্ভ যোগ্যানুপলম্ভ নহে। এইরূপ আত্মাতে সুখাভাব দুঃখাভাবের মানসপ্রত্যক্ষ হয়। এস্থলেও প্রত্যক্ষযোগ্য সুখ ও দুঃখের অনুপলম্ভ হওয়ায় যোগ্যানুপলম্ভের সহকারী কারণতা সম্ভব হয়। কিন্তু ধর্ম্মাভাবের অধর্ম্মাভাবের আত্মাতে মানসপ্রত্যক্ষ হয় না, ধর্ম্মাধর্ম্ম কেবল শাস্ত্রবেদ্য, প্রত্যক্ষযোগ্য নহে। সুতরাং ধর্ম্মাধর্ম্মের যোগ্যানুপলম্ভ সম্ভব নহে আর এই যোগ্যানুপলম্ভের অভাবে ধর্ম্মাভাবের অধর্ম্মাভাবের মানস প্রত্যক্ষ হয় না।

স্তম্ভে পিশাচের দৃষ্টান্তে শঙ্কা সমাধানরূপ বিচারপূর্ব্বক অনুপলম্ভের নির্ণয়।

উক্তরূপে স্তম্ভে পিশাচাত্যন্তাভাবেরও প্রত্যক্ষ হয় না, এস্থলেও যদ্যপি পিশাচরূপ প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ হয়, তথাপি প্রত্যক্ষযোগ্য পিশাচ নহে বলিয়া যোগ্যানুপলম্ভ হয় না। প্রত্যক্ষযোগ্য প্রতিযোগীর অনুপলম্ভকে যোগ্যানুপলম্ভ বলে। পিশাচাত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী পিশাচ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, সুতরাং পিশাচের অনুপলম্ভ যোগ্যানুপলম্ভ নহে। শঙ্কা :— স্তম্ভে পিশাচের ভেদও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত নহে। কারণ পিশাচান্যোন্যাভাবের নাম পিশাচভেদ তাহার প্রতিযোগী পিশাচ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে। যোগ্যানুপলম্ভের অভাবে পিশাচাত্যন্তাভাবের ন্যায় পিশাচান্যোন্যাভাবও অপ্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। যদি সিদ্ধান্তী বলেন—যোগ্যানুপলম্ভ উক্তরূপ নহে, কিন্তু প্রত্যক্ষযোগ্য অধিকরণে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভকে যোগ্যানুপলম্ভ বলে। প্রতিযোগী প্রত্যক্ষযোগ্য হউক অথবা অপ্রত্যক্ষ হউক, ইহাতে আগ্রহ নাই, কিন্তু অভাবের অধিকরণ প্রত্যক্ষযোগ্য হওয়া উচিত ও তাহাতে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ হওয়া উচিত। স্তম্ভে পিশাচান্যোন্যাভাবের প্রতিযোগী পিশাচ যদ্যপি প্রত্যক্ষযোগ্য নহে ও তাহাতে প্রত্যক্ষযোগ্যতার অপেক্ষাও নাই, তথাপি পিশাচান্যোন্যাভাবের অধিকরণ স্তম্ভ প্রত্যক্ষযোগ্য হওয়ায়, যোগ্যানুপলম্ভের সদ্ভাব হয়, সুতরাং পিশাচের অন্যোন্যাভাব স্তম্ভে প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। সিদ্ধান্তীর এই সমাধান যুক্তিযুক্ত নহে, কারণ উক্ত রীতিতে এই অর্থ সিদ্ধ হয়—অভাবের প্রতিযোগী প্রত্যক্ষযোগ্য হউক অথবা প্রত্যক্ষের অযোগ্য হউক, যেস্থলে অভাবের অধিকরণ প্রত্যক্ষ সেস্থলে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ হইলে উক্ত যোগ্যানুপলম্ভ অভাবের প্রত্যক্ষে সহকারী। এই অর্থ স্বীকৃত হইলে স্তম্ভে পিশাচাত্যন্তাভাবও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। এইরূপ আত্মাতে ধর্ম্মভাব অধর্ম্মাভাবও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। কারণ স্তম্ভবৃত্তি পিশাচাত্যন্তাভাবের অধিকরণ স্তম্ভ প্রত্যক্ষযোগ্য তথা আত্মবৃত্তি ধর্ম্মাভাবের অধর্ম্মাভাবের অধিকরণ আত্মাও প্রত্যক্ষযোগ্য। এস্থলে ভেদ এই—স্তম্ভ বাহ্যইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষযোগ্য, সুতরাং স্তম্ভে পিশাচাত্যন্তাভাবের বাহ্যইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। আত্মা মানসপ্রত্যক্ষযোগ্য, সুতরাং আত্মাতে ধর্ম্মাভাবের অধর্ম্মাভাবের মানসপ্রত্যক্ষ

হওয়া উচিত। বায়ুর প্রত্যক্ষযোগ্যতা মানিলে বায়ুবৃত্তি গুরুত্বাভাবেরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত, আর বায়ুর প্রত্যক্ষযোগ্যতা না মানিলে, বায়ুবৃত্তিরূপাভাবেরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত নহে। বায়ুতে রূপাভাব প্রত্যক্ষ, ইহা সিদ্ধান্ত এবং অনুভব সিদ্ধও বটে, এই অর্থ অনতিবিলম্বে স্পষ্ট হইবেক। যদি সিদ্ধান্তী কথিত আপত্তির পরিহারে বলেন, যোগ্যানুপলম্ভ দুই প্রকার। একটী প্রত্যক্ষযোগ্য প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ যোগ্যানুপলম্ভ ও দ্বিতীয়টী প্রত্যক্ষযোগ্য অধিকরণে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ যোগ্যানুপলম্ভ। অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষে প্রথম যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী। সুতরাং অধিকরণ প্রত্যক্ষযোগ্য হউক বা অযোগ্য হউক, যে অত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী প্রত্যক্ষযোগ্য তাহার অনুপলম্ভ অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষে সহকারী। অন্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষে দ্বিতীয় যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী। সুতরাং অন্যোন্যাভাবের প্রতিযোগী প্রত্যক্ষযোগ্য হউক, অথবা অযোগ্য হউক, প্রত্যক্ষযোগ্যঅধিকরণে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ অন্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষে সহকারী। অতএব কোন দোষ নাই। স্তম্ভে পিশাচাত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী পিশাচ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে। সুতরাং স্তম্ভবৃত্তিপিশাচাত্যন্তাভাব অপ্রত্যক্ষ। আর স্তম্ভবৃত্তিপিশাচান্যোন্যাভাবের অধিকরণ স্তম্ভ প্রত্যক্ষ। সুতরাং স্তম্ভে পিশাচান্যোন্যাভাব প্রত্যক্ষ। আত্মবৃত্তি-সুখাত্যন্তাভাব দুঃখাত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী সুখ দুঃখ মানসপ্রত্যক্ষযোগ্য, সুতরাং সুখদুঃখাত্যন্তাভাবের মানসপ্রত্যক্ষ হয়। আর ধর্ম্মাধর্ম্ম প্রত্যক্ষযোগ্য নহে বলিয়া ধর্ম্মাধর্ম্মের অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। রূপগুণ প্রত্যক্ষযোগ্য হওয়ায় বায়ুতে রূপাত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ হয়। গুরুত্ব প্রত্যক্ষযোগ্য না হওয়ায় বায়ুতে গুরুত্বাত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। কথিত প্রকারে এই অর্থ সিদ্ধ হয়— অধিকরণের প্রত্যক্ষযোগ্যতা ও প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ অন্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষে সহকারী আর প্রতিযোগীর প্রত্যক্ষযোগ্যতা তথা প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ সহকারী। সিদ্ধান্তীর এ নিয়মও সম্ভব নহে। কারণ অন্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষে অধিকরণের যোগ্যতা হেতু হইলে বায়ুতে রূপবত্ত্বেদের যে প্রত্যক্ষ হয় তাহা হওয়া উচিত নহে। "বায়ু রূপবান্‌" এরূপ প্রত্যক্ষ সকলের হয় ও বক্ষ্যমাণ রীতিতে সম্ভব হয়। এস্থলে অন্যোন্যাভাবের অধিকরণ যে বায়ু তাহা প্রত্যক্ষযোগ্য নহে। এদিকে আগ্রহে বায়ুর প্রত্যক্ষযোগ্যতা মানিলে বায়ুতে গুরুত্ববত্ত্বেদেরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। "বায়ুঃ গুরুত্ববান্‌" এরূপ প্রত্যক্ষ কাহার হয় না ও বক্ষ্যমাণ রীতিতে সম্ভবও নহে।

আর স্তম্ভে পিশাচবদ্ভেদ অপ্রত্যক্ষ। অন্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষে অধিকরণের যোগ্যতা হেতু হইলে পিশাচবদ্ভেদের অধিকরণ স্তম্ভ প্রত্যক্ষযোগ্য হওয়ায় পিশাচবদ্‌অন্যোন্যাভাবরূপপিশাচবদ্ভেদ প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। "স্তম্ভঃ পিশাচবন্ন" এরূপ প্রত্যক্ষ হয় না। সুতরাং প্রত্যক্ষযোগ্য অধিকরণে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভরূপ যোগ্যানুপলম্ভ অন্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষে সহকারী হয় এ নিয়ম সম্ভব নহে। এইরূপে অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষে প্রতিযোগীর যোগ্যতাকে সহকারী মানিলে জলপরমাণুতে পৃথিবীত্বাত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। কারণ জল-পরমাণুবৃত্তিপৃথিবীত্বাত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী পৃথিবীত্ব, তাহার ঘটাদিতে চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হওয়ায় উহা প্রত্যক্ষ যোগ্য। কিন্তু উহার জলপরমাণুতে উপলম্ভ অর্থাৎ প্রতীতি হয় না, অতএব অনুপলম্ভ, অথচ জলপরমাণুসহিত নেত্রের সংযোগ হয় এবং জলপরমাণুবৃত্তিপৃথিবীত্বাত্যন্তাভাব সহিত নেত্রের সংযুক্ত বিশেষণতাসম্বন্ধও হয়। যদি বল পরমাণু নিরবয়ব, তাহার সহিত নেত্রের সংযোগ সম্ভব নহে, কারণ পদার্থের একদেশে সংযোগ হয়, অবয়বকে দেশ বলে, পরমাণুর অবয়বরূপ দেশ সম্ভব নহে। সকল পরমাণুদেশে সংযোগ বলিলে অব্যাপ্যবৃত্তি সংযোগের স্বভাব হইবে না। এক দেশে হইলে আর এক দেশে না হইলে তাহাকে অব্যাপ্যবৃত্তি বলে, সুতরাং পরমাণু সহিত নেত্রের সংযোগ হয় না। একথাও সম্ভব নহে, কারণ পরমাণুর সংযোগ না হইলে দ্বাণুক উৎপন্ন হইবে না আর পরমাণুতে যে মহত্ত্বাত্যন্তাভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় তাহাও হইবে না। পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের যেরূপ প্রত্যক্ষ হয় তাহা পরে স্পষ্ট হইবেক। সুতরাং নেত্রসংযুক্তবিশেষণতা-সম্বন্ধে যেরূপ পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের প্রত্যক্ষ হয়, তদ্রূপ নেত্রসংযুক্ত-বিশেষণতাসম্বন্ধে পৃথিবীত্বাভাবেরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। নেত্রসংযুক্ত পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের ন্যায় পৃথিবীত্বাভাবের বিশেষণতাসম্বন্ধ হয়। পরমাণুর সংযোগ ব্যাপ্যবৃত্তি হয়; ইহা মঞ্জুষার টীকায় ব্যক্ত আছে। সুতরাং জলপরমাণুতে পৃথিবীত্বাত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষের সামগ্রী থাকায় তাহার প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত, কিন্তু বক্ষ্যমাণ রীতিতে পরমাণুতে পৃথিবীত্বাত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। এই প্রকারে সকল অভাবের প্রত্যক্ষে একরূপ যোগ্যানুপলম্ভ সম্ভব নহে এবং অন্যোন্যাভাব ও অত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষে ভিন্ন ভিন্ন লক্ষণবিশিষ্ট যোগ্যানুপলম্ভের সহকারিতাও সম্ভব নহে।

উপরিউক্ত শঙ্কার সমাধান এই—"যোগ্যে অনুপলম্ভঃ যোগ্যানুপলম্ভঃ" এইরূপ সপ্তমী সমাস করিলে অধিকরণে প্রত্যক্ষযোগ্যতা হইয়া যোগ্যানুপলম্ভ শব্দ সিদ্ধ

হয়। "যোগ্যস্য অনুপলম্ভঃ যোগ্যানুপলম্ভঃ" এরূপ ষষ্ঠী সমাস করিলে প্রতিযোগীর প্রত্যক্ষযোগ্যতা হইয়া যোগ্যানুপলম্ভ সিদ্ধ হয়। উভয় প্রকারে যোগ্যানুপলম্ভের লক্ষণে দোষ হয় বলিয়া, অর্থাৎ অন্যোন্যাভাবের প্রত্যক্ষে অধিকরণযোগ্যতার সাধক সপ্তমী সমাসবিশিষ্ট যোগ্যানুপলম্ভ অঙ্গীকার করিলে, তথা অত্যন্তাবের প্রত্যক্ষে প্রতিযোগীর যোগ্যতাসাধক ষষ্ঠী সমাসবিশিষ্ট যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী স্বীকার করিলে, এইরূপে অভাব ভেদে লক্ষণের ভেদ করিলে দোষ হয় বলিয়া, যোগ্যানুপলম্ভ শব্দের অন্য লক্ষণ এই। যোগ্যানুপলম্ভ শব্দে উল্লিখিত প্রকারে সপ্তমী সমাস ও ষষ্ঠী সমাস উভয়ই অঘটিত ও অসঙ্গত হওয়ায় "নীল ঘটঃ" এই শব্দের ন্যায় যোগ্যানুপলম্ভ শব্দে প্রথমা সমাস হয়। তাহা এই রীতিতে হয়—যেরূপ "নীলশ্চাসৌ ঘটো নীলঘটঃ" এই শব্দে প্রথমা সমাস (কর্ম্মধারয়) হয়, যে স্থলে কর্ম্মধারয় সমাস হয়, সেস্থলে পূর্ব্ব পদার্থের উত্তর পদার্থ সহিত অভেদ প্রতীত হয়। সেইরূপ "যোগ্যশ্চাসৌ অনুপলম্ভঃ যোগ্যানুপলম্ভঃ" এই প্রকারে কর্ম্মধারয় সমাস করিলে যোগ্যানুপলম্ভ শব্দদ্বারা যোগ্যপদার্থের অনুপলম্ভ পদার্থসহিত অভেদ প্রতীত হয়। এই কারণে অভাবের প্রতিযোগী ও অধিকরণ যেরূপই হউক তাহাদের যোগ্যতার প্রয়োজন নাই, কিন্তু অনুপলম্ভে যোগ্যতা আবশ্যক। যেস্থলে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ যোগ্য হয় সেস্থলে অভাবের প্রত্যক্ষ হয়। যেস্থলে প্রতিযোগীর অনুপলম্ভ অযোগ্য হয় সেস্থলে অভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। অনুপলম্ভে যোগ্যতা অযোগ্যতার প্রকার এই—উপলম্ভের অভাবকে অনুপলম্ভ বলে। প্রতীতি, জ্ঞান, উপলম্ভ, ইহা সকল তুল্যার্থ। প্রতিযোগীর প্রতীতির অভাব অনুপলম্ভ শব্দের অর্থ। সুতরাং ইন্দ্রিয় সহিত ঘটাভাবের প্রত্যক্ষে ঘটের প্রতীতির অভাব সহকারী। এস্থলে ঘটাভাবের জ্ঞান প্রমারূপ ফল আর ঘটজ্ঞানের অভাব ঘটাভাবপ্রমার সহকারী। উক্ত ঘট জ্ঞানের অভাব যোগ্য হওয়া উচিত। ঘটজ্ঞানাভাবকেই ঘটানুপলম্ভ বলে। এস্থলে উক্ত অভাবরূপ অনুপলম্ভে অন্য প্রকারের যোগ্যতা সম্ভব নহে কিন্তু যে অনুপলম্ভের উপলম্ভরূপ প্রতিযোগী যোগ্য হয় তাহাকে অনুপলম্ভযোগ্য বলে আর যে অনুপলম্ভের প্রতিযোগী উপলম্ভঅযোগ্য হয় তাহার নাম অনুপলম্ভঅযোগ্য। অতএব যোগ্যউপলম্ভের অভাবরূপ যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী বলিলে অনুপলম্ভের যোগ্যতার উপলম্ভের যোগ্যতাতে পর্য্যবসান হয়। সুতরাং উপলম্ভে যোগ্যতা আবশ্যক, যোগ্য উপলম্ভের অভাবই যোগ্যানুপলম্ভ। উপলম্ভের যোগ্যতা অনুপলম্ভে ব্যবহার হয়। যদ্যপি যোগ্য-

উপলম্ভের অভাবকে যোগ্যানুপলম্ভ বলিলে লাঘব হয় ও তৎকারণে উপলম্ভরূপ প্রতিযোগীদ্বারা অনুপলম্ভকে যোগ্য বলা নিষ্ফল, তথাপি ব্যাকরণের মর্য্যাদায় যোগ্যানুপলম্ভ শব্দের অর্থ করিলে অনুপলম্ভে যোগ্যতার প্রতীতি হয়। এই কারণে উপলম্ভবৃত্তিমুখ্যযোগ্যতার অনুপলম্ভে আরোপ হয়। অতএব এই সিদ্ধ হইল—যেস্থলে প্রতিযোগীর যোগ্য উপলম্ভের অভাব হয়, সেস্থলে অভাবের প্রত্যক্ষ হয়। যেস্থলে প্রতিযোগীর সত্তাহেতু নিয়মপূর্ব্বক প্রতিযোগীর উপলম্ভের সত্তা হয়, সেস্থলে উপলম্ভ যোগ্য এবং প্রতিযোগীর অভাব অনুপলম্ভ যোগ্য। যেস্থলে প্রতিযোগী থাকিলেও নিয়মপূর্ব্বক প্রতিযোগীর উপলম্ভ হয় না সেস্থলে উপলম্ভ অযোগ্য আর প্রতিযোগীর অভাব অনুপলম্ভ অযোগ্য। যেমন আলোকে ঘটের সত্তাহেতু ঘটের উপলম্ভ নিয়মপূর্ব্বক হয়, এস্থলে ঘটের উপলম্ভযোগ্য, তাহার অনুপলম্ভও যোগ্য। এইরূপ সংযোগসম্বন্ধে যেস্থলে পিশাচ থাকে সেস্থলে পিশাচের সত্তা হইলেও নিয়মপূর্ব্বক পিশাচের উপলম্ভ হয় না, সুতরাং পিশাচের উপলম্ভ অযোগ্য, তাহার অভাব পিশাচানুপলম্ভও অযোগ্য। এই রীতিতে ঘটানুপলম্ভ যোগ্য হওয়ায় ঘটাভাবের প্রত্যক্ষের হেতু হয়। পিশাচানুপলম্ভ যোগ্য নহে, সুতরাং পিশাচানুপলম্ভদ্বারা পিশাচাত্যন্তাভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। যদ্যপি ঘটাভাবাধিকরণে ঘটের সত্তা ও ঘটোপলম্ভের সত্তা সম্ভব নহে, তথাপি উক্ত স্থলে ঘটের ও ঘটোপলম্ভের এরূপ আরোপ হইয়া থাকে "যদি ভূতলে ঘটঃ স্যাৎ, তদা ঘটোপলম্ভঃ স্যাৎ"। সুতরাং ঘট ভাবাধিকরণেও আরোপিত ঘটের সত্তা তথা ঘটোপলম্ভদ্বারা আরোপিত ঘটোপলম্ভের সত্তা সম্ভব। অতএব এই নিষ্কর্ষিত অর্থ লব্ধ হইল—যে অভাবের অধিকরণে প্রতিযোগীর আরোপ করিলে প্রতিযোগীর উপলম্ভের নিয়মপূর্ব্বক আরোপ হয় সেই উপলম্ভ যোগ্য তথা প্রতিযোগীর অনুপলম্ভও যোগ্য এবং সেই অধিকরণে সেই অভাব প্রত্যক্ষ। যে অভাবের অধিকরণে যে অভাবের প্রতিযোগীর আরোপ করিলে প্রতিযোগীর উপলম্ভের আরোপ হয় না, সে অভাব অপ্রত্যক্ষ। যেমন অন্ধকারে ঘটাভাব প্রত্যক্ষ নহে, কারণ অন্ধকারে "যদি অত্র ঘটঃ স্যাৎ, তদা তস্যোপলম্ভঃ স্যাৎ" এইরূপ ঘটের আরোপ হইলেও ঘটের উপলম্ভের আরোপ সম্ভব নহে, সুতরাং অন্ধকারে ঘটের প্রত্যক্ষ হয় না। স্তম্ভে পিশাচের ভেদ প্রত্যক্ষ, কারণ "যদি তাদাত্ম্যেন পিশাচঃ স্তম্ভে স্যাৎ তদা উপলভ্যেত" এইরূপ স্তম্ভবৃত্তি তাদাত্ম্যসম্বন্ধে পিশাচের আরোপ হইলে পিশাচের উপলম্ভের আরোপ নিয়মপূর্ব্বক হয়। কেন না যেরূপ

স্তম্ভে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে থাকায় স্তম্ভের নিয়মপূর্ব্বক উপলম্ভ হয় তদ্রূপ যদি পিশাচও তাদাত্ম্য সম্বন্ধে স্তম্ভে থাকিত তাহা হইলে স্তম্ভের ন্যায় তাহারও নিয়মপূর্ব্বক উপলম্ভ হইত। এই উপলম্ভের অভাবে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে পিশাচ নাই বুঝিতে হইবে, সুতরাং স্তম্ভে পিশাচের তাদাত্ম্যসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাব হয়। এই তাদাত্ম্যসম্বন্ধাবচ্ছিন্নাভাবকেই অন্যোন্যাভাব বলে। এইরূপ স্তম্ভে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নপিশাচাত্যন্তাভাব তথা সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-পিশাচাত্যন্তাভাবও প্রত্যক্ষ নহে। কারণ "স্তম্ভে যদি সংযোগেন পিশাচঃ স্যাৎ, সমবায়েন বা পিশাচঃ স্যাৎ তদা তস্যোপলম্ভঃ স্যাৎ" এইরূপ সংযোগসম্বন্ধে অথবা সমবায়সম্বন্ধে পিশাচের স্তম্ভে আরোপ করিলে পিশাচের উপলম্ভের আরোপ হয় না। কেন না শ্মশানের বৃক্ষাদিতে সংযোগসম্বন্ধে পিশাচ থাকিলেও আর আপন অবয়বে সমবায়সম্বন্ধে পিশাচ থাকিলেও পিশাচের উপলম্ভ হয় না। এদিকে স্তম্ভে যে সকল বস্তু সংযোগসম্বন্ধে বা সমবায়সম্বন্ধে থাকে সে সমস্ত যদি উপলম্ভ হইত তাহা হইলে স্তম্ভে সংযোগসম্বন্ধে বা সমবায়সম্বন্ধে পিশাচের আরোপে পিশাচের উপলম্ভের আরোপ হইত। স্তম্ভে *দ্ব্যণুকাদির সংযোগ হয় ও বায়ুর সংযোগ হয়, সুতরাং দ্ব্যণুকবায়ু সংযোগসম্বন্ধে* স্তম্ভবৃত্তি হয়, ইহাদের উপলম্ভ হয় না। আর সমবায়সম্বন্ধে গুরুত্বাদি অপ্রত্যক্ষ গুণ থাকে, ইহাদেরও স্তম্ভে উপলম্ভ হয় না। সুতরাং সংযোগসম্বন্ধে বা সমবায়সম্বন্ধে পিশাচের আরোপ হইলে তাহার উপলম্ভের আরোপ সম্ভব নহে। এই কারণে স্তম্ভে সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্নপিশাচাত্যন্তাভাব ও সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-পিশাচাত্যন্তাভাব অপ্রত্যক্ষ। যদ্যপি যেস্থলে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে পিশাচ থাকে, সেস্থলেও তাহার নিয়মপূর্ব্বক উপলম্ভ হয় না, কারণ তাদাত্ম্যসম্বন্ধে পিশাচ পিশাচে থাকে আর উপলম্ভ হয় না। সুতরাং তাদাত্ম্যসম্বন্ধেও পিশাচের আরোপ হইলে নিয়মপূর্ব্বক পিশাচের উপলম্ভের আরোপ সম্ভব নহে। এইরূপ অত্যন্তাভাবের রীতি অন্যোন্যাভাবেও আছে। তথাপি তদুভয়ের মধ্যে অন্যপ্রকার ভেদ এই—যেটী স্তম্ভে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে থাকে তাহার নিয়মপূর্ব্বক উপলম্ভ হয়। যদি অন্য কোন পদার্থ তাদাত্ম্যসম্বন্ধে স্তম্ভে থাকে তাহা হইলে স্তম্ভের ন্যায় তাহারও উপলম্ভ হওয়া উচিত। এই কারণে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে স্তম্ভে পিশাচের আরোপ হইলে তাহার উপলম্ভের নিয়মপূর্ব্বক আরোপ হয়। "যদি তাদাত্ম্যেন পিশাচঃ স্তম্ভঃ স্যাৎ, তদা তস্য স্তম্ভস্যেব উপলম্ভঃ স্যাৎ" এইরূপ স্তম্ভে তাদাত্ম্য দ্বারা পিশাচের আরোপে পিশাচোপলম্ভের আরোপ হয়, সুতরাং স্তম্ভে পিশাচ ভেদ প্রত্যক্ষ এবং সেই স্তম্ভে পিশাচবদ্‌ভেদ অপ্রত্যক্ষ। কারণ "যদি তাদাত্ম্যেন

স্তম্ভঃ পিশাচবান্ স্যাৎ তদা পিশাচবত্ত্বেন স্তম্ভস্যোপলম্ভঃ স্যাৎ" এই প্রকারে স্তম্ভে তদাত্ম্যদ্বারা পিশাচবৎ আরোপে পিশাচবৎ উপলম্ভের আরোপ সম্ভব নহে। কারণ পিশাচবৎ বৃক্ষাদিতে পিশাচবত্ত্বের উপলম্ভ হয় না, সুতরাং স্তম্ভে পিশাচবদ্ ভেদের অপ্রত্যক্ষ হয়, পিশাচের ভেদের ন্যায় প্রত্যক্ষ নহে। এই প্রকারে প্রতিযোগীর উপলম্ভের আরোপ যেস্থলে সম্ভব হয়, সেস্থলে অভাব প্রত্যক্ষ হয়।

উপলম্ভের আরোপ ও অনারোপদ্বারা অভাবের প্রত্যক্ষতা অপ্রত্যক্ষতার উদাহরণ প্রদর্শন।

কথিতরূপে "আত্মনি যদি সুখং দুঃখং বা স্যাৎ তদা সুখস্যচ দুঃখস্যচ উপলম্ভঃ স্যাৎ" এই প্রকারে আত্মাতে সুখ দুঃখের আরোপ হইলে তাহাদের উপলম্ভের নিয়মপূর্ব্বক আরোপ হয়। কারণ সুখ দুঃখ অজ্ঞাত হয় না। সুতরাং সুখ দুঃখের আরোপ হইলে তাহাদের উপলম্ভের আরোপ নিয়মপূর্ব্বক হয়। অতএব আত্মবৃত্তি সুখাভাব দুঃখাভাব প্রত্যক্ষ। "আত্মনি ধর্ম্মো যদি স্যাৎ অধর্ম্মোবা স্যাৎ তদা তস্য উপলম্ভঃ স্যাৎ" এই প্রকার ধর্ম্মাধর্ম্মের আরোপদ্বারা তাহাদের উপলম্ভের আরোপ হয় না। কারণ প্রত্যক্ষজ্ঞানকে উপলম্ভ বলে। যদ্যপি জ্ঞান, প্রতীতি উপলম্ভ, ইহা সকল পর্য্যায় শব্দ, সুতরাং জ্ঞানমাত্রের নাম উপলম্ভ। তথাপি এই প্রসঙ্গে যে ইন্দ্রিয়দ্বারা অভাবের প্রত্যক্ষ হয় সেই ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞানই উপলম্ভ শব্দে গৃহীত হইবে। যেমন সুখাভাব দুঃখাভাবের মানসপ্রত্যক্ষ হয়, এস্থলে সুখ দুঃখের আরোপে সুখ দুঃখের উপলম্ভের আরোপ অর্থাৎ মানসপ্রত্যক্ষের আরোপ হয়। এইরূপ বায়ুতে রূপাভাবের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষতা স্থলে রূপের আরোপে তাহার উপলম্ভের আরোপ অর্থাৎ চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের আরোপ হয়। এই প্রকারে যেস্থলে অন্য ইন্দ্রিয়দ্বারা অভাবের প্রত্যক্ষ হয় সেস্থলে অন্য ইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষই উপলম্ভ শব্দের অর্থ। ধর্ম্মাধর্ম্ম কেবল শাস্ত্রবেদ্য, উহাদের উপলম্ভ ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞানদ্বারা হয় না। সুতরাং ধর্ম্মাধর্ম্মের আরোপে উহাদের উপলম্ভের আরোপ হয় না। অতএব ধর্ম্মাভাব অধর্ম্মাভাব প্রত্যক্ষ নহে। এইরূপ বায়ুতে গুরুত্বাত্যন্তাভাব প্রত্যক্ষ নহে কিন্তু রূপাত্যন্তাভাব প্রত্যক্ষ, কারণ "বায়ুতে যদি গুরুত্ব থাকিত তাহা হইলে তাহার উপলম্ভ হইত" এইরূপ গুরুত্বের আরোপে গুরুত্বের উপলম্ভের আরোপ হয় না। কারণ যেস্থলে পৃথিবী জলে গুরুত্ব হয় সেস্থলেও গুরুত্বের প্রত্যক্ষরূপ উপলম্ভ হয় না, কিন্তু গুরুত্বের অনুমিতি জ্ঞান হয়। সুতরাং বায়ুতে গুরুত্বের আরোপে গুরুত্বের

উপলম্ভের আরোপ হয় না বলিয়া বায়ুতে গুরুত্বাভাব প্রত্যক্ষ নহে। বায়ুতে রূপ থাকিলে ঘটরূপের ন্যায় বায়ুরূপের উপলম্ভ হইত, কেবল রূপের উপলম্ভ কেন? বায়ুরও উপলম্ভ হইত। কারণ যে দ্রব্যে মহত্বগুণ ও উদ্ভূতরূপ হয় সেই দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় আর যে দ্রব্যে মহত্বমাত্র হয় তাহার কেবল রূপই প্রত্যক্ষ হয়। পরমাণু দ্ব্যণুকে মহত্ব না থাকায় তাহাদের রূপ প্রত্যক্ষ নহে। ত্র্যণুকাদিরূপ বায়ুতে মহত্ব হয়, তাহাতে রূপ থাকিলে ত্র্যণুকাদিরূপ বায়ুর প্রত্যক্ষ হইত ও তাহার রূপেরও প্রত্যক্ষ হইত, এই প্রকারে পরমাণু দ্ব্যণুকরূপ বায়ু ত্যাগ করিয়া ত্র্যণুকাদিরূপ বায়ুতে রূপের আরোপ করিলে রূপের উপলম্ভের আরোপ হয়, সুতরাং ত্র্যণুকাদি বায়ুতে রূপাভাব প্রত্যক্ষ। পরমাণুরূপ বায়ুতে রূপের আরোপ করিলেও মহত্বের অভাবে রূপের উপলম্ভের আরোপ না হওয়ায় পরমাণু দ্ব্যণুক বায়ুতে রূপাভাব প্রত্যক্ষ নহে। এইরূপ জলপরমাণুতে পৃথিবীত্বাভাব প্রত্যক্ষ নহে, কারণ জলপরমাণুতে পৃথিবীত্ব থাকিলে তাহার উপলম্ভ হইত এই রীতিতে জলপরমাণুতে পৃথিবীত্বের আরোপ করিলে পৃথিবীত্বের উপলম্ভের আরোপ হয় না, হেতু এইযে আশ্রয় প্রত্যক্ষ হইলে জাতির প্রত্যক্ষ হয় সুতরাং জলপরমাণুতে জলত্ব থাকিলেও যখন জলত্বের প্রত্যক্ষ হয় না তখন আরোপিত পৃথিবীত্বের উপলম্ভের আরোপ সম্ভব নহে। অতএব জলপরমাণুতে পৃথিবীত্বের অভাব প্রত্যক্ষ নহে। পরমাণুতে মহত্বের অভাব প্রত্যক্ষ, কারণ পরমাণুতে চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের সামগ্রী উদ্ভূতরূপ হয় তথা ত্বাচপ্রত্যক্ষের সামগ্রী উদ্ভূতস্পর্শ হয়, কিন্তু মহত্ব না থাকায় পরমাণুর প্রত্যক্ষ হয় না এবং মহত্বাভাবে পরমাণুর প্রত্যক্ষযোগ্যরূপাদিগুণেরও প্রত্যক্ষ হয় না, কেন না মহত্ব বিশিষ্ট দ্রব্যেরই রূপাদিগুণ প্রত্যক্ষ হয়। পরমাণুতে মহত্ব থাকিলে পরমাণুর প্রত্যক্ষ হইত এবং পরমাণুর প্রত্যক্ষযোগ্য গুণেরও প্রত্যক্ষ হইত। ঘটাদির মহত্ব প্রত্যক্ষ সুতরাং রূপাদির ন্যায় মহত্বগুণ প্রত্যক্ষযোগ্য। আকাশাদিতে মহত্ব আছে কিন্তু যেহেতু উদ্ভূতরূপ সমানাধিকরণ মহত্বেরই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, সেই হেতু আকাশাদিতে উদ্ভূতরূপ না থাকায় আকাশাদির মহত্বের প্রত্যক্ষ হয় না, অথচ মহত্বগুণ প্রত্যক্ষযোগ্য। এই রীতিতে পরমাণুতে মহত্বগুণ না থাকায় প্রত্যক্ষের অন্য সামগ্রী থাকিলেও তাহার প্রত্যক্ষ হয় না। যদি পরমাণুতে মহত্ব থাকিত তাহা হইলে পরমাণুর তথা তাহার গুণের প্রত্যক্ষ হইত। সুতরাং পরমাণুতে মহত্বের আরোপে তাহার উপলম্ভের আরোপ সম্ভব। মহত্বের আরোপে যে কেবল মহত্বেরই উপলম্ভের আরোপ হয় এরূপ নহে, পরমাণুর

উপলম্ভের তথা পরমাণুতে সমবেতপ্রত্যক্ষযোগ্যগুণাদিরও উপলম্ভের আরোপ হয়। যদি পরমাণুতে মহত্ত্ব থাকিত তাহা হইলে পরমাণুর উপলম্ভ হইত, এবং পরমাণুতে সমবেতপ্রত্যক্ষযোগ্যগুণেরও উপলম্ভ হইত, কিন্তু যেহেতু পরমাণু আদির উপলম্ভ হয় না, সেই হেতু তাহাতে মহত্ত্ব নাই, অতএব পরমাণুতে মহত্ত্বাভাব প্রত্যক্ষ। কথিত প্রকারে যে অধিকরণে যে অভাবের প্রতিযোগীর আরোপ হইলে উপলম্ভের আরোপ হয়, সেই অধিকরণে সেই অভাব প্রত্যক্ষ।

যে ইন্দ্রিয়দ্বারা উপলম্ভের আরোপ হয় সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা উপলম্ভের আরোপে অভাবের প্রত্যক্ষতা কথন।

যে ইন্দ্রিয়জন্য উপলম্ভের আরোপ হয় সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা অভাবের প্রত্যক্ষ হয়। যেমন ভূতলে ঘট থাকিলে নেত্রদ্বারা ঘটের উপলম্ভ হওয়া উচিত, কিন্তু উপলম্ভ না হইলে "ঘট নাই" এরূপ নেত্রজন্য উপলম্ভের আরোপ হইলে ঘটাভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়। আর এইরূপ ভূতলে ঘট থাকিলে ত্বক্ ইন্দ্রিয়দ্বারাও উপলম্ভ হওয়া উচিত, এই রীতিতে অন্ধকারে বা অন্ধপুরুষের ত্বক্ইন্দ্রিয়জন্য উপলম্ভের আরোপ হইলে ঘটাভাবের ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয়। এইরূপ যে ইন্দ্রিয়জন্য উপলম্ভের আরোপ হয় সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা অভাবের প্রত্যক্ষ হয়। বায়ুতে রূপাভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়, ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না, কারণ বায়ুতে রূপ থাকিলে রূপের নেত্রইন্দ্রিয়জন্য উপলম্ভ হইত, কিন্তু উপলম্ভ হয় না বলিয়া বায়ুতে রূপ নাই। এই প্রকারে নেত্রে-ন্দ্রিয়জন্যরূপোপলম্ভের আরোপ হইয়া থাকে। বায়ুতে রূপ থাকিলে ত্বক্দ্বারা তাহার উপলম্ভ হইত, এরূপে ত্বক্ইন্দ্রিয়জন্য রূপোপলম্ভের আরোপ হয় না, কারণ রূপসাক্ষাৎকারের হেতু কেবল নেত্র, ত্বক্ নহে। এই প্রকার রসনাদি-ইন্দ্রিয়জন্যরূপোপলম্ভের আরোপ হয় না, কেননা রূপাভাবের কেবল চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়। মধুর দ্রব্যে তিক্তরসাভাবের রাসনপ্রত্যক্ষ হয়, কারণ মিসরীতে তিক্ত রস থাকিলে তাহার রসনেন্দ্রিয়দ্বারা উপলম্ভ হইত, কিন্তু উপলম্ভ হয় না বলিয়া মিসরীতে তিক্ত রস নাই। এইরূপে মিসরীতে তিক্তরসের আরোপে রসনেন্দ্রিয়-জন্য তিক্তরসোপলম্ভের আরোপ হয়, অন্য ইন্দ্রিয়জন্য উপলম্ভের আরোপ হয় না, সুতরাং এস্থলে রসনজন্যই রসাভাবের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। স্পর্শাভাবের প্রত্যক্ষ ত্বক্ ইন্দ্রিয় জন্য হয়, কারণ অগ্নিতে শীতস্পর্শ থাকিলে ত্বক্ইন্দ্রিয়দ্বারা

উপলম্ভ হইত, কিন্তু অগ্নিতে শীতস্পর্শের ত্বক্‌দ্বারা উপলম্ভ হয় না বলিয়া অগ্নিতে শীতস্পর্শের আরোপে ত্বক্‌জন্য উপলম্ভের আরোপ হয়। সুতরাং স্পর্শাভাবের প্রত্যক্ষ কেবল ত্বক্ জন্য হইয়া থাকে। এইরূপ পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়, কারণ পরমাণুর ভেদ মহত্ত্ব হয়, উহা ত্বক্‌প্রত্যক্ষের বিষয় নহে। যদ্যপি পরিমাণগুণের জ্ঞান চক্ষু ও ত্বক্ উভয়দ্বারা হয় ইহা অনুভবসিদ্ধ,যেমন ঘটের হ্রস্ব দীর্ঘাদির নেত্র ত্বক্ উভয় ইন্দ্রিয়দ্বারা জ্ঞান হয়, সুতরাং উভয় ইন্দ্রিয়ের বিষয় মহত্ত্ব হয়, তথাপি অপকৃষ্টতম মহত্ত্বের ত্বাচদ্বারা জ্ঞান হয় না, হইলে ত্র্যণুকের মহত্ত্বেরও ত্বক্‌দ্বারা জ্ঞান হইত, সুতরাং অপকৃষ্টতম মহত্ত্বের কেবল নেত্র-দ্বারা জ্ঞান হয়। এইরূপে পরমাণুতে অপকৃষ্টতম মহত্ত্বেরই আরোপ হয়, উক্ত অপকৃষ্টতম মহত্ত্বের ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয় না, চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়। সুতরাং পরমাণুতে মহত্ত্বের আরোপে নেত্রজন্য উপলম্ভের আরোপ হওয়ায় পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। যদি পরমাণুতে মহত্ত্ব হইত তাহা হইলে ত্র্যণুকমহত্ত্বের ন্যায় নেত্রদ্বারা তাহার উপলম্ভ হইত, এইরূপে পরমাণুতে চাক্ষুষউপলম্ভের আরোপ হয়, ত্বাচউপলম্ভের আরোপ হয় না। আত্মাতে সুখাভাবাদির মানস প্রত্যক্ষ হয়, কারণ আত্মাতে সুখ হইলে মনদ্বারা সুখের উপলম্ভ হয়। এসময়ে সুখের উপলম্ভ নাই, কারণ এসময়ে আমাতে সুখ নাই, এইরূপে আত্মাতে সুখের আরোপে মানসউপলম্ভের আরোপ হয়, সুতরাং সুখাভাবের মানসপ্রত্যক্ষ হয়। কথিত প্রকারে দুঃখাভাব ইচ্ছাভাব দ্বেষা-ভাবাদিরও মানসপ্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। কিন্তু আপনার সুখাদিরই অভাব প্রত্যক্ষ হয়, পরসুখাদির অভাব প্রত্যক্ষ হয় না। শব্দাদিদ্বারা পরসুখাদির পরোক্ষ জ্ঞান হয়, কারণ অন্যের সুখাদির উপলম্ভ অন্যের হয় না। সুতরাং অন্যের সুখ হইলে "আমার উপলম্ভ হইত" এরূপে অন্যবৃত্তিসুখাদির উপলম্ভের আপনাতে আরোপ হয় না, অতএব অন্যবৃত্তি সুখাদির অভাব প্রত্যক্ষ নহে। প্রদর্শিত-রীত্যনুসারে প্রতিযোগীর আরোপে যেস্থলে উপলম্ভের আরোপ হয় সেস্থলে অভাব প্রত্যক্ষ হয়। এই প্রকারে উপলম্ভের অভাবরূপ অনুপলম্ভ হইলে যোগ্যানুপলম্ভ হয়। অতএব প্রতিযোগীর আরোপে যে উপলম্ভের আরোপ হয় সে উপলম্ভ যাহার প্রতিযোগী হয় তাহাকে যোগ্যানুপলম্ভ বলে, এরূপ বলিলে কোন দোষ নাই। এই রীতিতে যে অধিকরণে যে পদার্থের ইন্দ্রিয়জন্য আরোপিত উপলম্ভ সম্ভব সেই অধিকরণে তাহার অভাব প্রত্যক্ষ হয়। কথিত কারণে যেস্থলে প্রতিযোগীর যে ইন্দ্রিয়জন্য আরোপিত উপলম্ভ

হয় সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা অভাবের প্রত্যক্ষ হয় এবং যে স্থলে উক্ত রীতিতে উপলম্ভ সম্ভব নহে সেস্থলে অভাবের পরোক্ষ জ্ঞান হয়। ইহা ন্যায়শাস্ত্রের সাম্প্রদায়িক মত। উক্ত মতে অভাবের প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয় করণ, অভাবে ইন্দ্রিয়ের বিশেষণতা অথবা স্বসম্বন্ধবিশেষণতা ব্যাপার, অভাবের প্রত্যক্ষ প্রমাফল এবং যোগ্যানুপলম্ভ ইন্দ্রিয়ের সহকারীকারণ, করণ নহে।

ন্যায়মতের রীতিতে সামগ্রী সহিত অভাবপ্রমার কথন।

যেমন ঘটাদির চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে আলোকসংযোগ সহকারীকারণ আর নেত্রইন্দ্রিয় করণ, তদ্রূপ অভাবের প্রত্যক্ষে যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী, আলোকসংযোগ সহকারী নহে। যদ্যপি অন্ধকারে ঘটাভাবের ত্বাচপ্রত্যক্ষ হয়, চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয় না কিন্তু আলোকে ঘটাভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়, সুতরাং অভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা আলোকসংযোগকে সহকারী বলা উচিত, তথাপি ঘটে কুলাল পিতার ন্যায়, অভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষে আলোক-সংযোগ অন্যথাসিদ্ধ। যেমন কুলালের পিতা ঘটের কারণ কুলাল সিদ্ধ করিয়া ঘটের কারণসামগ্রী হইতে বাহ্য হওয়ায় ঘটের কারণ নহে, কিন্তু ঘটের কারণের কারণ, তদ্রূপ আলোকসংযোগ অভাবপ্রত্যক্ষের সহকারীকারণ যে যোগ্যানুপলম্ভ তাহাকে সিদ্ধ করিয়া প্রত্যক্ষের কারণ সামগ্রী হইতে বাহ্য থাকে। কেননা অনুপলম্ভের প্রতিযোগী যে উপলম্ভ, তাহার যেস্থলে আরোপ সম্ভব হয়, সেস্থলে অনুপলম্ভ যোগ্য হয়। ঘটের চাক্ষুষ উপলম্ভের আরোপ আলোকে হয়, অন্ধকারে চাক্ষুষ উপলম্ভের আরোপ হয় না, সুতরাং ঘটাভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের সহকারী-কারণ যে যোগ্যানুপলম্ভ তাহার সাধক আলোক। এইরূপে আলোক ঘটাভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের সাক্ষাৎকারণ না হওয়ায় কারণ সামগ্রীহইতে বাহ্য, অতএব কুলালের পিতার ন্যায় অন্যথাসিদ্ধ। যেমন কুলালপিতা ঘটের কারণ নহে, তদ্রূপ আলোকসংযোগও অভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের কারণ নহে, কিন্তু চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের কারণ যে যোগ্যানুপলম্ভ তাহার উক্ত প্রকারে সাধক।

প্রাচীন গ্রন্থানুসারে যোগ্যানুপলম্ভের স্বরূপ।

ন্যায়ের প্রাচীনগ্রন্থে যোগ্যানুপলম্ভ নিম্নোক্ত প্রকারে প্রতিপাদিত হইয়াছে। যথা—যেস্থলে প্রতিযোগী ব্যতীত প্রতিযোগীর উপলম্ভের সকল সামগ্রী আছে, আর উপলম্ভ হয় না, সেস্থলে যোগ্যানুপলম্ভ হয়। যেমন আলোকে ঘট নাই,

এস্থলে যোগ্যানুপলম্ভ হয়, কারণ ঘটাভাবের প্রতিযোগী ঘট নাই, তাহা বিনা সেস্থলে আলোকসংযোগ দ্রষ্টার নেত্ররূপ ঘটের চাক্ষুষউপলম্ভের সামগ্রী হওয়ায় যোগ্যানুপলম্ভ হয়। অন্ধকারে যেস্থলে ঘট নাই, সেস্থলে যোগ্যানুপলম্ভ হয় না, কারণ প্রতিযোগীর চাক্ষুষ উপলম্ভের সামগ্রী যে আলোকসংযোগ তাহার অভাব হয়। এই প্রকারে স্তম্ভে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে যে থাকে তাহার উপলম্ভের সামগ্রী স্তম্ভবৃত্তিউদ্ভূতরূপমহত্ত্ব হয়, সুতরাং স্তম্ভে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে পিশাচের অনুপলম্ভ যোগ্য। সংযোগসম্বন্ধে যে স্তম্ভবৃত্তি হয় তাহার উপলম্ভের সামগ্রী স্তম্ভের উদ্ভূতরূপ ও মহত্ত্ব নহে, কিন্তু সংযোগসম্বন্ধে যে পদার্থ থাকে তাহার উদ্ভূতরূপ ও মহত্ত্ব হওয়া উচিত, তাহা পিশাচে নাই। সুতরাং সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-পিশাচাত্যন্তাভাবের প্রতিযোগী যে পিশাচ তাহার উপলম্ভের সামগ্রী পিশাচবৃত্তি উদ্ভূতরূপের অভাবে, সংযোগসম্বন্ধে পিশাচের অনুপলম্ভ যোগ্য নহে। এই প্রকারে প্রতিযোগী ব্যতীত প্রতিযোগীর উপলম্ভের সকল সামগ্রী থাকিয়াও যদি উপলম্ভ না হয় তাহা হইলে উক্ত যোগ্যানুপলম্ভ অভাবের প্রত্যক্ষের সহকারীকারণ। কথিত রীত্যনুসারে যেস্থলে যোগ্যানুপলম্ভ হয় ও ইন্দ্রিয়ের অভাব সহিত সম্বন্ধ হয় সেস্থলে অভাবের ইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষপ্রমা হয়। যেস্থলে যোগ্যানুপলম্ভ হয় না সেস্থলে অভাবের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় না, কিন্তু অনুমানাদিদ্বারা পরোক্ষ জ্ঞান হয়। ন্যায়রীতিতে অভাবের প্রত্যক্ষে যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী ও ইন্দ্রিয় করণ।

ন্যায়মতহইতে বিলক্ষণ বেদান্তমতে তথা ভট্টমতে অভাবপ্রমার সামগ্রী কথন।

ভট্টমতে তথা অদ্বৈতমতে যোগ্যানুপলম্ভ করণ, অভাবজ্ঞানে ইন্দ্রিয়ের করণতা সম্ভব নহে, সুতরাং অনুপলব্ধি নামক ভিন্ন প্রমাণ ভট্টমতে স্বীকৃত হয়। উক্ত ভট্টমতের রীত্যনুযায়ী অদ্বৈতগ্রন্থে অভাবপ্রত্যক্ষের হেতু অনুপলব্ধিরূপ ভিন্ন প্রমাণ প্রতিপাদিত হইয়াছে। অনুপলম্ভের নাম অনুপলব্ধি। যেরূপ যোগ্যানুপলম্ভ ন্যায়মতে সহকারী তদ্রূপ ভট্ট ও অদ্বৈতমতে যোগ্যানুপলম্ভ সহকারী নহে, প্রমাণ। ন্যায়মতে অভাবপ্রত্যক্ষের হেতু ইন্দ্রিয় ও যোগ্যানুপলম্ভ উভয়ই, তন্মধ্যে ইন্দ্রিয়করণ হওয়ায় অভাবপ্রমার প্রমাণ, ও অনুপলম্ভ অভাবপ্রমার সহকারীকারণ, করণ নহে, অতএব অনুপলম্ভ প্রমাণ নহে। আর ভট্টাদিমতে অনুপলব্ধিই প্রমাণ। যদ্যপি অভাব প্রমার উৎ-

পত্তিতে অনুপলব্ধির কোন ব্যাপার নাই এবং ব্যাপারবিশিষ্টপ্রমার কারণই প্রমাণ বলিয়া স্বীকৃত হইলে অনুপলব্ধিবিষয়ে প্রমাণতা সম্ভব নহে, তথাপি ব্যাপার-বিশিষ্ট প্রমার কারণেরই প্রমাণতা হয় এই নিয়মও ন্যায়মতেই স্বীকৃত হয়। ভট্টাদিমতে প্রমাণ সকলের ভিন্ন ভিন্ন লক্ষণ হয়, কোন লক্ষণে ব্যাপারের প্রবেশ হয় ও কোন লক্ষণে নহে। যেমন প্রত্যক্ষপ্রমার ব্যাপারবিশিষ্টঅসাধারণকারণ প্রত্যক্ষ-প্রমাণ, অনুমিতিপ্রমার ব্যাপারবিশিষ্টঅসাধারণকারণ অনুমানপ্রমাণ, শাব্দ-প্রমার ব্যাপারবিশিষ্টঅসাধারণকারণ শাব্দপ্রমাণ। এই তিন প্রমাণের লক্ষণে ব্যাপারের প্রবেশ হয় এবং উক্ত প্রমাণত্রয় নিরূপণে উহার যেরূপে সঙ্গতি হয় তাহাও বলা হইয়াছে। কিন্তু উপমান অর্থাপত্তি ও অনুপলব্ধি এই তিন প্রমাণের লক্ষণে ব্যাপারের প্রবেশ নাই। কারণ ভট্টাদিমতে উপমিতির অসাধারণ-কারণকে উপমানপ্রমাণ বলে, এইরূপ উপপাদক কল্পনার অসাধারণহেতু উপপাদ্যের অনুপপত্তির জ্ঞানের নাম অর্থাপত্তিপ্রমাণ আর অভাবপ্রমার অসাধারণকারণ অনুপলব্ধিপ্রমাণ, ইত্যাদি প্রকারে প্রমাণ সকলের ভিন্ন ভিন্ন লক্ষণ প্রতিপাদিত হইয়াছে। যদ্যপি অভাবের পরোক্ষজ্ঞান অনুমানাদি-দ্বারাও হয় ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, সুতরাং অভাবজ্ঞানের জনক অনুমানাদিতে অনুপলব্ধির লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হয়, তথাপি অনুমানাদিপ্রমাণ ভাব ও অভাব উভয় প্রমার সাধারণকারণ, অভাবপ্রমার অসাধারণকারণ নহে। অনুপলব্ধিদ্বারা কেবল অভাবেরই জ্ঞান হয়, সুতরাং অভাবপ্রমার অসাধারণ-কারণ অনুপলব্ধিপ্রমাণ, অন্য নহে। এইরূপে শেষোক্ত তিন প্রমাণের লক্ষণে ব্যাপারের প্রবেশ নাই এবং অপেক্ষাও নাই। অনুপলব্ধিপ্রমাণদ্বারা অভাবের জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়, অনুমান ও শব্দদ্বারা অভাবের পরোক্ষ জ্ঞান হয়। যে সকল স্থলে নৈয়ায়িক অভাবের জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য বলেন সে সমস্ত স্থলে ভট্টাদিমতে অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য হয় অর্থাৎ ন্যায়মতে অভাবজ্ঞানের সহকারীকারণ অনুপলব্ধি হয় ও অভাবপ্রমার ইন্দ্রিয় প্রমাণ হয়। বেদান্তাদিমতে অভাব-জ্ঞানের সহকারীকারণ ইন্দ্রিয় হয় ও অভাবপ্রমার প্রমাণ অনুপলব্ধি হয়। বেদান্তমতে অনুপলব্ধি প্রমাণজন্য অভাবের জ্ঞানও ন্যায়মতের ন্যায় প্রত্যক্ষ, পরোক্ষ নহে।

বেদান্ত রীতিতে ইন্দ্রিয়জন্যপ্রত্যক্ষের লক্ষণ নির্ণয়।

এস্থলে বেদান্তমতে এই শঙ্কা হয়—ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, অভাবজ্ঞানের ইন্দ্রিয়জন্যতা বেদান্তমতে নিষিদ্ধ হওয়ায় অভাবের প্রত্যক্ষতারই

নিষেধ হয়। সমাধান—যদি ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানই প্রত্যক্ষ হয় তাহা হইলে ঈশ্বরের জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলা উচিত নহে, কারণ ন্যায়মতে ঈশ্বরের জ্ঞান নিত্য, ইন্দ্রিয়জন্য নহে, আর বেদান্তমতে ঈশ্বরের জ্ঞান মায়ার বৃত্তিরূপ, ইন্দ্রিয়জন্য নহে। অন্য সকল গ্রন্থে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের প্রত্যক্ষতা বিষয়ে অনেক দোষ প্রদত্ত হইয়াছে। সুতরাং ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানই যে প্রত্যক্ষ হয়, ইহার কোন নিয়ম নাই, কিন্তু প্রমাণ-চেতন সহিত বিষয়চেতনের অভেদ হইলে জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয় যেস্থলে বিষয় সম্মুখ হয়, সেস্থলে ইন্দ্রিয়-বিষয় সম্বন্ধে অন্তঃকরণের বৃত্তি ইন্দ্রিয়দ্বারা ঘটদেশ প্রাপ্ত হইয়া ঘটের সমানাকার হয়। এস্থলে বৃত্তিঅবচ্ছিন্নচেতনকে প্রমাণচেতন বলে। বিষয়সংযুক্তচেতনের নাম বিষয়চেতন। প্রমাণচেতন ও বিষয়চেতন স্বরূপে সদা একই। উপাধিভেদে চেতনের ভেদ হয়, উপাধি ভিন্ন দেশে থাকিলে উপহিতের ভেদ হয়, উপাধি একদেশে থাকিলে উপহিতের ভেদ হয় না। যেমন ঘটের রূপ ও ঘট এক দেশে থাকে বলিয়া ঘটরূপোপহিত আকাশ ও ঘটোপহিত আকাশ একই হয়। এইরূপ গৃহের বা মঠের অন্তরে (ভিতরে) ঘট থাকিলে ঘটোপহিত আকাশ মঠাকাশহইতে ভিন্ন নহে অর্থাৎ একই হয়। যদ্যপি মঠাকাশ ঘটাকাশহইতে ভিন্ন, কারণ ঘটশূন্য দেশেও মঠ থাকে, তথাপি মঠশূন্য দেশে ঘট না থাকায় মঠাকাশ হইতে-ঘটাকাশ ভিন্ন নহে। এইরূপে বৃত্তি ও বিষয় ভিন্ন দেশে থাকিলে, বৃত্তিউপহিতচেতন ও বিষয়উপহিতচেতন ভিন্ন হয় আর বৃত্তি বিষয়দেশে থাকিলে বিষয়চেতনই বৃত্তিচেতন হয়; সুতরাং বৃত্তি-চেতনসহিত বিষয়চেতনের ভেদ থাকে না, অভেদ হয়। যদ্যপি বিষয়-দেশে বৃত্তি গমন করিলে দ্রষ্টার শরীরের অন্তরে যে অন্তঃকরণ তাহাহইতে বিষয় পর্য্যন্ত বৃত্তির আকার হয়। সুতরাং বিষয়ের বাহ্য দেশেও বৃত্তির স্বরূপ থাকায় বিষয় চেতনহইতে ভিন্ন বৃত্তিচেতন হওয়া উচিত। তথাপি উক্ত কালে বৃত্তি-হইতে ভিন্ন দেশে বিষয় নাই বলিয়া বৃত্তিচেতনসহিত বিষয়চেতনের অভেদ বলা যায়। অথবা উভয়ের অভেদ এরূপেও বলা যাইতে পারে। যথা, ঘটদেশ-মাত্রে যে বৃত্ত্যংশ সেই বৃত্ত্যংশরূপ উপহিতচেতন ঘটচেতনহইতে পৃথক্ নহে। এইরূপে যেস্থলে বিষয়চেতনের বৃত্তিচেতনসহিত অভেদ হয় সেস্থলে জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়।

প্রত্যভিজ্ঞা ও অভিজ্ঞা-প্রত্যক্ষজ্ঞানের তথা স্মৃতি আদি পরোক্ষ-জ্ঞানের সামগ্রী সহিত নির্ণয়।

যেস্থলে বিষয়চেতনের বৃত্তিচেতনসহিত অভেদ হয় না, সেস্থলে জ্ঞান পরোক্ষ হয়। সংস্কারজন্য স্মরণরূপ অন্তঃকরণের বৃত্তি শরীরের অন্তরে থাকে, তাহার বিষয় দেশান্তরে থাকে অথবা নষ্ট হইয়াছে। সুতরাং বিষয়চেতনের বৃত্তিচেতনসহিত অভেদ না হওয়ায় স্মৃতিজ্ঞান পরোক্ষ হয়। যে পদার্থের পূর্ব্বানুভবজন্য সংস্কার হয় এবং উক্ত পদার্থের সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগ হয়, তাহার "সোয়ং" এইরূপ জ্ঞান হয়, ইহাকে প্রত্যভিজ্ঞা-জ্ঞান বলে। এস্থলেও ইন্দ্রিয়জন্য বৃত্তি বিষয় দেশে গমন করে বলিয়া বিষয়চেতনের বৃত্তিচেতনসহিত অভেদ হওয়ায় প্রত্যভিজ্ঞা-জ্ঞানও প্রত্যক্ষ হয়। কেবল ইন্দ্রিয়জন্য বৃত্তি হইলে "অয়ং" এরূপ প্রত্যক্ষ হয়, ইহাকে অভিজ্ঞাপ্রত্যক্ষ বলে। মুখ্য সিদ্ধান্তে পূর্ব্বানুভব জন্য "সোয়ং" এই জ্ঞান "তত্তা" অংশে স্মৃতিরূপ হওয়ায় পরোক্ষ আর "অয়ং" অংশে প্রত্যক্ষ। সুতরাং "সোয়ং" এই জ্ঞানে কেবল যে প্রত্যক্ষত্ব আছে তাহা নহে, কিন্তু অংশ ভেদে পরোক্ষত্ব প্রত্যক্ষত্ব দুই ধর্ম্ম আছে। কেবল সংস্কারজন্যবৃত্তি হইলে তাহার "সঃ" এরূপ আকার হয়, ইহাকে স্মৃতি বলে। যে পদার্থের ইন্দ্রিয়াদি অথবা অনুমানাদিদ্বারা পূর্ব্বজ্ঞান হয় তাহারই স্মৃতি হয়। সুতরাং স্মৃতিজ্ঞানের পূর্ব্বানুভব করণ, অনুভবজন্যসংস্কার ব্যাপার। যদ্যপি যে পদার্থের পূর্ব্বজ্ঞান হয় তাহারই কালান্তরে স্মৃতি হয়, এখানে স্মৃতির অব্যবহিত পূর্ব্বকালে অনুভব নাই। অব্যবহিত পূর্ব্বকালে যে থাকে সেই হেতু হয়, সুতরাং স্মৃতির সাক্ষাৎকারণ পূর্ব্বানুভব হইতে পারে না। তথাপি যে পদার্থের পূর্ব্বানুভব নাই তাহার স্মৃতি হয় না, পূর্ব্বানুভব যদি স্মৃতির কারণ না হয় তাহা হইলে যে পদার্থের অনুভব হয় নাই তাহারও স্মৃতি হওয়া উচিত। অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা কার্য্য-কারণ ভাব জানা যায়। পূর্ব্বানুভব জন্য স্মৃতি হইলে তাহাকে অন্বয় বলে, পূর্ব্ব অনুভব না হইলে স্মৃতি হয় না, ইহা ব্যতিরেক। যে এক থাকিলে অপর থাকে তাহার নাম অন্বয়, যে এক না থাকিলে অপর থাকে না তাহাকে ব্যতিরেক বলে। পূর্ব্ব অনুভব ও স্মৃতির অন্বয়-ব্যতিরেক দৃষ্ট তদুভয়ের কার্য্যকারণভাবের জ্ঞান হয়। কিন্তু যেহেতু

অব্যবহিতপূর্ব্বকালে পূর্ব্বানুভব নাই সেই হেতু স্মৃতির উৎপত্তিতে পূর্ব্বানুভবের কোন ব্যাপার মানা আবশ্যক। যেস্থলে প্রমাণ বলে কারণতার নিশ্চয় হয় ও অব্যবহিতপূর্ব্বকালে কারণের সত্তা সম্ভব নহে, সেস্থলে ব্যাপারের কল্পনা হয়। যেমন শাস্ত্ররূপী প্রমাদ্বারা যাগে (অন্ত্য আহুতিকে যাগ বলে) স্বর্গের সাধনতা নিশ্চয় হয়, উক্ত যাগনাশের কালান্তরে স্বর্গ (সুখ বিশেষের নাম স্বর্গ) হয়। স্বর্গের অব্যবহিতপূর্ব্বকালে যাগের অভাবে যাগের কারণতা সম্ভব নহে। সুতরাং শাস্ত্র নির্ণীত কারণতার নির্ব্বাহ নিমিত্ত যাগের ব্যাপার "অপূর্ব্ব" পদার্থের অঙ্গীকার হয়। অপূর্ব্ব স্বীকার করিলে প্রদর্শিত দোষের পরিহার হয়, কেননা কার্য্যের অব্যবহিত পূর্ব্বকালে কারণ অথবা ব্যাপার এই দুয়ের মধ্যে কোন একটী থাকা আবশ্যক। স্থলবিশেষে উভয়ই থাকে, পরন্তু উভয় না থাকিলে একটী অবশ্য থাকা চাই এবং ইহাকেই ধর্ম্ম বলে। উক্ত ধর্ম্ম যাগজন্য এবং অপূর্ব্ব নামে কথিত, এই অপূর্ব্ব যাগজন্যস্বর্গের জনক, সুতরাং ব্যাপার। যেরূপ যাগের স্বর্গসাধনতার নির্ব্বাহ নিমিত্ত অপূর্ব্বরূপ ব্যাপার স্বীকৃত হয় এবং এই অপূর্ব্ব সদা পরোক্ষ, তদ্রূপ অন্বয়-ব্যতিরেকযুক্তি বলে সিদ্ধ যে পূর্ব্বানুভবের স্মৃতির কারণতা তাহার নির্ব্বাহ জন্য সংস্কার স্বীকৃত হয় এবং এই সংস্কারও পরোক্ষ। যে অন্তঃকরণে পূর্ব্বানুভবজন্য স্মৃতি হয় সেই অন্তঃকরণের ধর্ম্ম সংস্কার হয়। ন্যায়মতে অনুভব, সংস্কার, স্মৃতি, আত্মার ধর্ম্ম। অনুভবজন্য সংস্কার তন্মতে "ভাবনা" বলিয়া উক্ত হয়। এই সংস্কার পূর্ব্বানুভবজন্য এবং পূর্ব্বানুভবজন্য যে স্মৃতি তাহার জনক হওয়ায় ব্যাপার। এইরূপে পূর্ব্বানুভব স্মৃতির করণ ও সংস্কার ব্যাপার। যদ্যপি স্মৃতির উৎপত্তির অব্যবহিতপূর্ব্বকালে পূর্ব্বানুভবের নাশ হওয়ায় তাহার অভাব হয়, তথাপি তাহার ব্যাপার সংস্কার থাকায় পূর্ব্বানুভবের নাশ সত্ত্বেও স্মৃতি উৎপন্ন হয়। উক্ত সংস্কার প্রত্যক্ষ নহে, অনুমান অথবা অর্থাপত্তিদ্বারা সংস্কারের সিদ্ধি হয়। সুতরাং যতকাল পর্য্যন্ত পূর্ব্বানুভূতের স্মৃতি হয় ততকাল পর্য্যন্ত সংস্কার থাকে, আর যে স্মৃতির উত্তরে পদার্থের স্মৃতি হয় না তাহাকে চরম স্মৃতি বলে। চরম (অন্ত্য) স্মৃতিদ্বারা সংস্কারের নাশ হয়, নাশ হইলে পুনরায় সে পদার্থের আর স্মৃতি হয় না। এইরূপে পূর্ব্বানুভবসংস্কারদ্বারা অনেকবার স্মৃতি হয়, একই সংস্কার চরম স্মৃতি পর্য্যন্ত বিদ্যমান থাকে। স্মৃতির চরমতা কার্য্যদ্বারা অনুমেয়, যে স্মৃতির পরে অন্য সজাতীয় স্মৃতি না হয়, সেই স্মৃতিতে অনুমানদ্বারা চরমতার জ্ঞান হয়। আবার কাহারও মতে পূর্ব্বানুভাব সংস্কারদ্বারা

প্রথম স্মৃতি হয়। প্রথম স্মৃতির উৎপত্তি হইলে পূর্ব্ব সংস্কারের নাশ হয় ও অন্য সংস্কার উৎপন্ন হয়। উক্ত সংস্কারদ্বারা পুনরায় সজাতীয় দ্বিতীয় স্মৃতি উৎপন্ন হয়। সেই স্মৃতিদ্বারা স্বজনক সংস্কারের নাশ হয় ও অন্য সংস্কার উৎপন্ন হয় তাহাদ্বারা তৃতীয় স্মৃতি উৎপন্ন হয়। এইরূপে স্মৃতিদ্বারা সংস্কারের উৎপত্তি হয়, যে স্মৃতির উত্তরে সজাতীয় স্মৃতি উৎপন্ন হয় না সে স্মৃতি সংস্কারের হেতু নহে। এমতে সংস্কারদ্বারা স্মৃতিজ্ঞান উত্তর-স্মৃতির করণ ও প্রথম স্মৃতির করণ অনুভব, উভয় স্থলে সংস্কার ব্যাপার। প্রথম মতে স্মৃতিজ্ঞানের করণ স্মৃতি নহে কিন্তু পূর্ব্বানুভবজন্য উৎপন্ন যে সংস্কার সে একই সংস্কার চরম স্মৃতি পর্য্যন্ত বিদ্যমান থাকে। সুতরাং উক্ত পূর্ব্বানুভবই স্মৃতির করণ এবং পূর্ব্বানুভব-জন্য সংস্কার সকল সজাতীয় স্মৃতির ব্যাপার। উভয়পক্ষে স্মৃতিজ্ঞান প্রমা নহে, কারণ প্রথম পক্ষে স্মৃতিজ্ঞানের করণ পূর্ব্বানুভব, তাহা ষট্‌প্রমাণহইতে ভিন্ন আর যেহেতু প্রমাণজন্যজ্ঞানের নাম প্রমা, সেই হেতু পূর্ব্বানুভব প্রমাণ নহে। দ্বিতীয় পক্ষে প্রথম স্মৃতির করণ পূর্ব্বানুভব আর দ্বিতীয়াদি স্মৃতির করণ স্মৃতি। উক্ত স্মৃতিও ষট্‌প্রমাণের অন্তর্গত নহে, সুতরাং স্মৃতি প্রমা নহে। যদ্যপি স্মৃতিতে প্রমাত্ব নাই, তথাপি যথার্থ অযথার্থ ভেদে স্মৃতি দ্বিবিধ। ভ্রমরূপ অনুভব-সংস্কারহইতে উৎপন্ন যে স্মৃতি তাহা অযথার্থ আর প্রমারূপ অনুভব-সংস্কারহইতে উৎপন্ন যে স্মৃতি তাহা যথার্থ। কথিত প্রকারে স্মৃতি বিষয়ে দুই পক্ষ গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে। উভয় মতে দূষণ ভূষণ অনেক, গ্রন্থবাহুল্য ভয়ে কেবল রীতিমাত্র প্রদর্শিত হইল।

উক্তরূপে অনুমানাদিপ্রমাণজন্যজ্ঞানও পরোক্ষ হইয়া থাকে। কারণ যেরূপ স্মৃতির বিষয় বৃত্তিহইতে ব্যবহিত হয় সেইরূপ অনুমানজন্যজ্ঞানের বিষয়ও বৃত্তি-দেশহইতে ব্যবহিত হয়, অর্থাৎ ব্যবহিত পর্ব্বতাদি দেশে থাকে। এইরূপ অতীত অনাগত পদার্থেরও অনুমানাদি অনুমিত্যাদিদ্বারা বর্ত্তমান জ্ঞান হয়। কিন্তু অনুমানাদিজন্য জ্ঞানের দেশে ও কালে বিষয় থাকে না, অনুমিত্যাদিজ্ঞানের দেশ ও কালহইতে ভিন্ন দেশে ও কালে তাহাদের বিষয় থাকে।

ইন্দ্রিয়জন্যতা নিয়মহইতে রহিত প্রত্যক্ষজ্ঞানের অনুসন্ধান।

জ্ঞানের দেশ কালহইতে ভিন্ন দেশে ভিন্ন কালে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের বিষয় থাকে না কিন্তু জ্ঞানের দেশ কালেই থাকে, সুতরাং ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান মাত্রই

প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। অদ্বৈতমতে অন্তঃকরণের পরিণাম যে বৃত্তি তাহাকে জ্ঞান বলে। জ্ঞান ও বিষয় একদেশে থাকে অথবা বৃত্তি ও বিষয় একদেশে থাকে বলিলে উভয়ের একই অর্থ হয়। ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞানই প্রত্যক্ষ হয় ইহার কোন নিয়ম নাই। অন্য প্রমাণজন্য বৃত্তিদেশে বিষয় থাকিলে সেস্থলেও প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইয়া থাকে। যেমন "দশমস্ত্বমসি" এই শব্দোৎপন্ন বৃত্তিদেশে বিষয় থাকে বলিয়া শব্দপ্রমাণজন্য জ্ঞানকেও প্রত্যক্ষ বলা যায়। মহাবাক্যজন্যব্রহ্মাকারবৃত্তি ও ব্রহ্মাত্মা উভয়ই একদেশে থাকায় মহাবাক্যজন্য ব্রহ্মাত্ম-জ্ঞানও প্রত্যক্ষ হয়। এইরূপে ঈশ্বরের জ্ঞানের উপাদান কারণ মায়ার দেশে সর্ব্বপদার্থ থাকে বলিয়া ঈশ্বরের জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য নহে, না হইলেও ঈশ্বরের জ্ঞান প্রত্যক্ষ। কথিতরূপে অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য অভাবের জ্ঞানও প্রত্যক্ষ। কারণ যেস্থলে ভূতলে ঘটাভাবের জ্ঞান হয়, সেস্থলে ভূতলসহিত নেত্রের সম্বন্ধ হইলে ভূতলে "ঘটো নাস্তি" এরূপ বৃত্তির আকার হয়। এখানে ভূতল অংশে বৃত্তি নেত্রজন্য ও ঘটাভাব অংশে অনুপলব্ধি জন্য। যেরূপ "পর্ব্বতো বহ্নিমান্" এই বৃত্তি পর্ব্বত অংশে নেত্রজন্য ও বহ্নি অংশে অনুমানজন্য, তদ্রূপ যেস্থলে একই বৃত্তি অংশভেদে ইন্দ্রিয় ও অনুপলব্ধি দুই প্রমাণদ্বারা উৎপন্ন হয় সেস্থলে ভূতলাবচ্ছিন্নচেতনের বৃত্তি-অবচ্ছিন্নচেতনসহিত অভেদ হওয়ায় ভূতলাবচ্ছিন্নচেতনই ঘটাভাবাবচ্ছিন্ন চেতন হয়। সুতরাং ঘটাভাবাবচ্ছিন্নচেতনেরও বৃত্তিঅবচ্ছিন্নচেতনসহিত অভেদ হয়। অতএব অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্যঘটাভাবের জ্ঞানও প্রত্যক্ষ হয়। পরন্তু যেস্থলে অভাবের অধিকরণ প্রত্যক্ষযোগ্য হয় ও অধিকরণের প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার হয়, সেস্থলেই উক্ত রীতি সম্ভব হয়, এবং যেস্থলে অধিকরণের প্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার নাই, সেস্থলে অনুপলব্ধিজন্য অভাবের জ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে, পরোক্ষ। যেমন বায়ুতে যোগ্যানুপলব্ধিদ্বারা নিমীলিতনয়নেরও রূপাভাবের জ্ঞান হয় ও পরমাণুতে যোগ্যানুপলব্ধিদ্বারা নেত্রের উন্মীলন ব্যাপার ব্যতিরেকেও মহত্ত্বাভাবের জ্ঞান হয়। উভয় স্থলে বিষয়দেশে বৃত্তি গমন করে না, সুতরাং বায়ুতে অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্যরূপাভাবের জ্ঞান তথা পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের জ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে, পরোক্ষ। বেদান্তপরিভাষাদিগ্রন্থে অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য অভাবের জ্ঞান প্রত্যক্ষ বলিয়া উল্লিখিত হইয়াছে এবং তদ্বিষয়ে উদাহরণও প্রদর্শিত হইয়াছে. কিন্তু তাহাতে অনুপলব্ধি জন্য পরোক্ষ জ্ঞানের উদাহরণ না থাকায় এই ভ্রম হয় যে অনুপলব্ধিজন্য জ্ঞান সর্ব্বত্র প্রত্যক্ষই হইয়া থাকে, পরোক্ষ নহে।

অভাবজ্ঞানের সর্ব্বত্র পরোক্ষতার নির্ণয়।

সূক্ষ্ম বিচার করিলে অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য অভাবের জ্ঞান সর্ব্বত্র পরোক্ষই হয়, কোন স্থলে প্রত্যক্ষ নহে। কারণ প্রমাণ চেতন সহিত বিষয়চেতনের অভেদ হইলেও যদি প্রত্যক্ষযোগ্য বিষয় না হয়, তাহা হইলে তাহার জ্ঞান পরোক্ষই হইবে। যেমন শব্দাদি প্রমাণদ্বারা ধর্ম্মাধর্ম্মের জ্ঞান হইলে প্রমাণ-চেতন সহিত বিষয়চেতনের ভেদ হয় না, অভেদই হয়। কারণ অন্তঃ-করণদেশে ধর্ম্মাধর্ম্ম থাকে, সুতরাং অন্তঃকরণ ও ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ উপাধি ভিন্ন দেশে না থাকায় ধর্ম্মাধর্ম্মাবচ্ছিন্নচেতন প্রমাণচেতনহইতে ভিন্ন নহে, না হইলেও যেহেতু ধর্ম্মাধর্ম্ম প্রত্যক্ষযোগ্য নহে সেই হেতু শব্দাদিজন্য ধর্ম্মাধর্ম্মের জ্ঞান কখনই প্রত্যক্ষ নহে। অনুভবের অনুসারে বিষয়ের যোগ্যতার অযোগ্যতার নির্ণয় হইয়া থাকে। যেরূপ ধর্ম্মাধর্ম্ম প্রত্যক্ষযোগ্য নহে তদ্রূপ অভাবও প্রত্যক্ষ-যোগ্য নহে। যদি অভাব পদার্থ প্রত্যক্ষ হইত তাহা হইলে বাদীদিগের মধ্যে বিবাদের স্থল থাকিত না। মীমাংসক অভাবকে অধিকরণরূপ বলেন, নৈয়ায়ি-কাদি অভাবকে অধিকরণহইতে ভিন্ন বলেন, নাস্তিক অভাবকে তুচ্ছ ও অলীক বলেন আর আস্তিক অভাবকে পদার্থ বলেন, এইরূপে অভাবের স্বরূপ বিষয়ে বাদীগণের বিবাদ আছে। প্রত্যক্ষযোগ্য যে ঘটাদি বস্তু তদ্বিষয়ে কাহারও কলহ নাই অর্থাৎ উহারা অধিকরণরূপ বা অধিকরণহইতে ভিন্ন ইত্যাদি প্রকার কোন বিবাদ নাই। অতএব অভাবপদার্থ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে। কথিত কারণে যেস্থলে ভূতলে ঘটাভাবের জ্ঞান হয় সেস্থলে যদ্যপি প্রমাণচেতনসহিত ঘটাভাবা-বচ্ছিন্নচেতনের অভেদ হয়, তথাপি অভাব অংশে পরোক্ষ হয় আর ভূতল অংশে অপরোক্ষ হয়। প্রদর্শিত প্রকারে অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য অভাবের জ্ঞানকে সর্ব্বত্র পরোক্ষ অঙ্গীকার করিলে ভট্টেরও মতের সহিত অবিরোধ হয়, কারণ ভট্টমতে অনুপলব্ধি জন্য অভাবের জ্ঞান পরোক্ষই হয়, প্রত্যক্ষ নহে।

অভাবের জ্ঞান নৈয়ায়িক ইন্দ্রিয় জন্য অঙ্গীকার করিয়া প্রত্যক্ষ বলেন ইহা সর্ব্বথা অসঙ্গত। কারণ বায়ুতে রূপাভাবের ও পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হয়, ইহা নৈয়ায়িকদিগের সিদ্ধান্ত, কিন্তু ইহা সম্ভব নহে। কেননা বায়ুতে রূপাভাবের জ্ঞানের নিমিত্ত কেহ নেত্রের উন্মীলন ব্যাপার করে না, কিন্তু নিমী-লিত নেত্রেরও বায়ুতে রূপাভাবের জ্ঞান যোগ্যানুপলব্ধিদ্বারা হইয়া থাকে। এইরূপ পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের জ্ঞানও উন্মীলিতনেত্রের ন্যায় নিমীলিতনেত্রেরও হয়।

নিমীলিতনেত্রে ঘটাদির চাক্ষুষজ্ঞান কদাপি হয় না। সুতরাং বায়ুতে রূপাভাবের তথা পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ সম্ভব নহে, কিন্তু যোগ্যানুপলব্ধি-দ্বারা তাহাদের পরোক্ষ জ্ঞানই সম্ভব।

যদি নৈয়ায়িক বলেন, অভাবজ্ঞানে ইন্দ্রিয়ের অন্বয় ব্যতিরেক দৃষ্টে অভাব জ্ঞানে ইন্দ্রিয় হেতু। ইহার সমাধান ভেদধিক্কারাদিগ্রন্থে এইরূপে উক্ত আছে। যথা—ইন্দ্রিয়ের অন্বয়-ব্যতিরেক অধিকরণের জ্ঞানে চরিতার্থ। যেমন ভূতলে ঘটাভাবের জ্ঞান হইলে নেত্রইন্দ্রিয়দ্বারা অভাবের অধিকরণ যে ভূতল তাহার জ্ঞান হয়। সেই নেত্রসম্বন্ধীজ্ঞাত ভূতলে যোগ্যানুপলব্ধিদ্বারা ঘটা-ভাবের জ্ঞান হয়, এই প্রকারে ঘটাভাবের অধিকরণ যে ভূতল তাহার জ্ঞানেই ইন্দ্রিয় চরিতার্থ অর্থাৎ সফল হয়। এই শঙ্কা ও সমাধান উভয়ই অসঙ্গত, হেতু এই যে, বায়ুতে রূপাভাবের তথা পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের জ্ঞান নেত্রব্যাপার ব্যতিরেকেও হইয়া থাকে। অতএব কোন স্থলে অভাবজ্ঞানে ইন্দ্রিয়ের অন্বয়-ব্যতিরেক দেখিয়া সমস্ত অভাবস্থলে ইন্দ্রিয়ের কারণতা বলা যুক্তিযুক্ত নহে। কেননা সকল অভাবের জ্ঞানে ইন্দ্রিয়ের অন্বয় ব্যতিরেক অসিদ্ধ। এইরূপে শিথিলমূল শঙ্কার সমাধান শিথিলমূল হওয়ায় অসঙ্গত।

যদি নৈয়ায়িক বলেন, "ঘটানুপলব্ধ্যা ইন্দ্রিয়েণাভাবং নিশ্চিনোমি" এইরূপ প্রতীতি হওয়ায় অনুপলব্ধি ও ইন্দ্রিয় উভয়ই ঘটাদির অভাবজ্ঞানের হেতু। এই শঙ্কার উপরিউক্তরূপে সমাধান করিলে অর্থাৎ "ঘটাভাবের অধিকরণের জ্ঞান ইন্দ্রিয়দ্বারা হয় ও ঘটাভাবের জ্ঞান অনুপলব্ধিদ্বারা হয়" এইরূপ সমাধান করিলে, ইহা সম্ভব নহে। কারণ যেস্থলে অধিকরণ ইন্দ্রিয়যোগ্য সেস্থলেও উক্ত সমাধান সম্ভব আর যেস্থলে অধিকরণ ইন্দ্রিয়যোগ্য নহে যেস্থলে পদার্থও সমাধান সম্ভব নহে। যেমন "বায়ৌ রূপানুপলব্ধ্যা নেত্রেণ রূপাভাবং নিশ্চিনোমি" এই রীতিতে বায়ুতে রূপাভাবের প্রতীতি অনুপলব্ধি জন্য ও বায়ুর প্রতীতি নেত্র জন্য ভান হয়। এস্থলে বায়ুর প্রতীতি নেত্রজন্য ও রূপাভাবের প্রতীতি অনুপলব্ধিজন্য বলা সম্ভব নহে; কারণ বায়ুতে রূপের অভাবে নেত্রের যোগ্যতা নাই। সুতরাং অভাব জ্ঞানকে কেবল অনুপলব্ধিজন্য অঙ্গীকার করিলে উভয় জন্যতার প্রতীতি হেতু যে বিরোধ হয় তাহার পরিহারে অদ্বৈতবাদীর সমাধান এই, "ভূতলে অনুপলব্ধ্যা নেত্রেণ ঘটাভাবং নিশ্চিনোমি" এই বাক্যে "অনুপলব্ধি সহকৃত নেত্র দ্বারা ভূতলে ঘটাভাবের নিশ্চয়কর্ত্তা আমি" ইহা অভিপ্রায় নহে, কিন্তু "ভূতলে ইন্দ্রিয়জন্য ঘটের উপলব্ধির অভাবে ঘটাভাবের নিশ্চয় কর্ত্তা আমি" এই

তাৎপর্য্য হয়। অভাবনিশ্চয়ের হেতু অনুপলব্ধি হয় ও অনুপলব্ধির প্রতিযোগী যে উপলব্ধি তাহাতে ইন্দ্রিয়জন্যতা ভান হয়। সুতরাং নিষেধনীয় উপলব্ধিতে ইন্দ্রিয়জন্যতা প্রতীত হওয়ায় ইন্দ্রিয়জন্য উপলব্ধির অভাবে ঘটাভাবের নিশ্চয় উৎপন্ন হয়। এইরূপে "বায়ৌ রূপানুপলব্ধ্যা নেত্রেণ রূপাভাবং নিশ্চিনোমি" এই বাক্যেও "রূপের অনুপলব্ধিসহিত নেত্রদ্বারা রূপাভাবের নিশ্চয় কর্ত্তা আমি" এরূপ তাৎপর্য্য নহে, কারণ নেত্রের ব্যাপার ব্যতিরেকেও রূপাভাবের নিশ্চয় হয়। "নেত্র জন্য রূপের উপলব্ধির অভাবে বায়ুতে রূপাভাবের নিশ্চয় কর্ত্তা আমি" এই মর্ম্মে উক্ত বাক্যার্থের পর্য্যবসান হয়। সুতরাং যে উপলব্ধির অভাব রূপাভাবের নিশ্চয়ের হেতু সেই উপলব্ধিতে নেত্রজন্যতা প্রতীত হইয়া থাকে। এই রীতিতে সমস্ত অভাবনিশ্চয়ের হেতু যে অনুপলব্ধি তাহার প্রতিযোগী উপলব্ধিতে ইন্দ্রিয়জন্যতা হয় কিন্তু অবিবেকে অভাবনিশ্চয়েতে ইন্দ্রিয়জন্যতা প্রতীত হয়। নৈয়ায়িকদিগের শঙ্কার এই সমাধান সর্ব্বত্র ব্যাপক আর "অধিকরণজ্ঞানের ইন্দ্রিয়জন্যতা অভাব-জ্ঞানে ভান হয়" এই ভেদধিক্কার বেদান্তপরিভাষাদি গ্রন্থোক্ত সমাধান সর্ব্বত্র ব্যাপক নহে। যেস্থলে প্রত্যক্ষযোগ্য ভূতলাদি অভাবের অধিকরণ হয়, সেস্থলেই উক্ত সমাধান সম্ভব হয়, যেস্থলে প্রত্যক্ষঅযোগ্য বায়ু পরমাণু প্রভৃতি অভাবের অধিকরণ হয় সেস্থলে তাহা সম্ভব নহে। এই প্রকারে "অনুপলব্ধ্যা রসনেন্দ্রিয়েণাম্লরসাভাবমাত্রে জানামি" এস্থানেও অধিকরণের জ্ঞান রসনেন্দ্রিয়জন্য সম্ভব নহে, কারণ অম্লরসের অভাবের অধিকরণ আম্রফল, তাহার জ্ঞানে রসনেন্দ্রিয়ের সামর্থ্য নাই। রসনেন্দ্রিয়ের কেবল রসজ্ঞানে সামর্থ্য হয়, দ্রব্যজ্ঞানে নহে। সুতরাং "রসনেন্দ্রিয়জন্য অম্লরসোপলব্ধির অভাবে আম্রফলে রসের অভাবের নিশ্চয় কর্ত্তা আমি" এই তাৎপর্য্যে উক্ত ব্যবহার হয়। যদ্যপি উক্ত বাক্যের অক্ষরমর্য্যাদায় উক্তমর্ম্ম ক্লিষ্ট, তথাপি অন্যগতির অসম্ভবে প্রদর্শিত অর্থই সম্ভব। কথিত রীত্যনুসারে অনুপলব্ধিপ্রমাণদ্বারা অভাবের নিশ্চয় সর্ব্বত্র পরোক্ষ হয়, এই পক্ষই নির্দ্দোষ।

অনুপলব্ধি প্রমাণের অঙ্গীকারে নৈয়ায়িকের শঙ্কা সমাধান।

যদি নৈয়ায়িক এইরূপ শঙ্কা করেন—অভাবপ্রমার পৃথক্ প্রমাণ অঙ্গীকার করিলে গৌরব হয়। ঘটাদির প্রত্যক্ষপ্রমাতে ইন্দ্রিয়ের প্রমাণতা নির্ণীত, এই নির্ণীতপ্রমাণদ্বারা অভাবপ্রমার উৎপত্তি স্বীকার করিলে লাঘব হয়। নৈয়ায়িকের

এই শঙ্কা অসঙ্গত, কারণ ইন্দ্রিয়ের প্রমাণতাবাদী নৈয়ায়িকগণও অনুপলব্ধির কারণতা স্বীকার করেন কিন্তু অনুপলব্ধিকে করণ বলেন না। অদ্বৈতবাদী ইন্দ্রিয়ের করণতা অভাবে অঙ্গীকার করেন না এবং অভাবে ইন্দ্রিয়ের স্ব-সম্বন্ধবিশেষণতা ও শুদ্ধবিশেষণতাসম্বন্ধও স্বীকার করেন না। নৈয়ায়িক মতে অপ্রসিদ্ধসম্বন্ধের কল্পনা গৌরবদোষ দুষ্ট। অনুপলব্ধির সহকারিকারণতা ন্যায়-মতেও স্বীকৃত হয়, কিন্তু অদ্বৈতবাদে উহা প্রমাণরূপ হয়, সুতরাং ন্যায়মতেই গৌরব হয়, অদ্বৈতমতে নহে।

বেদান্তপরিভাষার টীকাকারের (মূলকারের পুত্রের) ন্যায়ের সংস্কার অধিক ছিল, তিনি নিম্নোক্ত প্রকারে মূলের ব্যাখ্যা করিয়া ন্যায়মতের উজ্জীবন করিয়াছেন। তথাহি—অনুপলব্ধি পৃথক্ প্রমাণ নহে, অভাবের জ্ঞান ইন্দ্রিয়দ্বারাই হয়। যদি বল, অভাবের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয় না আর বিষয় সম্বন্ধ ব্যতীত অভাবের জ্ঞান সম্ভব নহে। অতএব বিশেষণতা ও স্বসম্বদ্ধবিশেষণতাসম্বন্ধ যে নৈয়ায়িক অঙ্গীকার করেন তাহা অপ্রসিদ্ধ, সুতরাং অপ্রসিদ্ধকল্পনা গৌরব। ইহার উত্তরে বলিব, উক্ত সকল কথা অসঙ্গত, কারণ "ঘটাভাববদ্ভূতলং" এই প্রতীতি সর্ব্ববাদী সম্মত। উক্ত প্রতীতিতে ঘটাভাবে আধেয়তা ও ভূতলে অধিকরণতা ভান হয়। পরস্পর সম্বন্ধ ব্যতীত আধারাধেয়ভাব হয় না। সুতরাং ভূতলাদি অধিকরণে অভাবের সম্বন্ধ সকলের ইষ্ট। যাঁহারা অভাবের প্রত্যক্ষতা মান্য করেন না তাঁহারও অভাব অঙ্গীকার করেন ও ভূতলাদিতে অভাবের অধিকরণতাও অঙ্গীকার করেন। এইরূপে অধিকরণে অভাবের সম্বন্ধ সকলের ইষ্ট হওয়ায় উক্ত সম্বন্ধের ব্যবহার নিমিত্ত কোন নাম রাখা উচিত। সুতরাং অধিকরণে অভাবের সম্বন্ধ বিশেষণতা নামে ব্যবহার হয়। অতএব বিশেষণতা-সম্বন্ধ অপ্রসিদ্ধ নহে ও তৎকারণে অপ্রসিদ্ধ কল্পনারূপ গৌরবদোষ ন্যায়মতে নাই। অভাবের অধিকরণ সহিত সম্বন্ধ তথা ইন্দ্রিয়অধিকরণের সংযোগাদিসম্বন্ধ সর্ব্বমতে অভীষ্ট হওয়ায় স্বসম্বদ্ধবিশেষণতাসম্বন্ধও অপ্রসিদ্ধ নহে। আর "নির্ঘটং ভূতলং পশ্যামি" এইরূপ অনুব্যবসায় হওয়ায় ইহাদ্বারাও স্থির হয় যে ভূতলাদিতে অভাবের জ্ঞান নেত্রাদিজন্য হয়। যে স্থলে নেত্রজন্য জ্ঞান হয় সে স্থলেই "পশ্যামি" এরূপ অনুব্যবসায় হয়। অদ্বৈতমতে ভূতলাদির জ্ঞান নেত্র জন্য, কিন্তু ঘটাভাবের জ্ঞান অনুপলব্ধিজন্য, নেত্রজন্য নহে বলিলে অনুব্যবসায় জ্ঞানে আপন বিষয় ব্যবসায়ের বিলক্ষণতা ভান হওয়া উচিত। "পর্ব্বতোবহ্নিমান্" এই জ্ঞান পর্ব্বত অংশে প্রত্যক্ষ ও বহ্নি অংশে অনুমিতি

তাহার "পর্ব্বতং পশ্যামি", "বহ্নিমনুমিনোমি" এরূপ অনুব্যবসায় হয়। এই অনুব্যবসায়েতে ব্যবসায়ের বিলক্ষণতা ভান হয় ও উক্ত বিলক্ষণতা এস্থলে নেত্র-জন্যত্ব ও অনুমানজন্যত্ব উভয়রূপ হয় এইরূপ অভাবজ্ঞানেও নেত্রজন্যত্ব ও অনুপলব্ধিজন্যত্বরূপ বিলক্ষণতা হইলে উক্ত বিলক্ষণতা অনুব্যবসায়েতে ভান হওয়া উচিত। কিন্তু কেবল নেত্রাজন্যত্বই অনুব্যবসায়েতে ভান হওয়ায় অভাবের জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য হইয়া থাকে, পৃথক্ প্রমাণ জন্য নহে। যদি অভাবজ্ঞানে ইন্দ্রিয়জন্যতা অস্বীকৃত হয় তাহা হইলে অদ্বৈতবাদী অনুপলব্ধিজন্য মানিয়া অভাবকে যে প্রত্যক্ষরূপ বলেন তাহা অসঙ্গত হইবে। কারণ সকল প্রত্যক্ষ-জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্যই হইয়া থাকে ইহা নিয়ম, এই নিয়মের অদ্বৈতবাদে বাধ হয়। অতএব অভাবের জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্যই স্বীকার করা উচিত। বেদান্তপরিভাষার টীকাতে নৈয়ায়িকমতের উক্ত প্রকার উজ্জীবন সমস্ত অদ্বৈতগ্রন্থের বিরুদ্ধ এবং যুক্তিরও বিরুদ্ধ। প্রথমে যে বলা হইয়াছে, অভাবের অধিকরণসহিত সম্বন্ধ সকলের ইষ্ট, সুতরাং অপ্রসিদ্ধ কল্পনা নহে, ইহা অসঙ্গত, হেতু এই যে, অভাব ও অধিকরণের সম্বন্ধ যদ্যপি ইষ্ট, তথাপি বিশেষণতা সম্বন্ধে প্রত্যক্ষজ্ঞানের কারণতা অপ্রসিদ্ধ, অতএব ইষ্ট নহে। ন্যায়মতে অভাবজ্ঞানে ইন্দ্রিয়জন্যতা হয়, সুতরাং তন্মতে বিশেষণতাসম্বন্ধের ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞানে কারণতা স্বীকৃত হয়। অন্য-মতে বিশেষণতা সম্বন্ধের ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানে কারণতা সম্ভব নহে, সুতরাং অপ্রসিদ্ধ কল্পনার পরিহার ন্যায়মতে হয় না। আর অভাবজ্ঞানে পৃথক্ প্রমাণজন্যতা অঙ্গীকার করায় যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে, যথা, "নির্ঘটং ভূতলং পশ্যামি" এইরূপ অনুব্যবসায় হওয়া উচিত নহে, একথাও সম্ভব নহে। কারণ, "ঘটাভাববিশিষ্ট ভূতলের চাক্ষুষজ্ঞানের কর্ত্তা আমি", এইরূপ যে অনুব্যবসায় হয়, সেই অনুব্যবসায়েতে ঘটাভাব বিশেষণ ও ভূতল বিশেষ্য। এই বিশেষ্যভূতলেই চাক্ষুষ জ্ঞানের বিষয়তা হয়, ঘটাভাব বিশেষণে নহে, তবুও উক্ত চাক্ষুষজ্ঞানের বিষয়তা ঘটাভাববিশিষ্ট ভূতলে প্রতীত হয়। কোনস্থলে বিশেষণমাত্রের ধর্ম্ম, কোনস্থলে বিশেষ্য মাত্রের ধর্ম্ম ও কোনস্থলে বিশেষণ বিশেষ্য উভয়ের ধর্ম্ম বিশিষ্টে প্রতীত হয়। যেমন "দণ্ডী পুরুষঃ" এস্থলে দণ্ড বিশেষণ ও পুরুষ বিশেষ্য। যে স্থলে দণ্ড নাই, পুরুষ আছে, সেস্থলে "দণ্ডী পুরুষো নাস্তি" এরূপ প্রতীত আর এই প্রতীতিতে যদ্যপি দণ্ডরূপবিশেষণের অভাব হয় পুরুষরূপবিশেষ্যের নহে, তথাপি বিশেষণমাত্রবৃত্তি অভাব দণ্ডবিশিষ্টপুরুষে প্রতীত হয়। যে স্থলে দণ্ড আছে, পুরুষ নাই, সে স্থলে বিশেষ্যমাত্রের অভাব হয়, কিন্তু "দণ্ডী পুরুষো

নাস্তি" এইরূপ দণ্ডবিশিষ্টপুরুষে প্রতীত হয়। যে স্থলে দণ্ড ও পুরুষ উভয় নাই সে স্থলে বিশেষণ ও বিশেষ্য উভয়ের অভাববিশিষ্টে প্রতীত হয়। এই প্রকার বিশেষ্যভূতলে চাক্ষুষজ্ঞানের বিষয়তা হয়, বিশেষণঘটাভাবে নহে, তথাপি ঘটাভাববিশিষ্টভূতলে প্রতীত হয়। এইরূপ "বহ্নিমন্তং পর্ব্বতং পশ্যামি" এই বাক্যেও পর্ব্বতে প্রত্যক্ষের অনুব্যবসায় হয়। চাক্ষুষজ্ঞানের বিষয়তা বিশেষ্য-পর্ব্বতে হয়, বিশেষণ যে বহ্নি তাহাতে হয় না, তথাপি বহ্নিবিশিষ্টপর্ব্বতে চাক্ষুষ-জ্ঞানের বিষয়তা প্রতীত হয়। এস্থলে যে দোষ প্রদর্শিত হইয়াছে, ঘটাভাব ও ভূতল বিজাতীয় জ্ঞানের বিষয় হইলে "পর্ব্বতং পশ্যামি", "বহ্নিমনুমিনোমি" এইরূপ বিলক্ষণ ব্যবসায়জ্ঞানের বিষয়ীভূত অনুব্যবসায় হওয়া উচিত, এ আশঙ্কাও অদ্বৈতগ্রন্থের শিথিলসংস্কারবান্ ব্যক্তিদিগের হইয়া থাকে। কারণ অভাবের জ্ঞান অনুপলব্ধি প্রমাণজন্য হয়, এই অর্থ যাঁহারা অঙ্গীকার করেন, তাহাদের "ঘটানুপলব্ধ্যা ঘটাভাবং নিশ্চিনোমি", "নেত্রেণ ভূতলং পশ্যামি" এরূপ অনুব্যবসায় অবাধিত হয় এবং তদ্দ্বারা ব্যবসায়জ্ঞানের বিষয়তাও ঘটাভাবে ও ভূতলে বিলক্ষণ হয়। অনুপলব্ধিজন্যতা অঙ্গীকার করিয়া অদ্বৈতবাদী অভাবজ্ঞানকে প্রত্যক্ষ বলেন আর যেহেতু প্রত্যক্ষজ্ঞান ইন্দ্রিয়-জন্যই হইয়া থাকে সেই হেতু অনুপলব্ধিবাদীর মতে উক্ত নিয়মের বাধ হয়, এ দোষও সিদ্ধান্তের অজ্ঞানবশতঃ প্রদত্ত হইয়াছে। কারণ অনুপলব্ধিপ্রমাণ-জন্য সকল অভাবজ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে কিন্তু স্থলবিশেষে কোন জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়। যেমন বায়ুতে রূপাভাবের জ্ঞান ও পরমাণুতে মহত্ত্বাভাবের জ্ঞান ইহা সকল অনুপলব্ধিজন্য, তথাপি পরোক্ষ। অথবা অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য সকল অভাবের জ্ঞান পরোক্ষই হইয়া থাকে, ইহা পূর্ব্বে প্রতিপাদিত হইয়াছে কথিত কারণে বেদান্তপরিভাষাগ্রন্থের মূলকারের পুত্রের কথন যে অনুপলব্ধিপ্রমাণতা-বাদীরমতে অভাবজ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়, এ কথা অজ্ঞানমূলক। অদ্বৈতগ্রন্থে যে সকল স্থানে অভাবের জ্ঞান প্রত্যক্ষ বলিয়া উক্ত হইয়াছে তাহা প্রৌঢ়িবাদে কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য অভাবজ্ঞানকে প্রত্যক্ষ মানিলেও বক্ষ্যমাণ রীতিতে অভাবজ্ঞানে ইন্দ্রিয়জন্যতা সিদ্ধ হয় না, ইহা গ্রন্থকারদিগের প্রৌঢ়িবাদ। প্রতিবাদীর উক্তি অঙ্গীকার করিয়া স্বমতে দোষের পরিহার করিলে, তাহাকে প্রৌঢ়িবাদ বলে। অভাবজ্ঞানকে প্রত্যক্ষ মানিয়া ইন্দ্রিয়জন্যতা না মানিলে প্রত্যক্ষ জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য হয়, এ নিয়মের বাধ হইবেক, এ কথাও অসঙ্গত। কারণ, যাঁহারা এরূপ বলেন তাঁহাদের জিজ্ঞাস্য—প্রত্যক্ষজ্ঞান

কি ইন্দ্রিয়জন্যই হয়, ইন্দ্রিয়জন্য ভিন্ন প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় না এরূপ নিয়ম? অথবা ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান হইলে প্রত্যক্ষই হয়, প্রত্যক্ষহইতে ভিন্ন ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান হয় না এরূপ নিয়ম? ইহার মধ্যে প্রথম পক্ষ অসঙ্গত, কারণ ঈশ্বরের জ্ঞান প্রত্যক্ষ অথচ ইন্দ্রিয়জন্য নহে। ন্যায়মতে নিত্য, বেদান্তমতে মায়াজন্য। ঈশ্বরে ইন্দ্রিয়ের অভাব সকল মতে স্বীকার্য্য, সুতরাং তাঁহার জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য নহে। "দশমস্ত্বমসি" এই বাক্যোৎপন্ন জ্ঞান প্রত্যক্ষ, অথচ ইন্দ্রিয়জন্য নহে। যদি বল, দশম পুরুষের স্বশরীরে দশমতার জ্ঞান হয়, উক্ত শরীর নেত্রযোগ্য, অতএব দশমের জ্ঞানও নেত্রজন্য। একথা সম্ভব নহে, কারণ নিমীলিতনেত্রেরও দশমতার জ্ঞান হয়। নেত্রজন্য হইলে নেত্রব্যাপার ব্যতীত উক্ত জ্ঞান হওয়া উচিত নহে, সুতরাং দশমের জ্ঞান নেত্রজন্য নহে। যদি বল, দশমের জ্ঞান মনোজন্য, অতএব ইন্দ্রিয় জন্য। তাহাও সম্ভব নহে, কারণ দেবদত্ত যজ্ঞদত্তাদি নাম আত্মার নহে, ন্যায়মতে শরীরবিশিষ্ট আত্মার, বেদান্তমতে সূক্ষ্মবিশিষ্টস্থূলশরীরের। এইরূপ ত্বং অহং ব্যবহারও সূক্ষ্মবিশিষ্টস্থূলশরীরে হয়। স্থূলশরীরের জ্ঞান মনদ্বারা সম্ভব নহে, বাহ্য পদার্থের জ্ঞানে মনের সামর্থ্য নাই। যদি বল, মনের অবধানে বাক্যদ্বারা দশমের জ্ঞান হয় বিক্ষিপ্ত মনে হয় না। সুতরাং অন্বয়-ব্যতিরেক বলে দশমজ্ঞানের হেতু মন হওয়ায় দশমের জ্ঞান মানস, সুতরাং ইন্দ্রিয় জন্য। ইহাও সম্ভব নহে কারণ কথিত রীতিতে অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা সমস্ত জ্ঞানের হেতু মন হয়, বিক্ষিপ্তমনোবিশিষ্টপুরুষের কোন প্রমাণে জ্ঞান হয় না সাবধানমনেই সকল জ্ঞান হয়, এইরূপে সমস্ত জ্ঞান মানস। সুতরাং সর্ব্বজ্ঞানের সাধারণ কারণ মন, এই মন ইন্দ্রিয় অনুমানাদি সকল প্রমাণের সহকারী। মন সহিত নেত্রদ্বারা চাক্ষুষজ্ঞান হয়, মনসহকৃতঅনুমানপ্রমাণদ্বারা অনুমিতি জ্ঞান হয়, মনসহকৃতশাব্দপ্রমাণদ্বারা শাব্দজ্ঞান হয়। অন্য প্রমাণ ব্যতীত কেবলমাত্র মনদ্বারা জ্ঞান হইলে তাহাকে মানস জ্ঞান বলে। কেবল মনদ্বারা আন্তরপদার্থ সুখাদির জ্ঞান হয়, আন্তরপদার্থের জ্ঞানই মানস হইয়া থাকে। বাহ্যপদার্থের জ্ঞান ইন্দ্রিয় অনুমানাদি ব্যতীত কেবল মনদ্বারা হয় না। সুতরাং দশমের জ্ঞানকে মানস বলা সম্ভব নহে। আন্তরপদার্থের জ্ঞান যে মানস হয়, ইহাও নৈয়ায়িক রীতিতে বলা হইয়াছে, অদ্বৈতসিদ্ধান্তে কোন জ্ঞান মানস নহে। কারণ শুদ্ধআত্মা স্বয়ং-প্রকাশ, তাহার প্রকাশে কোন প্রমাণের অপেক্ষা নাই, অতএব আত্মার জ্ঞান মানস নহে। সুখাদি সাক্ষিভাস্য, যেসময়ে ইষ্টপদার্থের

সম্বন্ধে অন্তঃকরণের সুখাকার পরিণাম হয় ও অনিষ্টপদার্থের সম্বন্ধে অন্তঃকরণের দুঃখাকার পরিণাম হয় সেসময়ে সুখ দুঃখের বিষয়ীভূত অন্তঃকরণের সত্ত্বগুণের পরিণাম বৃত্তি হয়, সেই বৃত্তিতে আরূঢ়সাক্ষী সুখদুঃখ প্রকাশ করে। সুখ দুঃখের উৎপত্তিতে ইষ্টসম্বন্ধ ও অনিষ্টসম্বন্ধ নিমিত্ত হয়। এই নিমিত্তদ্বারা সুখ দুঃখের বিষয়ীভূত অন্তঃকরণের বৃত্তি উৎপন্ন হয়, তাহার উৎপত্তিতে কোন প্রমাণের অপেক্ষা নাই। এই কারণে সুখদুঃখ সাক্ষিভাস্য বলিয়া উক্ত। যদ্যপি ঘটাদির প্রকাশও কেবল বৃত্তিদ্বারা হয় না, বৃত্ত্যারূঢ় চেতনদ্বারাই সকলের প্রকাশ হয়, এইরূপে সমস্ত পদার্থকে সাক্ষিভাস্য বলা উচিত, তথাপি এ বিষয়ে ভেদ এই—ঘটাদির জ্ঞানরূপ অন্তঃকরণের বৃত্তি উৎপন্ন হইলে, তাহাতে ইন্দ্রিয় অনুমানাদির অপেক্ষা হয় আর সুখাদির জ্ঞানরূপ বৃত্তির উৎপত্তিতে কোন প্রমাণের অপেক্ষা নাই। সুতরাং বৃত্ত্যারূঢ়সাক্ষীদ্বারা বিষয় প্রকাশিত হইলে যেস্থলে ইন্দ্রিয় অনুমানাদি প্রমাণদ্বারা বৃত্তির প্রকাশ হয়, সেস্থলে বিষয়কে সাক্ষিভাস্য বলে না, তাহাকে প্রমাণজন্য জ্ঞানের বিষয় বলা যায়। প্রমাণের ব্যাপার ব্যতীত বৃত্তির উৎপত্তি হইলে বৃত্ত্যারূঢ়সাক্ষীদ্বারা যে বিষয়ের প্রকাশ হয় তাহাকে সাক্ষিভাস্য বলে। ঘটাদিগোচর অন্তঃকরণের বৃত্তি ইন্দ্রিয় অনুমানাদিপ্রমাণদ্বারা উৎপন্ন হয় এবং বৃত্ত্যারূঢ় সাক্ষীদ্বারা প্রকাশিত হয়, সুতরাং ঘটাদিকে প্রমাণগোচর বলে, সাক্ষিভাস্য বলে না। সুখাদিগোচর বৃত্তি প্রমাণজন্য নহে কিন্তু সুখাদিজনক ধর্ম্মাদিজন্য হওয়ায় সুখাদিকে সাক্ষিভাস্য বলা যায়। উক্ত রীতিতে সুখাদি ও তাহার জ্ঞান সমান সামগ্রীদ্বারা উৎপন্ন হয় বলিয়া অজ্ঞাত সুখাদি হয় না, জ্ঞাতই হয়। সুখাদিপ্রত্যক্ষজ্ঞানের হেতু সুখাদিও নহে, পূর্ব্বকালে সুখাদির সত্তা হইলে স্বজ্ঞানের হেতু হইত। সুখাদি ও তাহার জ্ঞান সমানকালে ও সমান সামগ্রীদ্বারা উৎপন্ন হয় বলিয়া তাহাদের পরস্পরের কার্য্যকারণ ভাব হয় না। ঘটাদি প্রত্যক্ষজ্ঞানের হেতু ঘটাদি হইয়া থাকে, কারণ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের পূর্ব্বে ঘটাদি বিদ্যমান থাকে বলিয়া স্বগোচর প্রত্যক্ষের হেতু ঘটাদি হয়। যেস্থলে ঘটাদির অনুমিত্যাদি জ্ঞান হয়, সেস্থলে অনুমিত্যাদির হেতু ঘটাদি নহে। অনুমিতিজ্ঞানে বা শব্দজ্ঞানে বিষয়েরও কারণতা হইলে অতীত অগোচর পদার্থেরও অনুমিত্যাদিজ্ঞান হওয়া উচিত, অতএব অনুমিতিজ্ঞান শব্দজ্ঞানাদিতে বিষয় কারণ নহে। এইরূপে সুখাদি স্বগোচরজ্ঞানের কারণ নহে। পূর্ব্ব প্রসঙ্গ এই—সুখাদিজ্ঞান মানস নহে, কিন্তু সুখাদি সাক্ষিভাস্য, সুতরাং মনের

অসাধারণ বিষয় না থাকায় সমস্ত জ্ঞানের উপাদানকারণ অন্তঃকরণ হয়। এই কারণে জ্ঞানের স্বতন্ত্র কারণরূপ ইন্দ্রিয় যে নৈয়ায়িক মন শব্দে কহেন তাহা অসঙ্গত। অতএব দশমের জ্ঞান মানস নহে, বাক্য জন্য (অর্থাৎ স্বতন্ত্র শাব্দ প্রমাণ জন্য) ও প্রত্যক্ষ। এই রীতিতে প্রত্যক্ষজ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্যই হয় এনিয়ম সম্ভব নহে, সুতরাং প্রথম পক্ষ অযুক্ত। দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে, অর্থাৎ ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান প্রত্যক্ষই হয়, ইন্দ্রিয়জন্য কোন জ্ঞান অপ্রত্যক্ষ নহে, এপক্ষে সিদ্ধান্তের কোন হানি নাই, কারণ ইন্দ্রিয়জন্যজ্ঞান অদ্বৈতবাদেও অপ্রত্যক্ষ নহে। ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান সমস্ত স্থলে প্রত্যক্ষই হয়, স্থলবিশেষে শব্দজন্য জ্ঞানও প্রত্যক্ষ হয়, ইহা সিদ্ধান্ত। সুতরাং দ্বিতীয় পক্ষোক্ত নিয়ম বিরুদ্ধ নহে। কথিত কারণে নৈয়ায়িকানুযায়ী ধর্ম্মরাজের পুত্রের আপত্তি অসঙ্গত। উক্ত প্রকারে অভাবজ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য নহে, যোগ্যানুপলব্ধি নামক পৃথক্ প্রমাণ জন্য। যেস্থলে "প্রতিযোগী থাকিলে তাহার উপলম্ভ হইত" এইরূপে প্রতিযোগীর আরোপ হইলে উপলম্ভের আরোপ হয়, সেস্থলে অভাবের জ্ঞান যোগ্যানুপলব্ধি-প্রমাণজন্য হয়। অন্ধকারে ঘটাভাবের জ্ঞান অনুমানাদি জন্য হয়, কারণ "অন্ধকারে ঘট থাকিলে তাহার উপলম্ভ হইত" এইরূপে ঘটরূপপ্রতিযোগীর আরোপ হইলে ঘটের উপলম্ভের আরোপ সম্ভব নহে। এই প্রকারে ন্যায়মতে যে সকল স্থলে অভাব জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য হয় সেসকল স্থলে বেদান্তমতে কেবল অনুপলব্ধিজন্য হয়। ন্যায়মতে ইন্দ্রিয় করণ, অনুপলব্ধি সহকারী কারণ, সুতরাং ইন্দ্রিয়ে প্রমাণতা হয়, অনুপলব্ধিতে নহে। বেদান্তমতে অনুপলব্ধিতেই প্রমাণতা হয়। অনুপলব্ধির স্বরূপ উভয়মতে স্বীকৃত। ন্যায়মতে বিশেষণতা-সম্বন্ধকে জ্ঞানের কারণতা অধিক বলা হয়। অধিকরণ অভাবের সম্বন্ধ-স্বরূপে উভয়মতে অঙ্গীকৃত হয়। যদ্যপি উপরিউক্ত প্রকারে বেদান্তমতে অনুপলব্ধিতে প্রমাণতা অধিক বলা হয় আর এইরূপ ন্যায়মতে বিশেষণতা সম্বন্ধে জ্ঞানের কারণতা অধিক বলা হয়, এইরূপে উভয়মতে পরস্পরের কল্পনা সমান হওয়ায় কোনমতে লাঘব গৌরব নাই, তথাপি ইন্দ্রিয়েতে অভাব জ্ঞানের কারণতা ন্যায়মতে অধিক অঙ্গীকৃত হওয়ায় এই মতেই গৌরব হয়। বায়ুতে রূপাভাবের জ্ঞান নেত্রব্যাপার বিনাও হইয়া থাকে অথচ ইহা চাক্ষুষ জ্ঞান বলিয়া ন্যায়মতে স্বীকৃত হয়। এইরূপে পরমাণুতে মহত্বাভাবের জ্ঞানও নেত্রব্যাপার ব্যতিরেকে হইয়া থাকে, ইহাকেও নৈয়াকিক চাক্ষুষজ্ঞান বলেন। কথিত রীত্যনুসারে অনেকস্থলে যে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার ব্যতীত যে অভাবের জ্ঞান

হয়, তাহাকে সেই ইন্দ্রিয়জন্য বলা অনুভববিরুদ্ধ। কারণ নিয়ম এই—যে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপারদ্বারা যে জ্ঞান হয় সেই ইন্দ্রিয়জন্যই সেই জ্ঞান হইয়া থাকে। অপিচ যে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার বিনা যে জ্ঞান হয়, সেই ইন্দ্রিয়জন্যতা সেই জ্ঞানে অঙ্গীকার করিলে, সকল জ্ঞান সকল ইন্দ্রিয় জন্য হওয়া উচিত। সুতরাং অভাবজ্ঞানকে ইন্দ্রিয় জন্য বলা ন্যায়মতে সমীচীন নহে। কথিত কারণে অভাবের জ্ঞান কেবল অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্য হয়, পরন্তু অভাবজ্ঞানের উৎপত্তিতে ব্যাপারহীন অসাধারণকারণ অনুপলব্ধি হয়। এইরূপে অদ্বৈত ও ভট্ট মতে অভাবজ্ঞানের অসাধারণকারণতা অনুপলব্ধি প্রমাণের লক্ষণ।

অনুপলব্ধিপ্রমাণ নিরূপণের জিজ্ঞাসুর উপযোগ।

জিজ্ঞাসু পক্ষে অনুপলব্ধি নিরূপণের উপযোগ এই—"নেহ নানাস্তি কিঞ্চন" ইত্যাদি শ্রুতি প্রপঞ্চের ত্রৈকালিক-অভাব বলিয়াছেন। অনুভবসিদ্ধ প্রপঞ্চের ত্রৈকালিকনিষেধ সম্ভব নহে। সুতরাং প্রপঞ্চের স্বরূপে নিষেধ উক্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে, প্রপঞ্চ পারমার্থিক নহে ইহাই শ্রুতির অর্থ, অর্থাৎ পারমার্থিকত্ববিশিষ্ট প্রপঞ্চের ত্রৈকালিকঅভাব শ্রুতিদ্বারা উপদিষ্ট হইয়াছে। এইরূপে পারমার্থিকত্ববিশিষ্ট প্রপঞ্চের অভাব শ্রুতিসিদ্ধ এবং ইহা অনুপলব্ধিপ্রমাণদ্বারাও সিদ্ধ। যদি প্রপঞ্চ পারমার্থিকত্ববিশিষ্ট হইত তাহা হইলে যেরূপ প্রপঞ্চের স্বরূপে উপলব্ধি হয়, তদ্রূপ পারমার্থিকপ্রপঞ্চেরও উপলব্ধি হইত। আর যদ্যপি প্রপঞ্চের স্বরূপে উপলব্ধি হয় তত্রাপি পারমার্থিক-রূপে প্রপঞ্চের উপলব্ধি হয় না বলিয়া পারমার্থিকত্ববিশিষ্টপ্রপঞ্চের অভাবই হয়। এইরূপে প্রপঞ্চাভাবের জ্ঞান অনুপলব্ধিজন্য হয়, আরও অনেক অভাবের জ্ঞান জিজ্ঞাসুর ইষ্ট, তাহারও হেতু অনুপলব্ধিপ্রমাণ।

সাংখ্যমতে অনুপলব্ধিপ্রমাণের অনঙ্গীকার।

সাংখ্যমতেও অনুপলব্ধি প্রত্যক্ষপ্রমাণের অন্তর্গত। ন্যায়মতের ন্যায় এমতেও অনুপলব্ধি অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকৃত নহে। সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী হইতে উক্ত মতের পোষকযুক্তি উদ্ধৃত করা যাইতেছে।—

অনুবাদ (ভ)—এইরূপ অভাবও (অনুপলব্ধিও) প্রত্যক্ষ বই আর কিছু নহে, ভূতলের কৈবল্যরূপ (কেবলের ভাব, একাকী থাকা, কেবল ভূতল, ঘটবিশিষ্ট ভূতল নহে ; পরিণাম-বিশেষের অতিরিক্ত ঘটাভাব নামক কোন পদার্থ নাই (অনুপলব্ধি প্রমাণদ্বারা "ভূতলে ঘটো নাস্তি" ভূতলে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষ হয়,

কিন্তু ভূতলের অতিরিক্ত ঘটাভাব নামক কোন পদার্থ নাই, "ঞ" চিহ্নিত মন্তব্যে দ্রষ্টব্য)। চিতিশক্তি অর্থাৎ পুরুষ ব্যতিরেকে সমস্ত জড়বর্গই প্রতিক্ষণে পরিণত হয়, ভূতলের পরিণাম যদি প্রত্যক্ষ প্রমাণদ্বারা গৃহীত হইল, তবে প্রত্যক্ষের বিষয় নহে, এমন আর কি প্রমেয় আছে? যাহার নিমিত্ত অভাব (অনুপলব্ধি) নামক অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকার করিতে হইবে।

মন্তব্য (ঞ)—"ভূতলে ঘটোনাস্তি" ভূতলে ঘট নাই, ইত্যাদিস্থলে ভূতলাদিতে অতিরিক্ত অভাব পদার্থের অবতারণা না করিয়া ঘট নাই অর্থাৎ কেবল ভূতল, ঘটবিশিষ্ট ভূতল নহে, এইরূপে ভূতলাদির কেবল ভাবের অবতারণাই যুক্তিযুক্ত। চিতিশক্তি পুরুষ ব্যতিরেকে জড়বর্গমাত্রই কখন বিশিষ্টভাবে কখন বা কেবল স্বরূপে অবস্থান করে। ভূতলে ঘট নাই বলিলে কেবল ভূতল বুঝায়, ঘট আছে বলিলে বিশিষ্ট ভূতল বুঝায়, এইরূপে উপপত্তি হইলে অভাবনামক অতিরিক্ত পদার্থ ও তাহার গ্রহণের নিমিত্ত অনুপলব্ধি (অভাব) নামক অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকার করিবার কিছুমাত্র আবশ্যক করে না। অভাব বোঝাই করিয়া নৌকা ডুবাইয়া অথবা অসংখ্য অভাব মাথায় করিয়া ঘাড় বেদনা করিয়া লাভ কি?। এইরূপ প্রাগভাবটী কার্য্যের অনাগত অবস্থা এবং ধ্বংসাভাবটী কার্য্যের অতীত অবস্থা, সাংখ্যমতে কার্য্য সৎ। অন্যোহন্যাভাবটী অধিকরণ স্বরূপ। এইভাবে উপপত্তি হইলে অসংখ্য অভাব গলায় বাঁধিয়া বেড়াইবার প্রয়োজন করে না।

সম্ভব প্রমাণ বর্ণন।

দর্শন শাস্ত্রে উক্ত প্রমাণের স্বীকার নাই। পৌরাণিকগণের মতে সম্ভবও অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকৃত হয়। সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীতে সম্ভবকে অতিরিক্ত প্রমাণ না বলিবার কারণ এই।—

অনুবাদ (ঝ)।—খারীতে (পরিমাণ বিশেষে) দ্রোণ আঢ়ক প্রভৃতি পরিমাণের জ্ঞান হয়, অর্থাৎ দ্রোণ আঢ়ক প্রভৃতি পরিমাণ না জানিয়া খারী-পরিমাণ জানা যায় না, খারীর জ্ঞান হইলে সঙ্গে সঙ্গে দ্রোণাদির জ্ঞান হয়, পৌরাণিক-গণ ওরূপ স্থলে সম্ভব নামক একটী প্রমাণ বলিয়া থাকেন। উহা অনুমান ভিন্ন আর কিছুই নহে। দ্রোণাদির ব্যাপ্য খারীত্বটী (ঘটিতটি ঘটকের ব্যাপ্য হয়, দিনের ব্যাপ্য মাস) অবগত হইয়া খারীতে দ্রোণাদির সত্তা বুঝাইয়া দেয়।

মন্তব্য (ঝ)—ঘটিত জ্ঞানটি ঘটকজ্ঞানের ব্যাপ্য, যেটী গঠিত হয়, তাহাকে

ঘটিত এবং যাহাদ্বারা গঠিত হয় তাহাকে ঘটক বলে। মাসটি দিনসমূহদ্বারা গঠিত, মাসের ঘটক দিন, মাসের জ্ঞান হইলে সঙ্গে সঙ্গে দিনের জ্ঞান হইয়া যায়, কেন না মাস বুঝিতে হইলে ত্রিংশদ্ দিনের জ্ঞান আবশ্যক। এইরূপে খারী পরিমাণের জ্ঞান হইলে সঙ্গে সঙ্গে দ্রোণ আঢ়কাদি পরিমাণের জ্ঞান হইয়া যায়, কেন না খারী পরিমাণটী দ্রোণাদি পরিমাণদ্বারা গঠিত।

"অষ্টমুষ্টির্ভবেৎ কুঞ্চিঃ কুঞ্চয়োঽষ্টৌতু পুষ্কলং।
পুষ্কলানিচ চত্বারি আঢ়কঃ পরিকীর্ত্তিতঃ।
চতুরাঢ়ো ভবেদ্দ্রোণঃ খারী দ্রোণ-চতুষ্টয়ং ॥"

অতএব খারীপরিমাণজ্ঞানদ্বারা দ্রোণাদি-পরিমাণের জ্ঞানের নিমিত্ত সম্ভব নামে অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকার করিবার প্রয়োজন নাই।

ঐতিহ্য প্রমাণ বর্ণন।

এই প্রমাণেরও দর্শন শাস্ত্রে অঙ্গীকার নাই। পৌরাণিকগণ সম্ভবের ন্যায় ইহাকেও অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন। সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদীর উদ্ধৃত অংশ হইতে বিদিত হইবে যে উহা শব্দ প্রমাণেরই অন্তর্ভূ্ত।—তথাহি,

অনুবাদ (ট)—ঐহিহ্য নামে আর একটী প্রমাণ আছে। "ইতি হ উচুঃ বৃদ্ধাঃ" প্রাচীনগণ এইরূপ বলিয়া থাকেন (ইতিহ+ষণ ঐতিহ্য), উহার বক্তার নিশ্চয় নাই, কেবল কিম্বদন্তী অর্থাৎ জনশ্রুতিপরম্পরা মাত্র, যেমন এই বটবৃক্ষে যক্ষ বসতি করে। উক্ত ঐতিহ্যটী প্রত্যক্ষাদির অতিরিক্ত নহে, কেন না, যদি বক্তার নিশ্চয় না হয়, তবে, "বটবৃক্ষে যক্ষ বাস করে কি না।" এরূপ সংশয় হয় (সংশয় প্রমাণ নহে)। কথায় বিশ্বাস হয়, এরূপ কোনও বক্তার নিশ্চয় হইলে তাঁহার উক্তিটী (ইহ বটে যক্ষঃ প্রতিবসতি ইত্যাদি) আগম অর্থাৎ আপ্তবচনরূপ প্রমাণ হইবে। অতএব প্রমাণ তিন প্রকার ইহা স্থিরীকৃত হইল ॥ ৫ ॥

মন্তব্য (ট)—অমুক বটগাছে ভূত আছে, অমুক বেলগাছে ব্রহ্মদৈত্য আছে, এরূপ প্রবাদ প্রায় সর্ব্বত্রই শুনা যায়, উহার কোন মূল নাই, চিরকাল জনরব চলিয়া আসিতেছে মাত্র। ওরূপ অমূলক বিষয় বোধের নিমিত্ত ঐতিহ্য নামে অতিরিক্ত প্রমাণ মানিবার আবশ্যক করে না। মূল স্থির হইলে কোন বিশ্বস্ত ব্যক্তি বলিয়াছে এরূপ নিশ্চয় হইলে শব্দপ্রমাণের অন্তর্ভূর্ত হইবে, নতুবা মিথ্যা

পদার্থের নিমিত্ত প্রমাণের অন্বেষণ নিষ্প্রয়োজন। অতএব স্থির হইল, প্রমাণ তিন প্রকার অতিরিক্ত নহে।

সংসারের বিষয় অপলাপ করা যায় না; প্রমাণের সংখ্যা অল্পই হউক বিস্তরই হউক, সকল মতেই পদার্থজ্ঞানের উপপত্তি হইয়া থাকে। প্রমাণের সংখ্যা অধিক করিলে উপদেশের উপায় সুগম হয় সন্দেহ নাই। অল্পপ্রমাণে সমস্ত পদার্থজ্ঞানের উপপত্তি করা সাধারণের পক্ষে কষ্টকর হয়। পুরাণাদি শাস্ত্রে বিস্তারিতভাবে বর্ণনাই অধিক, তাই প্রমাণের সংখ্যাও অধিকরূপে স্বীকার আছে॥

উপসংহার।

পূর্ব্বে বলিয়াছি যে দার্শনিক মতে সম্ভব ও ঐতিহ্য এই শেষোক্ত দুইপ্রমাণের অঙ্গীকার নাই, অতএব প্রত্যক্ষাদি ষট্‌বিধ প্রমাণই দর্শনশাস্ত্রের অভিমত। যদ্যপি প্রমাণের সংখ্যা বিষয়ে বাদিগণের বিবাদ আছে, তথাপি সংখ্যা অল্পই হউক অথবা বিস্তরই হউক কেহ কোনটী অতিরিক্ত প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করেন, কেহ তাহাকে কোন অন্যটীর অন্তর্ভূত বলেন ও আবার কেহ তাহাও অস্বীকার করেন। এইরূপ সকল মতেই পদার্থ জ্ঞানের নিমিত্ত ষট্ (অথবা অষ্ট) বিধ প্রমাণের আবশ্যক হয়। কথিত কারণে মুখ্যরূপে প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের সংখ্যা ষট্‌বিধ এবং তাহাতে শেষোক্ত দুই প্রমাণের অন্তর্ভাব হয়। প্রমাণ সকলের বিবরণ বিস্তারিতরূপে বলা হইয়াছে কিন্তু অনেকের বিষয় বিস্তৃত বিবরণ দুর্ব্বোধ হইবে বলিয়া পুনরায় চুম্বক স্বরূপ তাহা সকলের সারাংশ নিম্নে প্রদান করা যাইতেছে।

চার্ব্বাকমতে এক প্রত্যক্ষ প্রমাণই স্বীকৃত হয়, অন্য প্রমাণ অলীক, ইন্দ্রিয়াদি দ্বারা যে জ্ঞান হয় তাহা প্রত্যক্ষ।

কণাদ ও সুগত (বৌদ্ধ) প্রত্যক্ষের অতিরিক্ত অনুমান প্রমাণও স্বীকার করেন। কারণ কেবল এক প্রত্যক্ষপ্রমাণ অঙ্গীকার স্থলে তৃপ্ত্যর্থীর ভোজনে যে প্রবৃত্তি হয় তাহা হওয়া উচিত নহে। কেননা অভুক্তভোজন বিষয়ে তৃপ্তির হেতুতার প্রত্যক্ষপ্রমাণজন্য প্রত্যক্ষজ্ঞান নাই। ভুক্তভোজন বিষয়ে তৃপ্তির হেতুতার যে পূর্ব্বানুভব তাহা অনুমানদ্বারা অভুক্ত ভোজনে প্রবৃত্তির হেতু হয় সুতরাং অনুমান প্রমাণ স্বীকার করা আবশ্যক।

সাংখ্যশাস্ত্রকর্ত্তাকপিলমতানুযায়িগণ উক্ত দুই প্রমাণ সহিত তৃতীয় শব্দ

প্রমাণও অঙ্গীকার করেন। কারণ প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুই মাত্র প্রমাণ স্বীকৃত হইলে, কোন ব্যক্তির পিতার দেশান্তরে মৃত্যু হইলে যথার্থ বক্তাদ্বারা পিতার মৃত্যুর সংবাদ প্রাপ্তিতে পুত্রের যে তাহাতে নিশ্চয় হয়, তাহা হওয়া উচিত নহে, কারণ দেশান্তরস্থ পিতার জ্ঞান প্রত্যক্ষ ও অনুমানদ্বারা সম্ভব নহে। সুতরাং তৃতীয় শব্দপ্রমাণের অঙ্গীকার আবশ্যক।

ন্যায় শাস্ত্রের কর্ত্তা গৌতমমতাবলম্বিগণ উক্ত তিনপ্রমাণ সহিত উপমান নামক চতুর্থ প্রমাণও অঙ্গীকার করেন, কারণ প্রত্যক্ষাদি তিন প্রমাণ মাত্র স্বীকৃত হইলে গবয়াদি পদের শক্তিগ্রহ হইবে না। "গো সদৃশ পশুটীকে গবয় বলে" এই কথা কোন অরণ্যবাসীর মুখে শুনিয়া গ্রামবাসী ব্যক্তি অরণ্যে গিয়া যদি সেই পশুটীকে দেখিতে পায় তখন তাহার অরণ্যনিবাসীপুরুষের বাক্য স্মরণদ্বারা "এই পশুটী গোর সদৃশ" এইরূপ জ্ঞান হয়, সুতরাং এই বিলক্ষণ জ্ঞানের হেতু উপমান প্রমাণ। এই প্রমাণের স্বরূপ ন্যায়ের রীতিতে বলা হইল। বেদান্তমতে উপমিতি উপমানের স্বরূপ এই—গ্রামবাসী পুরুষ অরণ্যে গবয় দেখিয়া "এই পশুটী আমার গোসদৃশ" এইরূপ নিশ্চয় করতঃ পরে "আমার গরু এই পশুর সদৃশ" এইরূপ জ্ঞান করে। এই প্রকারে গবয়েতে গোরসাদৃশ্যের জ্ঞানকে উপমান প্রমাণ বলে ও গোতে গবয়ের সাদৃশ্যজ্ঞানকে উপমিতি বলে। ন্যায়-মতে যেমন সাদৃশ্য জ্ঞানদ্বারা উপমিতি হয় তেমনি বিধর্ম্মজ্ঞানদ্বারাও উপমিতি হয়। যেমন কোন গ্রামনিবাসী ব্যক্তি অরণ্যনিবাসী পুরুষদ্বারা "উষ্ট্রবৈধর্ম্ম্য শৃঙ্গনাসিকাবিশিষ্ট পশুবিশেষ খড়্গামৃগপদের বাচ্য" এই বাক্য শ্রবণ করিয়া বাক্যার্থ অনুভবের অনন্তর অরণ্যে উষ্ট্রবিধর্ম্ম খড়্গামৃগ দেখিয়া দৃষ্ট গণ্ডার পশু বিশেষে খড়্গামৃগ পদের বাচ্যতা বোধ করে। এইরূপ বিলক্ষণ জ্ঞানের হেতু উপমান প্রমাণও ন্যায়মতে স্বীকৃত হয়।

পূর্ব্বমীমাংসার একদেশী ভট্টের শিষ্য প্রভাকর ও তাঁহার অনুসারিগণ উক্ত চারি প্রমাণ সহিত অর্থাপত্তিও অঙ্গীকার করেন। দিবা অভোজী পুরুষের স্থূলকায় দেখিয়া "এই ব্যক্তি রাত্রিতে ভোজন করে" এইরূপ নিশ্চয় হয়, কারণ রাত্রিভোজন ব্যতীত দিবাঅভোজী পুরুষের স্থূলতা সম্ভব নহে। সুতরাং রাত্রিঅভোজনের স্থূলতা সম্পাদক (উপপাদক) ও রাত্রি-ভোজন সম্পাদ্য (উপপাদ্য)। উপপাদ্য বা সম্পাদ্য জ্ঞানের হেতু উপপাদক বা সম্পাদক জ্ঞানকে (কল্পনাকে) অর্থাপত্তি বলে। যাহা ব্যতিরেকে যাহা উপপন্ন হয় না, তাহা তাহার উপপাদ্য আর যাহার অভাবে যাহা অনুপপন্ন,

সেইটী তাহার উপপাদক। রাত্রিভোজন ব্যতীত দিবাঅভোজী ব্যক্তির স্থূলতা সম্ভব নহে, সুতরাং স্থূলতা উপপাদ্য রাত্রিভোজন উপপাদক। উপপাদ্য স্থূলতাদ্বারা উপপাদক রাত্রিভোজনের কল্পনাকে অর্থাপত্তি বলে।

পূর্ব্বমীমাংসার বার্ত্তিককার ভট্ট উক্ত পঞ্চম সহিত ষষ্ঠ অনুপলব্ধিপ্রমাণও অঙ্গীকার করেন এবং বেদান্তেও ষট্ প্রমাণ স্বীকৃত হয়। অনুপলব্ধিপ্রমাণের প্রয়োজন এই—গৃহাদিতে ঘটাদির অভাবের জ্ঞান হয়, যে স্থলে যে পদার্থ প্রতীত হয় না সে স্থলে সে পদার্থের অভাবের জ্ঞান হয়। অপ্রতীতির নাম অনুপলব্ধি, ঘটাদির যে অনুপলব্ধি অর্থাৎ অপ্রতীতি তদ্দ্বারা ঘটের অভাব নিশ্চিত হয়। কথিত প্রকারে পদার্থাদির অভাবনিশ্চয়ের হেতু যে পদার্থের অপ্রতীতি তাহাকে অনুপলব্ধিপ্রমাণ বলে।

উপরিউক্ত প্রকারে প্রত্যক্ষাদি ষড়্বিধ বাহ্যপ্রমাবৃত্তি হয়। সুখাদি গোচর আন্তরবৃত্তি, স্মৃতি, ও ঈশ্বরের বৃত্তিজ্ঞান, এই তিন যদ্যপি ভ্রম ও প্রমা হইতে বিলক্ষণ, তথাপি যথার্থ। এইরূপে প্রমা ও যথার্থ ভেদে বৃত্তিজ্ঞান নব বিধ। এতদ্ব্যতীত পঞ্চ অযথার্থ অপ্রমা হয়। অপ্রমার বিস্তৃত বিবরণ তৃতীয় পাদে আরম্ভ হইবে। ইতি।

প্রথম খণ্ড।

তৃতীয় পাদ।

(বৃত্তির কারণসামগ্রী, সংযোগ, তথা অপ্রমাবৃত্তির বিশেষ বিবরণ ও ভেদ, অনির্ব্বচনীয় খ্যাতি আদির বিস্তৃত বর্ণন এবং প্রসঙ্গক্রমে স্বতঃপ্রমাত্ব, পরতঃ-প্রমাত্ববাদ নিরূপণ।)

সমবায়ী (উপাদান) অসমবায়ী ও নিমিত্তকারণের বিবরণ ও সংযোগের লক্ষণ।

অপ্রমাবৃত্তি নিরূপণের পূর্ব্বে বৃত্তির নিমিত্ত উপাদানাদিকারণসামগ্রীর নিরূপণ আবশ্যক। গ্রন্থের দ্বিতীয় পাদের প্রারম্ভে "বৃত্তির স্বরূপ কি ?" এই প্রশ্নের উত্তরে বৃত্তির সামান্য লক্ষণ ও নববিধ ভেদের (ষট্ প্রমাবৃত্তি ও তিন যথার্থবৃত্তি, এইরূপে নব প্রকার মুখ্য ভেদের) বিশেষ লক্ষণ বলা হইয়াছে। এক্ষণে "বৃত্তির কারণ কি ?" প্রয়োজন কি ?" এই দুই বিষয়ের নিরূপণ আবশ্যক ; বৃত্তির প্রয়োজন চতুর্থ পাদে বর্ণিত হইবে। সম্প্রতি বৃত্তির কারণসামগ্রীর বিবরণ বলা যাইতেছে, পরে অপ্রমাবৃত্তির বিশেষ লক্ষণ ও ভেদ বিস্তৃতরূপে বলা যাইবে।

কারণসমুদায়কে সামগ্রী বলে। ন্যায় ভিন্ন অন্য সকল মতে কারণ দ্বিবিধ, উপাদান ও নিমিত্ত। যে কারণের স্বরূপে কার্য্যের স্থিতি হয় তাহার নাম উপাদানকারণ। যেমন ঘটের উপাদানকারণ কপাল। এই উপাদানকারণ ন্যায় মতে সমবায়িকারণ বলিয়া উক্ত। কার্য্য-হইতে তটস্থ থাকিয়া যে কার্য্যের জনক হয়, তাহাকে নিমিত্ত-কারণ বলে, যেমন কুলাল দণ্ড চক্রাদি ঘটের নিমিত্তকারণ। ন্যায়-বৈশেষিকমতে সমবায়ী অসমবায়ী ও নিমিত্ত ভেদে কারণ ত্রিবিধ, তাহাদের প্রত্যেকের লক্ষণ এই—"যৎসমবেতং কার্য্যমুৎপদ্যতে তৎ সমবায়িকারণং" অর্থাৎ যে দ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে কার্য্য উৎপন্ন হয় সেই দ্রব্য উক্ত কার্য্যের সমবায়ি-কারণ। যেমন তন্তুরূপদ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে পটরূপ কার্য্য উৎপন্ন হয়, কিম্বা,

ঘটপটাদিদ্রব্যে রূপরসাদিগুণরূপকার্য্য তথা কর্ম্মরূপ কার্য্য সমবায়সম্বন্ধে উৎপন্ন হয়। "সমবায়স্বসমবায়িসমবায়ান্ততরসম্বন্ধেন সমবায়িকারণে প্রত্যা-সন্নে সতি জ্ঞানাদিভিন্নত্বে সতি কারণং অসমবায়িকারণং" অর্থাৎ যে পদার্থ যে কার্য্যের সমবায়িকারণে সমবায়সম্বন্ধে স্থিত হইয়া অথবা স্বসমবায়িসমবায়-সম্বন্ধে স্থিত হইয়া তথা আত্মার জ্ঞানাদি বিশেষ গুণহইতে ভিন্ন হইয়া যে কার্য্যের প্রতি কারণ হয়, সেই পদার্থকে সেই কার্য্যের প্রতি অসমবায়িকারণ বলে। এই লক্ষণে অসমবায়িকারণের দুই প্রকার বিভাগ সিদ্ধ হয়, এক অসমবায়িকারণটী আপনার কার্য্যের সমবায়িকারণে সমবায়সম্বন্ধে স্থিত কার্য্যের জনক হয়, আর দ্বিতীয় অসমবায়িকারণটী আপনার কার্য্যের সমবায়িকারণে স্বসমবায়িসমবায় সম্বন্ধে স্থিত কার্য্যের জনক হয়। প্রথম অসমবায়িকারণের উদাহরণ এই :— যেমন তন্তুর সংযোগ পটরূপকার্য্যের সমবায়িকারণরূপ তন্তুতে সমবায়সম্বন্ধে থাকে, এই তন্তুসংযোগ জ্ঞানাদি গুণহইতে ভিন্ন হয়, আর তন্তু সকলের পরস্পর সংযোগ বিনা পটের উৎপত্তি হয় না বলিয়া উক্ত তন্তুসংযোগ পটেরও কারণ হয়। এইরূপে তন্তুসংযোগ পটের অসমবায়িকারণ। কপালসংযোগ ঘটের অসমবায়িকারণ, তথা পরমাণুসংযোগ দ্ব্যণুকের অসমবায়িকারণ, ইত্যাদি প্রকার অসমবায়িকারণের উদাহরণ জানিবে। দ্বিতীয় অসমবায়িকারণের উদাহরণ বলা যাইতেছে, পটাদিঅবয়বীতে স্থিত যে রূপরসাদিগুণ, সেই পটাদিঅবয়বিনিষ্ঠরূপাদিগুণের তন্তু আদি অবয়বের রূপাদিগুণ যথাক্রমে অসমবায়িকারণ হয়। এস্থলে রূপাদিকার্য্যের সমবায়িকারণরূপ পটাদিতে তন্তু আদি অবয়বের রূপাদিগুণ সমবায়সম্বন্ধে থাকে না, তন্তু আদির রূপাদিগুণ স্বসমবায়িসমবায়সম্বন্ধে পটাদি অবয়বীতে থাকে। এখানে "স্ব" শব্দদ্বারা তন্তু-আদি অবয়বের রূপাদিগুণের গ্রহণ হইবে। এই রূপাদির সমবায়িকারণ যে তন্তু-আদি অবয়ব, সেই তন্তুআদি অবয়বে পটাদি অবয়বী সমবায়সম্বন্ধে থাকে। এই প্রকারে পটাদি অবয়বীতে স্বসমবায়িসমবায়সম্বন্ধে স্থিত তন্তুআদি অবয়বের যে রূপাদি গুণ, সেই রূপাদিগুণ অবয়বীর রূপাদিগুণের যথাক্রমে জনক হয়, তথা জ্ঞানাদি গুণহইতে ভিন্নও হয়। সুতরাং তন্তুআদি অবয়বের রূপাদিগুণ পটাদি অবয়বীর রূপাদিগুণের অসমবায়িকারণ। পূর্ব্বোক্ত অসমবায়িকারণের লক্ষণে "জ্ঞানাদি ভিন্নত্বে সতি" এই পদ যদি না বলা হইত তাহা হইলে আত্মার জ্ঞানাদি বিশেষ গুণে অসবায়িকারণের লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইত। কারণ ইচ্ছার সমবায়ি-কারণরূপ আত্মাতে সমবায়সম্বন্ধে স্থিত যে জ্ঞান তাহা ইচ্ছার জনক হয়। তথা

প্রযত্নের সমবায়িকারণরূপ আত্মাতে সমবায়সম্বন্ধে স্থিত যে ইচ্ছা তাহা প্রযত্নের জনক হয়। তথা সুখ দুঃখের সমবায়িকারণরূপআত্মাতে সমবায়সম্বন্ধে স্থিত যে ধর্ম্মাধর্ম্ম তাহা সুখ দুঃখের জনক হয়। এইরূপে উক্তজ্ঞানাদিগুণে অসমবায়িকারণের লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হয়। কিন্তু উক্ত জ্ঞানাদি ইচ্ছাদির অসমবায়িকারণ নহে, নিমিত্তকারণ, সুতরাং অতিব্যাপ্তিদোষ নাই। যদ্যপি পটাদি কার্য্যের অসমবায়িকারণের লক্ষণের তুরী তন্ত্ত সংযোগাদিনিমিত্তকারণে অতিব্যাপ্তি হয়, তথাপি যেরূপ অসমবায়িকারণের সামান্য লক্ষণে জ্ঞানাদিহইতে ভিন্নত্বের নিবেশ হইয়াছে তদ্রূপ প্রত্যেক পটাদি কার্য্যের অসমবায়িকারণের লক্ষণে তুরী তন্ত্ত সংযোগাদিহইতে ভিন্নত্বের নিবেশ হইবে। অর্থাৎ "পটসমবায়িকারণে সমবায়সম্বন্ধেন প্রত্যাসন্নত্বে সতি তুরীতন্ত্তসংযোগাদিভিন্নত্বে সতি পটকারণং পটাসমবায়িকারণং" এই প্রকারে সেই সেই পটাদিকার্য্যের সেই সেই তন্ত্তসংযোগাদি অসমবায়িকারণের বিশেষ লক্ষণ করিলে, তুরী তন্ত্ত সংযোগাদিনিমিত্তকারণে পটাদি কার্য্যের অসমবায়িকারণের লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইবে না। এক্ষণে নিমিত্তকারণের লক্ষণ বলা যাইতেছে, "তদুভয়ভিন্নংকারণং "নিমিত্তকারণং" অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত সমবায়িকারণ তথা অসমবায়িকারণহইতে ভিন্ন যে কারণ তাহাকে নিমিত্তকারণ বলে। যেমন তুরী তন্ত্ত বেমা আদি পটের তথা দণ্ড চক্র কপালাদি ঘটের নিমিত্ত কারণ, এইরূপ ঈশ্বরও দেশ কালাদি সর্ব্ব পদার্থের নিমিত্ত কারণ। উক্ত সমবায়ী, অসমবায়ী ও নিমিত্ত, এই তিন কারণ দ্রব্যগুণকর্ম্মরূপভাবকার্য্যের হইয়া থাকে আর প্রধ্বংসাভাবাদিরূপঅভাবকার্য্যের কেবল নিমিত্তকারণই হয়, সমবায়ী ও অসমবায়িকারণ হয় না।

অসমবায়িকারণকে স্থূল রীতিতে বলিতে গেলে এই ভাব দাঁড়ায়ঃ—কার্য্যের সমবায়িকারণের সম্বন্ধী হইয়া যে কার্য্যের জনক হয়, তাহার নাম অসমবায়িকারণ। যেমন *কপালসংযোগ ঘটের, তথা তন্ত্তসংযোগ পটের* অসমবায়িকারণ। ঘটের সমবায়িকারণকপালের সম্বন্ধী ও ঘটের জনক কপালসংযোগ হয়, এইরূপ পটের সমবায়িকারণ তন্ত্তর সম্বন্ধী ও পটের জনক তন্ত্তসংযোগ হয়। সমবায়িকারণের সংযোগকে কার্য্যের জনক অঙ্গীকার না করিলে বিযুক্ত কপালহইতে ঘটের, তথা বিযুক্ত তন্ত্তহইতে পটের উৎপত্তি হওয়া উচিত। এই রীতিতে দ্রব্যের উৎপত্তিতে অবয়বসংযোগ কারণ। উক্ত অবয়বসংযোগে কার্য্যের স্থিতি হয় না, কিন্তু অবয়বে কার্য্য দ্রব্যের স্থিতি হয়।

সুতরাং অবয়বসংযোগে সমবায়িকারণতা সম্ভব নহে। উক্ত সংযোগ কার্য্যের তটস্থও নহে, কিন্তু অবয়বসংযোগ ও কার্য্যদ্রব্য উভয়ই অবয়বেতে সমানাধিকরণ হয়, সুতরাং নিমিত্তকারণতাও অবয়বসংযোগে সম্ভব নহে। এই কারণে ন্যায়মতে সমবায়িকারণ ও নিমিত্তকারণহইতে বিলক্ষণ অসমবায়িকারণ হওয়ায় কারণ তিন প্রকার। যেরূপ দ্রব্যের উৎপত্তিতে অবয়ব-সংযোগ অসমবায়িকারণ হয়, তদ্রূপ গুণের উৎপত্তিতে কোন স্থলে গুণ অসমবায়িকারণ হয় ও কোন স্থলে ক্রিয়া অসমবায়িকারণ হয়। যেমন নীলতন্তুহইতে নীলপটের উৎপত্তি হয়, পীতের নহে। সুতরাং পটের নীলরূপের তন্তুর নীলরূপ কারণ। উক্ত পটের নীলরূপের সমবায়িকারণ পট, তন্তুর নীলরূপ তাহার সমবায়িকারণ নহে। এইরূপ তন্তুর নীলরূপ পটের নীলরূপহইতে তটস্থ নহে, কিন্তু তন্তুর নীলরূপ তন্তুতে থাকে আর পটের নীলরূপও তন্তুতে থাকে, সুতরাং উভয়ই সমানাধিকরণ হওয়ায় সম্বন্ধী হয়। অসম্বন্ধীকে তটস্থ বলে। যদ্যপি পটের নীলরূপ সমবায়সম্বন্ধে পটে থাকে, তথাপি স্বসমবায়িসমবায়সম্বন্ধে পটের নীলরূপ তন্তুতেই থাকে। স্ব শব্দে পটের নীলরূপ, তাহার সমবায়ী যে পট, তাহার সমবায় তন্তুতে হওয়ায় পটের নীলরূপসহিত তন্তুর নীলরূপের সমানাধিকরণ হয়। তন্তুর নীলরূপ সাক্ষাৎ সম্বন্ধে তন্তুতে থাকে, উক্ত তন্তুতেই পটদ্বারা পরম্পরাসম্বন্ধে পটের নীলরূপ থাকে। সুতরাং পটের নীলরূপহইতে তন্তুর নীলরূপ তটস্থ না হওয়ায়, তন্তুর নীলরূপে নিমিত্তকারণতা সম্ভব নহে। কিন্তু পটের নীলরূপের সমবায়িকারণ যে পট তাহার সম্বন্ধী তন্তুর নীলরূপ হয় ও পটের নীলরূপের জনক হওয়ায়, তাহার অসমবায়িকারণ তন্তুর নীলরূপ হয়। তন্তুর নীলরূপ ও পট উভয়ই তন্তুতে সমবায়সম্বন্ধে থাকে, সুতরাং সমানাধিকরণসম্বন্ধে তন্তুর নীলরূপ পটের সম্বন্ধী হয়। যেমন কার্য্যের রূপের অসমবায়িকারণ উপাদানের রূপ হয় তেমনই রসগন্ধস্পর্শাদিতেও জানিবে। গুণের উৎপত্তিতে গুণের ক্রিয়া যে রীতিতে অসমবায়িকারণ হয় সেই রীতি ন্যায় বৈশেষিক গ্রন্থে দ্রষ্টব্য, অনুপযোগী জানিয়া পরিত্যক্ত হইল।

সংযোগের প্রসঙ্গ অনেক স্থানে হয় বলিয়া গুণের উৎপত্তিতে ক্রিয়া-অসমবায়িকারণের উদাহরণ প্রদর্শনার্থ সংযোগের স্বরূপ ও উৎপত্তির প্রকার বলা যাইতেছে। সংযোগের লক্ষণ এই:—"অন্যদ্রব্যাবৃত্তিত্বে সতি স্বসমানাধিকরণাভাবপ্রতিযোগী বিভাগভিন্নঃ গুণঃ সংযোগঃ" অর্থাৎ যে গুণ অন্য-দ্রব্যাবৃত্তি হয় তথা স্বসমানাধিকরণঅভাবের প্রতিযোগী হয় তথা বিভাগহইতে

ভিন্ন হয় তাহাকে সংযোগ বলে। যেমন বৃক্ষস্থিত পক্ষীর যে বৃক্ষের সহিত সংযোগ, এই সংযোগ বৃক্ষপক্ষিরূপজন্যদ্রব্যবৃত্তি হয়। আর বৃক্ষের শাখা সহিত পক্ষীর সংযোগ হইলেও বৃক্ষের মূলের সহিত সংযোগের অভাব হয়, এই অভাবের প্রতিযোগিতা সংযোগে হওয়ায় উক্ত সংযোগ স্বসমানাধিকরণ অভাবের প্রতিযোগী হয়। এইরূপ সংযোগ বিভাগহইতে ভিন্নও বটে তথা গুণরূপও বটে। সংযোগের আরও তিনটী লক্ষণ আছে বাহুল্য ভয়ে পরিত্যক্ত হইল। কথিত লক্ষণে লক্ষিত উক্ত সংযোগগুণ দুই প্রকার, একটী "কর্ম্মজ-সংযোগ" ও দ্বিতীয়টী "সংযোগজসংযোগ"। যাহার উৎপত্তিতে ক্রিয়া অসমবায়ি-কারণ হয়, তাহাকে "কর্ম্মজসংযোগ" বলে। সংযোগরূপ অসমবায়িকারণ-হইতে উৎপন্ন হইলে তাহাকে "সংযোগজ-সংযোগ" বলে। কর্ম্মজসংযোগও "অন্যতরকর্ম্মজ-সংযোগ" ও "উভয়কর্ম্মজসংযোগ" ভেদে দুই প্রকার। সংযোগের আশ্রয় দুই বস্তু হয়, তন্মধ্যে একটীর ক্রিয়াদ্বারা যে সংযোগ হয় তাহার নাম "অন্যতরকর্ম্মজসংযোগ"। যেমন পক্ষীর ক্রিয়াতে বৃক্ষ পক্ষীর সংযোগ হইলে উহাকে "অন্যতরকর্ম্মজসংযোগ" বলা যায় এস্থলে বৃক্ষ ও পক্ষী সংযোগের সমবায়িকারণ, এই সংযোগের সমবায়িকারণপক্ষীতে তাহার ক্রিয়ার সমবায়সম্বন্ধ হওয়ায় পক্ষিরূপসমবায়িকারণের সম্বন্ধিনী তথা পক্ষিবৃক্ষের সংযোগের জনক পক্ষীর ক্রিয়া হয়, সুতরাং উক্ত ক্রিয়া পক্ষিবৃক্ষসংযোগের অসমবায়িকারণ। মেষদ্বয়ের ক্রিয়াদ্বারা যে মেষদ্বয়ের সংযোগ হয় তাহাকে "উভয়কর্ম্মজসংযোগ" বলে। মেষদ্বয়ের সংযোগের মেষদ্বয় সমবায়িকারণ ও তাহাদের ক্রিয়া অসমবায়িকারণ। যেস্থলে হস্তের ক্রিয়াদ্বারা হস্ততরুর সংযোগ হয়, সে স্থলে হস্ততরু পরস্পর সংযুক্ত হয়, হস্ততরুর সংযোগে কায়তরুও সংযুক্ত হয়। এস্থলে হস্ততরু-সংযোগের হস্তের ক্রিয়া অসমবায়িকারণ। কায় বা তরুতে ক্রিয়া হইলে কায়তরুর সংযোগও ক্রিয়া জন্য হইত। কায়েতে তরুর ন্যায় ক্রিয়া নাই, সকল অবয়বে ক্রিয়া হইলেই অবয়বীর ক্রিয়া বলা যায়। হস্তের ক্রিয়াদ্বারা ইতর সকল অবয়ব নিশ্চল থাকে বলিয়া কায়েতে ক্রিয়া বলা সম্ভব নহে। সুতরাং কায়তরুসংযোগ অসমবায়িকারণ নহে, অন্যতর-কর্ম্মজহস্ততরুসংযোগই কায়তরুসংযোগের অসমবায়িকারণ। কারণ কায়তরু-সংযোগের সমবায়িকারণ যে কায়, তাহাতে স্বসমবায়িসমবেতত্ব সম্বন্ধে হস্ততরুসংযোগ সম্বন্ধী হয়, আর কায়তরুসংযোগের জনক হওয়ায় অসমবায়ি-

কারণ হয়। স্ব শব্দে হস্ততরুসংযোগ, তাহার সমবায়ী হস্ত, তাহাতে সমবেত যে কায় তাহার সমবেতত্বধর্ম্মসম্বন্ধ হয়। এই রীতিতে পরম্পরাসম্বন্ধের সামানাধিকরণ্যসম্বন্ধে পর্য্যবসান হয়। এখানে হস্ততরুসংযোগ সমবায়সম্বন্ধে হস্তে থাকে ও কায়ও সমবায়সম্বন্ধে হস্তে থাকে। সুতরাং উভয়ই সমানাধিকরণ হওয়ায় উভয়ের সামানাধিকরণ্য সম্বন্ধ হয়। যেরূপ কায় ও সংযোগ হস্তে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে থাকে বলিয়া সমানাধিকরণ হয়, তদ্রূপ একটী সাক্ষাৎ সম্বন্ধে থাকিলে ও দ্বিতীয়টী পরম্পরাসম্বন্ধে থাকিলে তাহাকেও সমানাধিকরণ বলে ও তাহাদেরও সামানাধিকরণ্যসম্বন্ধ হয়। হস্ততরুসংযোগের প্রতীতি হইবামাত্রই কায়তরুসংযোগেরও প্রতীতি হইয়া থাকে আর হস্ততরুসংযোগের প্রতীতি না হইলে কায়তরুসংযোগেরও প্রতীতি হয় না। সুতরাং কায়তরুসংযোগের হস্ত-তরুসংযোগ কারণ। ইহা সংযোগজসংযোগের উদাহরণ, এই সংযোগের নামান্তর "কারণাকারণসংযোগজন্যকার্য্যাকার্য্যসংযোগ"। এস্থলে দুই সংযোগহয়, একটী হস্ততরুর সংযোগ, ইহা হেতুসংযোগ। আর দ্বিতীয়টী কায়তরুর সংযোগ ইহার নাম ফলসংযোগ। এখানে কারণ শব্দে ফলসংযোগের আশ্রয়ের যে সমবায়িকারণ তাহার গ্রহণ হইবে। ফলসংযোগের আশ্রয় কায় তরু উভয়ই, তন্মধ্যে কায়ের সমবায়িকারণ হস্ত, সুতরাং কারণ শব্দে হস্তের গ্রহণ হইবে। অকারণ শব্দে তরুর গ্রহণ হইবে, কারণ কায়ের বা তরুর সমবায়িকারণ তরু নহে বলিয়া অকারণ। এইরূপ হেতুসংযোগের আশ্রয়ে যে জন্য তাহার কার্য্য শব্দে গ্রহণ হইবে আর হেতুসংযোগের আশ্রয়ে যে অজন্য তাহার অকার্য্য শব্দে গ্রহণ হইবে। হেতুসংযোগের আশ্রয় হস্ত ও তরু উভয়ই, তন্মধ্যে হস্তজন্য যে কায় তাহা কার্য্য, আর হস্তহইতে তথা তরুহইতে অজন্য যে তরু তাহা অকার্য্য। এই প্রকারে কারণ যে হস্ত ও অকারণ যে তরু তাহাদের সংযোগে কার্য্য যে কায় ও অকার্য্য যে তরু তাহাদের সংযোগ উৎপন্ন হয়। এই সংযোগটীকে কারণাকারণসংযোগজন্যকার্য্যাকার্য্যসংযোগ বলে। ইহাই সংযোগজসংযোগ, অন্যথা কর্ম্মজসংযোগই হইয়া থাকে। যেস্থলে কপালের কর্ম্মে কপালদ্বয়ের সংযোগ হয় ও কপালসংযোগহইতে কপালাকাশের সংযোগ হয়, সেস্থলে কর্ম্মজসংযোগ হয়, সংযোগজসংযোগ নহে। কারণ যে কপালের কর্ম্মদ্বারা কপালদ্বয়ের সংযোগ হয়, সেই কপালের কর্ম্মদ্বারাই কপালাকাশের সংযোগ উৎপন্ন হয়। কপালদ্বয়ের সংযোগ ও কপালাকাশের সংযোগ উভয়ই একক্ষণে উৎপন্ন হওয়ায় তাহাদের পরস্পরের কারণকার্য্য-ভাব সম্ভব নহে।

সুতরাং কপালদ্বয়ের সংযোগের ন্যায় কপালাকাশসংযোগও কপালের ক্রিয়াজন্য হওয়ায় কর্ম্মজসংযোগ হয়। কথিত রীত্যনুসারে "কারণাকারণসংযোগজন্য-কার্য্যাকার্য্যসংযোগ", "অন্যতর কর্ম্মজসংযোগ" ও "উভয়কর্ম্মজসংযোগ" ভেদে সংযোগ ত্রিবিধ। কোন গ্রন্থকার "সহজসংযোগ"ও অঙ্গীকার করেন। যেমন সুবর্ণে পীতরূপ তথা গুরুত্বের পার্থিবাংশ তথা অগ্নির সংযোগে নাশ হয় না এরূপ দ্রব্যত্বের আশ্রয়ে তৈজস ভাগ, এই সকলের সহজসংযোগ হয়। সংযোগীর জন্মের সহিত উৎপন্ন হইলে তাহাকে "সহজসংযোগ" বলে। সুবর্ণ কেবল পার্থিব হইলে পার্থিব দ্রব্যত্বের যেরূপ অগ্নিসংযোগে নাশ হয় তদ্রূপ সুবর্ণের দ্রব্যত্বেরও অগ্নিসংযোগে নাশ হইত, এদিকে কেবল তৈজস বলিলে পীতরূপ ও গুরুত্বের অভাব হইত, সুতরাং সুবর্ণ তৈজসপার্থিবাংশসংযুক্ত। মীমাংসামতে "নিত্যসংযোগ"ও স্বীকৃত হয়। কিন্তু ন্যায়মতে উপরি উক্ত ত্রিবিধ সংযোগই স্বীকার্য্য এবং তাহাদের প্রত্যেকের লক্ষণ এই প্রকারে কথিত হইয়াছে। যথা :—"ক্রিয়াঽভাববৎসমবেতত্বে সতি ক্রিয়াবৎসমবেতসংযোগঃ অন্যতরকর্ম্মজসংযোগঃ" অর্থাৎ যে সংযোগ স্বজনকক্রিয়ার অভাববিশিষ্টদ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে থাকে, তথা স্বজনক ক্রিয়াবিশিষ্টদ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে থাকে, তাহাকে "অন্যতরকর্ম্মজসংযোগঃ" বলে। যেমন পক্ষিক্রিয়াজন্য পক্ষীর পর্ব্বত-সহিত সংযোগ হয় ; এখানে পক্ষিপর্ব্বতের সংযোগ স্বজনকক্রিয়ার অভাব-বিশিষ্ট-পর্ব্বতেও হয় তথা স্বজনকক্রিয়াবিশিষ্ট পক্ষীতেও হয় বলিয়া পক্ষিপর্ব্বতের সংযোগ অন্যতরকর্ম্মজসংযোগ বলিয়া উক্ত। "স্বজনক ক্রিয়াঽভাববদ্‌সমবেত-সংযোগঃ উভয়কর্ম্মজসংযোগঃ" অর্থাৎ যে সংযোগ স্বজনকক্রিয়ার অভাববিশিষ্ট-দ্রব্যে সমবায়সম্বন্ধে থাকে না তাহার নাম "উভয়কর্ম্মজসংযোগ"। যেমন দুই মল্লের ক্রিয়াজন্য যে দুই মল্লের সংযোগ হয় তাহা স্বজনক ক্রিয়ার অভাববিশিষ্ট-দ্রব্যে থাকে না। সুতরাং এইরূপ সংযোগকে উভয়কর্ম্মজসংযোগ বলে। "কর্ম্মাজন্যসংযোগঃ সংযোগজসংযোগঃ" অর্থাৎ যে সংযোগ ক্রিয়ারূপ কর্ম্মদ্বারা অজন্য তাহাকে "সংযোগজসংযোগ" বলে। যেমন হস্তবৃক্ষের সংযোগজন্য যে কায়তরুর সংযোগ, তাহা ক্রিয়ারূপ কর্ম্মদ্বারা জন্য নহে বলিয়া কিন্তু হস্তবৃক্ষের সংযোগদ্বারা জন্য বলিয়া সংযোগজসংযোগ শব্দে কথিত। পূর্ব্বোক্ত কর্ম্মজ-সংযোগ (১) অভিঘাতাখ্যসংযোগ, ও (২) নোদনাখ্যসংযোগ, ভেদে পুনঃ দুই প্রকার। "স্পর্শবেগোভয়বদ্দ্রব্যসংযোগঃ অভিঘাতাখ্যসংযোগঃ" অর্থাৎ স্পর্শ ও বেগ এই দুই গুণবিশিষ্টদ্রব্যের যে অপর মূর্ত্তদ্রব্যের সহিত সংযোগ

তাহাকে "অভিঘাতাখ্যসংযোগ"বলে। এই অভিঘাতাখ্যসংযোগ মূর্ত্তদ্রব্যের ক্রিয়ার অসমবায়িকারণ, তথা মূর্ত্তদ্রব্যাবচ্ছিন্নাকাশে উৎপন্ন হয় যে শব্দ তাহার নিমিত্তকারণ। "স্পর্শবদ্দ্রব্যসংযোগঃ নোদনাখ্যসংযোগঃ" অর্থাৎ স্পর্শবিশিষ্ট-দ্রব্যের যে অপর মূর্ত্ত দ্রব্যের সহিত সংযোগ তাহার নাম "নোদনাখ্য-সংযোগ"। এই নোদনাখ্যসংযোগ শব্দের জনক নহে কিন্তু মূর্ত্তদ্রব্যে ক্রিয়া মাত্রেরই জনক।

উক্ত প্রকারে দ্রব্যের উৎপত্তিতে অসমবায়িকারণ অবয়বসংযোগ হয় আর গুণের উৎপত্তিতে কোন স্থলে গুণ ও কোন স্থলে ক্রিয়া অসমবায়িকারণ হয়। সমবায়িকারণ ও নিমিত্তকারণের লক্ষণ অসমবায়িকারণে সম্ভব নহে; কিন্তু সমবায়িকারণের সম্বন্ধী যে কার্য্যের জনক তাহা তৃতীয় অসমবায়িকারণ হওয়ায়, সমবায়ী, অসমবায়ী, নিমিত্ত, ভেদে কারণ তিন প্রকার ন্যায়-বৈশেষিক গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে।

সমবায়ী ও নিমিত্তকারণের অঙ্গীকারপূর্ব্বক অসমবায়িকারণের খণ্ডন।

ন্যায়বৈশেষিক মতহইতে ভিন্ন সকল মতে "উপাদানকারণ ও নিমিত্তকারণ", ভেদে কারণ দুই প্রকার, নৈয়ায়িক যাহাকে অসমবায়িকারণ বলেন, তাহা উক্ত সকল মতে নিমিত্তকারণের অন্তর্গত। নৈয়ায়িক যে বলেন, নিমিত্তকারণের লক্ষণ অসমবায়িকারণে না থাকায় অসমবায়িকারণকে নিমিত্তকারণ বলা যাইতে পারে না। ইহার সমাধান যথা :— কার্য্যের তটস্থ থাকিয়া কার্য্যের জনক হইলে ত্রিবিধকারণবাদীর মতে নিমিত্তকারণ হয়, মতান্তরে উপাদানহইতে ভিন্ন যে কারণ তাহার নাম নিমিত্তকারণ। উক্ত নিমিত্তকারণ অনেকবিধ। কোন নিমিত্তকারণ কার্য্যের উপাদানে সমবেত থাকে, যেমন ঘটের নিমিত্তকারণ কপালসংযোগ, তাহা ঘটের উপাদান কারণ কপালে সমবেত থাকে। কোন নিমিত্তকারণ কার্য্যের উপাদানের উপাদানে সমবেত থাকে, যেমন পটের রূপের নিমিত্তকারণ যে তন্তুর রূপ, তাহা পটরূপের উপাদান যে পট, তাহার উপাদান তন্তুতে সমবেত থাকে। কোন নিমিত্তকারণ কর্ত্তৃরূপ চেতন হয়, তাহা স্বতন্ত্র, যেমন ঘটের নিমিত্তকারণ কুলাল। কোন নিমিত্তকারণ জড় হয়, তাহা কর্ত্তার ব্যাপারের অধীন, যেমন ঘটের কারণ দণ্ডচক্রাদি। এইরূপ নিমিত্তকারণের অনেক ভেদ হয়, কিঞ্চিৎ বিলক্ষণতা দৃষ্টে অসমবায়িকারণ পৃথক অঙ্গীকার করিলে,

ঘটের কারণ কপালসংযোগেও তথা ঘটরূপের কারণ কপালরূপেও কারণতার ভেদ অঙ্গীকার করা উচিত। কারণ ঘটের কারণ কপালসংযোগ কার্য্যের উপাদানে সমবেত থাকে, আর ঘটরূপের কারণ কপালরূপ কার্য্যের উপাদানের উপাদানে সমবেত থাকে। এইরূপ বিলক্ষণকারণ হইলেও নৈয়ায়িক তদুভয়কে অসমবায়িকারণ বলেন; তাহাদের পরস্পরের বিলক্ষণকারণতা স্বীকার করেন না। এইরূপ চেতন জড়ভেদে বিলক্ষণতা হইলেও তাহাদিগকে নিমিত্তকারণই বলেন। নিমিত্তকারণের অন্যরূপ বিলক্ষণতা আরও আছে যথা:—কোন নিমিত্তকারণ কার্য্যকাল বৃত্তি হয়, আর কোন নিমিত্তকারণ কার্য্যকালহইতে পূর্ব্বকাল বৃত্তি হয়। যেমন জলপাত্রের সন্নিধানে ভিত্তিতে সূর্য্যপ্রভার প্রতিবিম্ব পড়িলে, উক্ত প্রতিবিম্বের সন্নিহিত জলপাত্র কার্য্যকালবৃত্তিনিমিত্তকারণ, কেননা জলপাত্রের অপসরণে প্রতিবিম্বের অভাব হয়। প্রত্যক্ষজ্ঞানে বিষয় সকলও কার্য্যকালবৃত্তিনিমিত্তকারণ। দণ্ডচক্রাদি ঘটের পূর্ব্বকালবৃত্তিনিমিত্তকারণ। এইরূপে নিমিত্তকারণের ও অসমবায়িকারণের অবান্তর অনেক ভেদ থাকিলেও নৈয়ায়িকগণ সমবায়িকারণহইতে ভিন্ন দ্বিবিধ কারণতাই অঙ্গীকারকরেন অর্থাৎ কোন স্থলে অসমবায়িকারণ ও কোন স্থলে নিমিত্তকারণ অঙ্গীকার করেন, নানা কারণ অঙ্গীকার করেন না, কিন্তু সমবায়িকারণহইতে ভিন্ন সকল কারণে অন্য সকল মতের ন্যায় একবিধ কারণতাই অঙ্গীকার করা উচিত। উক্ত সমবায়িকারণহইতে ভিন্ন কারণকে অসমবায়িকারণ বল বা নিমিত্তকারণ বল, সমবায়িকারণসম্বন্ধিত্ব অসম্বন্ধিত্ব অবান্তর ভেদদ্বারা পৃথক্ সংজ্ঞাকরণ নিষ্প্রয়োজন। সুতরাং সমবায়িকারণ নিমিত্তকারণভেদে কারণ কেবল দুই প্রকারই অঙ্গীকরণীয়।

যদি নৈয়ায়িক বলেন, যেরূপ অসমবায়িকারণ নিমিত্তকারণের পৃথক্ সংজ্ঞা নিষ্প্রয়োজন, তদ্রূপ সমবায়িকারণ নিমিত্তকারণেরও ভেদ প্রতিপাদন নিষ্প্রয়োজন, কেননা উভয়ের পরস্পরের বিলক্ষণতা জ্ঞানদ্বারা কোন পুরুষার্থের প্রাপ্তি নাই। লোক মধ্যেও ব্যবহার জন্য কারণতা মাত্রই প্রসিদ্ধ, সমবায়িকারণতা, নিমিত্তকারণতা, অপ্রসিদ্ধ। সুতরাং লোকব্যবহারজ্ঞানজন্যও দ্বিবিধ কারণতা নিরূপণের প্রয়োজন নাই, লোকে কেবল কার্য্য-কারণ-ভাবেরই ব্যবহার হইয়া থাকে। অতএব যাহার বিদ্যমানে কার্য্যের উৎপত্তি হয় ও যাহার অবিদ্যমানে কার্য্যের উৎপত্তি হয় না, এরূপ কার্য্যের অব্যবহিত পূর্ব্বকালবৃত্তিকে কারণ বলে, এই প্রকার সাধারণলক্ষণই কারণের করা

উচিত, ভেদদ্বয়ের নিরূপণ নিষ্প্রয়োজন। এই শঙ্কার সমাধান এই,—যদ্যপি কারণের ভেদদ্বয় নিরূপণে পুরুষার্থ সিদ্ধি বা লোকব্যবহারসিদ্ধি প্রয়োজন নহে, তথাপি পুরুষার্থের হেতু যে ব্রহ্মজ্ঞান তাহার উপযোগী দ্বিবিধ কারণের নিরূপণ নিষ্প্রয়োজন নহে। যেমন "সমস্ত জগতের কারণ ব্রহ্ম, কারণহইতে অভিন্ন কার্য্য হয়, সুতরাং সর্ব্ব জগৎ ব্রহ্ম, জগৎহইতে পৃথক্ ব্রহ্ম নহে" ইহা শ্রবণ করিয়া জিজ্ঞাসুর এই প্রকার শঙ্কা হইতে পারে যে, কারণহইতে পৃথক্ কার্য্য না হইলে, দণ্ড কুলালাদিহইতে ঘট অভিন্ন বা অপৃথক্ হওয়া উচিত। এই শঙ্কার পরিহার এইরূপে হইবে, উপাদান ও নিমিত্ত ভেদে কারণ দুই প্রকার, ইহার মধ্যে যেটী উপাদানকারণ, তাহাহইতে অভিন্ন কার্য্য হয়, যেমন মৃৎপিণ্ডহইতে অভিন্ন ঘট, সুবর্ণহইতে অভিন্ন কটক কুণ্ডলাদি, লৌহহইতে অভিন্ন নখনিকৃন্তন ক্ষুরাদি। যেটী নিমিত্তকারণ হয়, তাহাহইতে অভিন্ন কার্য্য হয় না, ভিন্নই হয়, যেমন তুরী তন্ত বেমী আদি পটের তথা দণ্ডচক্রাদি ঘটের নিমিত্তকারণ। ব্রহ্ম জগতের উপাদানকারণ, নিমিত্ত কারণ নহেন, সুতরাং সর্ব্বজগৎ ব্রহ্মহইতে ভিন্ন নহে। এই প্রকারে কারণের দ্বিবিধ ভেদের নিরূপণ অদ্বৈতজ্ঞানের উপযোগী, অন্যবিধ কারণের পরস্পরের বিলক্ষণতা নিরূপণ নিষ্ফল হওয়ায় তত্ত্বজ্ঞানোপযোগীপদার্থনিরূপকগ্রন্থাদিতে কারণের তৃতীয় ভেদ নিরূপণ অসঙ্গত।

ন্যায়-বৈশেষিকগ্রন্থে নৈয়ায়িকগণ তত্ত্বজ্ঞানোপযোগীপদার্থনিরূপণের প্রতিজ্ঞা করিয়া তত্ত্বজ্ঞানের অত্যন্ত অনুপযোগী পদার্থাদির সবিস্তারে নিরূপণ করায় প্রতিজ্ঞা ভঙ্গ করিয়াছেন। যদি তার্কিক এইরূপ বলেন, তত্ত্বজ্ঞানের হেতু মনন, "আত্মা-ইতরপদার্থভিন্নঃ আত্মত্বাৎ, যো ন ইতরভিন্নঃ কিন্তু ইতরঃ, স নাত্মা, যথা ঘটঃ" এই ব্যতিরেকী অনুমানদ্বারা আত্মাতে ইতর ভেদের যে অনুমিতি জ্ঞান হয় তাহা মনন। ইতর পদার্থের জ্ঞান ব্যতীত আত্মাতে ইতরভেদের জ্ঞান সম্ভব নহে, কারণ প্রতিযোগীর জ্ঞান ব্যতীত ভেদজ্ঞান হয় না। সুতরাং আত্মাতে ইতরভেদের অনুমিতিরূপ মননের উপযোগী ইতরপদার্থের নিরূপণ তত্ত্বজ্ঞানের সহকারী। এ কথা সম্ভব নহে, কারণ শ্রৌত অর্থের নিশ্চয়ের *অনুকূল প্রমেয়সন্দেহ নিবর্ত্তক যুক্তিচিন্তনকে মনন বলে। ভেদজ্ঞানে অনর্থ* হয়, "সর্ব্বং খল্বিদং ব্রহ্ম" ইত্যাদি বাক্যে অভেদে সকল বেদের তাৎপর্য্য। "দ্বিতীয়াদ্বৈ ভয়ং ভবতি" "মৃত্যোঃ স মৃত্যুমাপ্নোতি য ইহ নানেব পশ্যতি" ইত্যাদি বাক্যদ্বারা শ্রুতি ভেদজ্ঞানের নিন্দা করিয়াছেন। সুতরাং ভেদজ্ঞানের

সাক্ষাৎরূপে বা তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা পুরুষার্থজনকতা সম্ভব নহে। মননপদদ্বারাও আত্মাতে ইতরভেদের প্রতীতি হয় না, মনন পদের চিন্তন মাত্র অর্থ। বাক্যান্তরের অনুরোধেও অভেদচিন্তনে মনন শব্দের পর্য্যবসান হয়, কোন প্রকারে মনন শব্দে আত্মাতে ইতর ভেদের অর্থ হয় না। ইতর পদার্থের জ্ঞানদ্বারা পুরুষার্থসাধন তত্ত্বজ্ঞানের প্রাপ্তি সম্ভব হইলে সকল লোকেরই তত্ত্বজ্ঞান হওয়া উচিত, অথবা কাহারও তত্ত্বজ্ঞান প্রাপ্তি হওয়া উচিত নহে। কারণ, যদি ইতরপদার্থের সামান্যজ্ঞান অপেক্ষিত হয়, তাহা হইলে উক্ত সামান্যজ্ঞান সকল পুরুষেরই আছে, সুতরাং ইতরজ্ঞান পূর্ব্বক ইতরভেদজ্ঞানদ্বারা সকলের তত্ত্বজ্ঞান হওয়া উচিত। যদি সর্ব্বপদার্থের অসাধারণধর্ম্মস্বরূপবিশেষরূপে ইতরজ্ঞান অপেক্ষিত হয়, তাহা হইলে সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বর ব্যতীত অসাধারণধর্ম্মরূপে সকল ইতরের জ্ঞান কাহারও সম্ভব নহে। অতএব ইতরজ্ঞানের অসম্ভবত্ব নিবন্ধন ইতরভেদজ্ঞানের অভাবে তত্ত্বজ্ঞান কাহারও হইবে না। সুতরাং প্রমাণাদি নিরূপণ ব্যতীত অনুপযোগী নানাবিধ পদার্থের নিরূপণ নিষ্প্রয়োজন হওয়ায় কারণের তৃতীয় ভেদ নিরূপণ অনপেক্ষিত।

যদি তার্কিক বলেন, ভাবকার্য্যের উৎপত্তি ত্রিবিধকারণদ্বারা হইয়া থাকে। পঞ্চবিধ অভাবের মধ্যে প্রাগভাব অনাদিসান্ত, তাহার নাশ হয়, উৎপত্তি হয় না। অন্যোন্যাভাব অনাদি অনন্ত হওয়ায় উৎপত্তি নাশ রহিত। সাময়িকাভাব সাদি সান্ত, সুতরাং উহার উৎপত্তি ও নাশ উভয়ই হয়। প্রধ্বংসাভাব অনন্ত সাদি হওয়ায় যদ্যপি তাহার নাশ হয় না, তথাপি উৎপত্তি হয়। এই প্রকারে দুই অভাবের উৎপত্তি হয়, সুতরাং উভয়ই কার্য্য, তাহাদের উৎপত্তিতে সমবায়িকারণ অসমবায়িকারণ সম্ভব নহে। কেননা যাহাতে সমবায় সম্বন্ধে কার্য্য উৎপন্ন হয় তাহা সমবায়িকারণ, সমবায় সম্বন্ধে অভাব কোন পদার্থে থাকে না, সুতরাং অভাবের সমবায়িকারণ সম্ভব নহে। সমবায়িকারণের সম্বন্ধী যে কার্য্যের জনক তাহাকে অসমবায়িকারণ বলে, সমবায়িকারণের অভাবে তাহাতে সম্বন্ধী জনকের সম্ভব না হওয়ায় অসমবায়িকারণতাও অভাবের সম্ভব নহে। সুতরাং কেবল নিমিত্তকারণদ্বারা সাময়িকাভাব ও প্রধ্বংসাভাব উৎপন্ন হয়। ভূতলাদিদেশহইতে ঘটের যে অপসরণ তাহা ভূতলাদিদেশে ঘটের সাময়িকাভাবের নিমিত্ত কারণ। ঘটের প্রধ্বংসাভাবের নিমিত্তকারণ ঘট। এইরূপ ঘট সহিত মুদ্গরাদির সংযোগও ঘটধ্বংসের নিমিত্ত কারণ। কথিত প্রকারে যদ্যপি অভাবকার্য্য নিমিত্তকারণমাত্রজন্য তথাপি সকল ভাবকার্য্য ত্রিবিধকারণজন্য হইয়া থাকে,

ইহা নিয়ম। এই তার্কিকবচনের সর্গের (সৃষ্টির) আদিকালে ঈশ্বরের চিকীর্ষায় যে পরমাণুতে প্রথম ক্রিয়া হয় তাহাতে ব্যভিচার হয়। কারণ উক্ত পরমাণুর ক্রিয়ার পরমাণু সমবায়িকারণ, ঈশ্বরেচ্ছাদি নিমিত্তকারণ, পরমাণু-সম্বন্ধী যদি কোন ক্রিয়ার জনক থাকিত তাহা হইলে অসমবায়িকারণতা সম্ভব হইত। যেহেতু পরমাণুসম্বন্ধী উক্ত ক্রিয়ার কোন জনক নাই, সেই হেতু সর্গারম্ভে পরমাণুর ক্রিয়া কারণদ্বয়জন্যই হয়, কারণত্রয়জন্য নহে, অতএব তার্কিকগণের উক্ত নিয়ম সম্ভব নহে। মতভেদে এই আপত্তির পরিহার তার্কিকগণ এই প্রকারে করেন, যথা,—কোন গ্রন্থকার বলেন, উক্ত পরমাণুসকলের সহিত প্রযত্নবান্ ঈশ্বরের যে সংযোগসম্বন্ধ, সেই সম্বন্ধই উক্ত ক্রিয়ার অসমবায়িকারণ। অন্য গ্রন্থকার বলেন, পুণ্য পাপরূপ অদৃষ্টবান্ জীবাত্মার যে পরমাণুর সহিত সংযোগ সম্বন্ধ, সেই সম্বন্ধ উক্ত ক্রিয়ার অসমবায়িকারণ। এস্থলে তাৎপর্য্য এই—ঈশ্বরাত্মা তথা জীবাত্মা উভয়ই বিভু। ন্যায়মতে সর্ব্ব মূর্ত্তদ্রব্য সহিত যাহার সংযোগসম্বন্ধ হয়, তাহাকে বিভু বলে। পৃথিব্যাদি পরমাণুও মূর্ত্তদ্রব্য, সুতরাং সৃষ্টির আদিকালে পরমাণুসকলের সহিত ঈশ্বরাত্মার তথা জীবাত্মার সংযোগ সম্বন্ধ বিদ্যমান আছেই, এই সংযোগসম্বন্ধ পরমাণুর ক্রিয়ার অসমবায়িকারণ। আবার অন্য কোন গ্রন্থকার বলেন, এক পরমাণুর সহিত যে দ্বিতীয় পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগ তাহা পরমাণুর ক্রিয়ার অসমবায়িকারণ। শঙ্কা—নোদনাখ্যসংযোগরূপক্রিয়ার অসমবায়িকারণতা অঙ্গীকার করিলে অনবস্থাদোষের প্রাপ্তি হয়। কারণ যে দ্বিতীয় পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগে প্রথম পরমাণুতে ক্রিয়া উৎপন্ন হয়, সেই দ্বিতীয় পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগও সেই দ্বিতীয় পরমাণুর ক্রিয়া জন্য হইবে। আর সেই দ্বিতীয় পরমাণুর ক্রিয়াও দ্বিতীয় পরমাণু-সংযুক্ত তৃতীয় পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগদ্বারা জন্য হইবে। এইরূপ তৃতীয় পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগও তৃতীয়পরমাণুর ক্রিয়াজন্য হইবে, আর সেই তৃতীয় পরমাণুর ক্রিয়াও তৃতীয় পরমাণুর সহিত চতুর্থ পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগদ্বারা জন্য হইবে। এই প্রকারে ক্রিয়াসকলের তথা নোদনাখ্যসংযোগসকলের পরম্পরা মানিলে অনবস্থাদোষ বশতঃ এক পরমাণুসহিত দ্বিতীয় পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগবিষয়ে পরমাণুর ক্রিয়ার অসমবায়িকারণতা সম্ভব নহে। সমাধান—যেমন বীজহইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, সেই অঙ্কুরহইতে পুনঃ বীজ উৎপন্ন হয়, সেই বীজহইতে পুনঃ অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, সেই অঙ্কুরহইতে পুনঃ বীজ উৎপন্ন হয়, এই প্রকারে বীজ অঙ্কুরের অনবস্থাকে শাস্ত্রকারগণ দোষ বলিয়া গণ্য

করেন না। কিংবা, যেমন শরীরহইতে পুণ্যপাপরূপ অদৃষ্ট উৎপন্ন হয়, অদৃষ্টহইতে পুনঃ শরীর উৎপন্ন হয়, শরীরহইতে পুনঃ অদৃষ্ট উৎপন্ন হয়, এই প্রকারে শরীর অদৃষ্টের অনবস্থাদোষ নগণ্য বলিয়া শাস্ত্রকারগণ অঙ্গীকার করেন, তেমনি পরমাণুর ক্রিয়ার তথা নোদনাখ্যসংযোগের অনবস্থারও দোষরূপতা নাই। মূল অর্থের নাশক যে অনবস্থা তাহাকেই শাস্ত্রকারেরা দোষ বলিয়া স্বীকার করেন। সুতরাং এক পরমাণুর সহিত অপর পরমাণুর নোদনাখ্যসংযোগ বিষয়ে পরমাণুর ক্রিয়ার অসমবায়িকারণতা সম্ভব হয়। পুনঃ অন্য গ্রন্থকার বলেন, পরমাণুসকলেতে যে বেগাখ্যসংস্কারনামক গুণ আছে সেই বেগই পরমাণুর ক্রিয়ার অসমবায়িকারণ। যেমন বাণাদির দ্বিতীয়াদি ক্রিয়ার বেগ অসমবায়িকারণ তদ্রূপ পরমাণুর ক্রিয়ারও বেগ অসমবায়িকারণ। এস্থলেও পূর্ব্বের ন্যায় এই শঙ্কা হয়—পরমাণুর বেগকে পরমাণুর ক্রিয়ার অসমবায়িকারণ বলিলে কল্পনাগৌরব হয়। কারণ যেরূপ প্রথম নোদনাখ্যসংযোগে বাণে ক্রিয়া উৎপন্ন হয়, সেই ক্রিয়াহইতে বাণে বেগ উৎপন্ন হয়, সেই বেগহইতে বাণে পুনঃ দ্বিতীয় ক্রিয়া উৎপন্ন হয়, সেই দ্বিতীয় ক্রিয়া হইতে বাণে দ্বিতীয় বেগ উৎপন্ন হয়, এই প্রকারে যে পর্য্যন্ত বাণ ভূমিতে পতিত না হয় সে পর্য্যন্ত বাণে ক্রিয়ার ধারা তথা বেগের ধারা কল্পনা করিতে হয়, সেইরূপ পরমাণুর ক্রিয়ার অসমবায়িকারণরূপবেগও পরমাণুর দ্বিতীয় ক্রিয়াদ্বারা জন্য হইবে, এই দ্বিতীয় ক্রিয়াও কোন দ্বিতীয় বেগদ্বারা জন্য হইবে, এবং উক্ত দ্বিতীয় বেগ পুনঃ তৃতীয় ক্রিয়াদ্বারা জন্য হইবে, ইত্যাদি প্রকারে প্রলয়ের আদিক্ষণহইতে আরম্ভ করিয়া সৃষ্টিকাল পর্য্যন্ত ক্রিয়া তথা বেগের ধারা কল্পনা করিতে হইবে, এই কল্পনা গৌরবদোষ দুষ্ট। সমাধান—কল্পনাগৌরব সর্ব্বত্র দোষরূপ নহে, যে কল্পনা-গৌরব নিষ্ফল হয় তাহাই গৌরবদোষে দূষিত। ফলজনক কল্পনা-গৌরবে দোষের প্রসঙ্গ নাই। এস্থলে দ্ব্যণুকাদি কার্য্যের উৎপত্তিরূপ ফল বিদ্যমান, সুতরাং ফলের জনক বলিয়া কল্পনাগৌরবে দোষের প্রাপ্তি না হওয়ায় পরমাণুনিষ্ঠবেগে পরমাণুক্রিয়ার অসমবায়িকারণতা সম্ভব হয়। নৈয়ায়িকগণের উক্ত সমস্ত কথা অসার, কারণ প্রযত্ন, অদৃষ্ট, নোদনাখ্যসংযোগ, অভিঘাতাখ্য-সংযোগ, ইহা সকলের পরমাণুর আদ্যক্রিয়ার প্রতি অসমবায়িকারণতা সম্ভব নহে। ক্রিয়াদ্বারা সংযোগ জন্মে এবং ক্রিয়াও জন্য পদার্থ বলিয়া তাহারও কোন নিমিত্ত আবশ্যক। অভিঘাত, অদৃষ্ট, ঈশ্বরের প্রযত্ন, অদৃষ্টবান্ জীবাত্মার পরমাণু সহিত সংযোগ, ইহা সকল পরমাণুর আদ্যক্রিয়ার নিমিত্ত হইতে পারে না, কারণ এই যে

উক্ত নিমিত্ত সকল নিত্য ও নিয়ত সন্নিহিত হওয়ায় পরমাণুর প্রথম সংযোগের হেতু নহে, হেতু বলিলে নিত্যসৃষ্টি হওয়ার আপত্তি হইবে। অন্যকথা এই, শরীর না থাকায় সে সময়ে আত্মগুণ থাকে না, শরীরস্থ মনের সহিত আত্মার সংযোগ না হইলে আত্মার প্রযত্ন গুণ জন্মে না, এই কথাতে অভিঘাতাদি না থাকারও প্রত্যাখ্যান হইয়াছে বুঝিতে হইবে। ফলতঃ এই সকল বিষয় বেদান্ত দর্শনের তর্ক পাদে বিস্তৃতরূপে বর্ণিত হওয়ায় আর এই গ্রন্থেও ন্যায়বৈশেষিকমতের খণ্ডনে বেদান্ত দর্শনের তর্কপাদ হইতে উপযোগী অংশ উদ্ধৃত হওয়ায় এস্থলে বিস্তৃত বিবরণ পরিত্যক্ত হইল। অতএব ন্যায়মতে যাবৎ ভাবকার্য্য ত্রিবিধ কারণ জন্য হয় এই নিয়মের সর্গারম্ভে পরমাণুর আদ্য ক্রিয়াতে ব্যভিচার হওয়ায় তন্মতে অসমবায়িকারণের অতিরিক্তরূপে অঙ্গীকার সমীচীন নহে। বেদান্ত মতে যাবৎ ভাবকার্য্য উপাদান ও নিমিত্ত কারণ জন্য হয় তাহাদের কুত্রাপি ব্যভিচার নাই। যেস্থলে ন্যায়মতে কারণত্রয় জন্য কার্য্যের উৎপত্তি উক্ত হইয়াছে, সেস্থলেও তার্কিক অভিমত অসমবায়িকারণই নিমিত্তকারণ, সুতরাং ভাবকার্য্যে দ্বিবিধ কারণতাই হয়, ত্রিবিধ নহে। এই প্রকারে নিমিত্ত ও উপাদান ভেদে কারণ দ্বিবিধ। সাধারণ অসাধারণ ভেদে কারণ পুনঃ দুই অংশে বিভক্ত। ঈশ্বরাদি নব সাধারণকারণ বলিয়া উক্ত, ইহাসকলহইতে ভিন্ন কপালাদি ঘটাদির অসাধারণকারণ বলিয়া কথিত। তন্মধ্যেও কোনটী নিমিত্ত কারণ ও কোনটী উপাদান কারণ, উপাদান নিমিত্তকারণহইতে ভিন্ন তৃতীয় অসমবায়িকারণ অলীক।

উপাদানকারণের ত্রিবিধ ভেদ বর্ণন।

নিমিত্তকারণ বিষয়ে বিচার সমাপ্ত হইল, এক্ষণে উপাদান কারণের ত্রিবিধ ভেদ বলা যাইতেছে। উপাদান কারণ তিন ভাগে বিভক্ত, যথা :—"আরম্ভক-উপাদান", "পরিণামী উপাদান" ও "বিবর্ত্ত উপাদান"। ন্যায়মতে আরম্ভক উপাদান স্বীকৃত হয়, ইহার বিস্তৃত বিবরণ অভাব নিরূপণে প্রদর্শিত হইয়াছে। আরম্ভবাদে উপাদান স্বস্বরূপে স্থিত হইয়া আপনহইতে ভিন্ন কার্য্যের উৎপাদক হয়। যেমন কপালরূপ উপাদানহইতে ঘটের উৎপত্তি হইলে, কপাল ঘট নহে, কিন্তু কপালে ঘটের আরম্ভ হয়, এইরূপ তন্তুতে পটের আরম্ভ হয়। এই রীত্যনুসারে উপাদান আপনার স্বরূপ ত্যাগ না করিয়া আপনাতে ভিন্ন কার্য্যের উৎপাদক হইলে তাহাকে আরম্ভবাদ বলে।

পরিণামবাদীর মতে উপাদানই স্বকার্যরূপে পরিণত হয়, যেমন ঘটাকারে পরিণত কপাল নিজ স্বরূপে থাকে না, ঘটরূপ হয়, ঘটাকারে পরিণত তন্তু তন্তুরূপে না থাকিয়া পটরূপ হয়, দধিরূপে পরিণাম প্রাপ্ত দুগ্ধ, দুগ্ধরূপে না থাকিয়া দধিরূপ হয়। এইরূপ পরিণামবাদে উপাদানই স্বকার্য্যরূপ বিকার প্রাপ্ত হয়, ইহা সাংখ্য মত।

বিবর্ত্ত বাদীর মতে (ইহা বেদান্ত মত) মিথ্যা অন্যথা প্রতীতি বিবর্ত্ত বলিয়া প্রখ্যাত। ফল কথা, "বিকার" ও "বিবর্ত্ত" এই দুই পরিণামেরই ভেদ। তথাহি :—

সতত্ত্বতোঽন্যথা প্রথা বিকার ইত্যুদাহৃতঃ।
অতত্ত্বতোঽন্যথা প্রথা বিবর্ত্ত ইত্যুদীরিতঃ॥

অর্থাৎ যথার্থরূপে একটী বস্তু অন্যরূপে পরিণত হইলে বিকার হয়, যেমন মৃত্তিকার বিকার ঘট, সুবর্ণের বিকার অলঙ্কার ইত্যাদি, ইহা পরিণাম বাদ।

অযথার্থরূপে একটী বস্তু অন্যভাবে পরিণত হইলে, অর্থাৎ (ভ্রান্তিদ্বারা একটী বস্তু অন্যরূপে প্রতীত হইলে) তাহাকে বিবর্ত্ত বলে, যেমন রজ্জুর বিবর্ত্ত সর্প, শুক্তির বিবর্ত্ত রজত, ব্রহ্মের বিবর্ত্ত জগৎ, (জগৎ অজ্ঞানের বিকার ও বটে) ইত্যাদি।

আরম্ভবাদী ও পরিণামবাদীর মতে ক্রমে নিত্য পরমাণু ও প্রধানহইতে বিশ্ব উৎপন্ন হওয়ায় জগৎ সত্য।

বিবর্ত্তবাদীর মতে এই পরিদৃশ্যমান্ জগৎ তাত্ত্বিক সত্তাশূন্য, অতএব মিথ্যা।

আরম্ভবাদের নিষ্কর্ষ এই :— ঘটের উৎপত্তি-সামগ্রী কপাল ও প্রাগভাব হয়। কপাল ঘট উৎপন্ন করিয়া নিজে আপনার কার্য্য ঘটে স্বস্বরূপে স্থিত থাকে, কিন্তু প্রাগভাব ঘটের উৎপত্তিক্ষণে ধ্বংস হয় বলিয়া সিদ্ধ ঘটের পুনঃ উৎপত্তির নিষেধক হয়। ইহাতে এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হয় যে সৎকারণ পরমাণু-হইতে অসৎ কারণ দ্ব্যণুকাদির উৎপত্তি হয়।

শূন্যবাদী বৌদ্ধগণ বলেন অসৎহইতে সতের জন্ম হয় অর্থাৎ অভাব হইতেই বস্তুর উৎপত্তি হয়।

বিবর্ত্তবাদী (অদ্বৈত ব্রহ্মবাদিগণ) বলেন, এক পরমার্থ সৎবস্তুর (সচ্চিদানন্দ ব্রহ্মের) বিবর্ত্তই এই কার্য্যবর্গ, সুতরাং কার্য্যবর্গ সত্য নহে, মিথ্যা।

উক্ত সকল মতের খণ্ডনে পরিণামবাদী সাংখ্যকার বলেন, সৎকারণহইতে সৎকার্য্যেরই উৎপত্তি হয়, সৎকারণহইতে অসৎরূপের উৎপত্তি হয় না, এইরূপ

অসৎহইতে সৎরূপেরও উৎপত্তি বা সতের বিবর্ত্ত হয় না। এই সকল মতের বিস্তৃত বিবরণ সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীতে আছে, পাঠসৌকর্য্যার্থ এ স্থলে উপযোগী অংশ উদ্ধৃত হইল :—

কৌমুদীর অনুবাদ॥ কার্য্যদ্বারা কারণমাত্রের অবগম হয়, অর্থাৎ স্থূলকার্য্য দেখিয়া সামান্যভাবেই জগতের মূল সূক্ষ্ম কারণের বোধ হয়, সেই কারণটী কি? তাহা বিশেষ করিয়া জানা যায় না। এ বিষয়ে (জগতের মূল কারণে) বাদিগণের পরস্পর বিরুদ্ধ উক্তি আছে। কেহ কেহ (শূন্যবাদী বৌদ্ধগণ) বলেন অসৎহইতে সতের জন্ম হয়, অর্থাৎ অভাবহইতেই বস্তুর উৎপত্তি হয়। অপর সম্প্রদায়ে (অদ্বৈত ব্রহ্মবাদিগণ) বলেন এক পরমার্থ সৎ বস্তুর (সচ্চিদানন্দ ব্রহ্মের) বিবর্ত্তই (সর্পরূপে রজ্জুর অন্যথাভাবের ন্যায়) কার্য্যবর্গ, ঐ কার্য্য সকল বস্তু সৎ নহে অর্থাৎ মিথ্যা। অন্যেরা (ন্যায় বৈশেষিক) বলেন, সৎ-কারণ (পরমাণু) হইতে অসৎ কার্য্য উৎপন্ন হয়। সৎকারণহইতে সৎকার্য্যের উৎপত্তি হয়, ইহাই বৃদ্ধ অর্থাৎ সাংখ্যশাস্ত্রকারগণের অভিমত।

উক্ত পক্ষচতুষ্টয়ের মধ্যে প্রথম তিনটী পক্ষে প্রধান সিদ্ধি হয় না। প্রধানের (জগতের মূলকারণের) স্বভাব অর্থাৎ স্বরূপ সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ গুণত্রয়; সুখটী সত্ত্বের, দুঃখটী রজের এবং মোহটী তমের ধর্ম্ম অর্থাৎ কার্য্য। সাংখ্যমতে কার্য্য ও কারণের অভেদ এবং সুখদুঃখাদি বিষয়ের ধর্ম্ম, সুতরাং পূর্ব্বোক্ত প্রধানটী সুখ দুঃখ মোহরূপবিশেষযুক্ত এবং স্বরূপের (প্রধানের) পরিণাম শব্দাদি প্রপঞ্চের অভিন্ন, অর্থাৎ সুখদুঃখাদিবিশিষ্ট শব্দাদি সৎপ্রপঞ্চ প্রলয়কালে অব্যক্ত অবস্থায় প্রধানে থাকিয়া সৃষ্টিকালে তাহাহইতে আবির্ভূত হয়।

অসৎহইতে সতের উৎপত্তি (শূন্যমতে) হইলে অসৎটী নীরূপাখ্য অর্থাৎ অনির্ব্বচনীয় (যাহাকে বিশেষ করিয়া বলা যায় না) হইয়া কিরূপে সুখাদি-স্বরূপ শব্দাদির অভিন্ন হইবে? সৎ ও অসতের তাদাত্ম্য (অভেদ) হইতে পারে না। এক পরমার্থ সৎ পদার্থের বিবর্ত্ত (স্বাজ্ঞানকল্পিত, মিথ্যা) শব্দাদি প্রপঞ্চ এরূপ বলিলেও (অদ্বৈতমতে) 'সৎহইতে সতের জন্ম হয়', এ কথা বলা হইল না, কারণ, (উক্তমতে) অদ্বিতীয় ব্রহ্ম সৎশব্দাদি প্রপঞ্চাত্মক হয় এরূপ নহে, প্রপঞ্চরহিত ব্রহ্মের প্রপঞ্চাভিন্নরূপে জ্ঞান হয়, উহা ভ্রম মাত্র। কণাদ ও অক্ষপাদ গোতমের মতে সৎকারণ পরমাণুহইতে অসৎকার্য্য দ্ব্যণুকাদির উৎপত্তি হয়, উহাদের মতেও সৎ ও অসতের ঐক্যের সম্ভাবনা নাই, সুতরাং কারণটী কার্য্যাত্মক অর্থাৎ কার্য্যের অভিন্নহইতে পারে না, কাজেই প্রধানের

সিদ্ধি হয় না। অতএব প্রধান সিদ্ধির নিমিত্ত মূলকার প্রথমতঃ "কার্য্য সৎ" ইহাই প্রতিপাদন করিতেছেন॥

মন্তব্য॥ বৌদ্ধ চারি প্রকার ; মাধ্যমিক, যোগাচার, সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক। মাধ্যমিক সর্ব্বশূন্যতাবাদী, যোগাচার বাহ্যশূন্যতা অর্থাৎ বিজ্ঞানবাদী, সৌত্রান্তিক বাহ্যপদার্থের অনুমেয়তাবাদী ও বৈভাষিক বাহ্যপদার্থের অপ্রত্যক্ষতাবাদী। সকল মতেই পদার্থ ক্ষণিক অর্থাৎ একক্ষণ স্থায়ী। শূন্যবাদই বৌদ্ধের অভিমত, শিষ্যগণ একরূপ উপদেশ শ্রবণ করিয়াও আপন আপন অধিকারভেদে পূর্ব্বোক্ত চারিসম্প্রদায়ে বিভক্ত হইয়াছে। বোদ্ধার ভেদে একরূপ বাক্যহইতেও নানাবিধ অর্থবোধ হয় "গতোঽস্তমর্কঃ" ইহার প্রধান দৃষ্টান্তস্থল। শূন্যবাদী মাধ্যমিকগণের মতে অভাবহইতে ভাব কার্য্যের উৎপত্তি হয়, "অভাবাদ্‌ভাবোৎপত্তিঃ নানুপমৃদ্য প্রাদুর্ভাবাৎ।" শূন্যবাদিগণ স্বমতের পোষকরূপে "অসদেবেদমগ্র আসীৎ" ইত্যাদি শ্রুতি প্রমাণ দিয়া থাকেন। বীজাদির নাশ হইলেই অঙ্কুরাদি জন্মে, দুগ্ধাদির নাশে দধ্যাদি জন্মে, অতএব বুঝিতে হইবে, অসৎহইতেই সতের উৎপত্তি হয়। এই মতে আত্মার স্বরূপ উচ্ছেদই মুক্তি, শূন্যমতে প্রধানসিদ্ধি হইতে পারে না, কারণ, অলীক অসৎ পদার্থ কিরূপে সৎকার্য্যের অভিন্ন হইবে? সাংখ্যকারের মতে প্রধানটী সৎ উহার কার্য্যও সৎ এবং কার্য্য ও কারণের অভেদ। শারীরকভাষ্যের তর্কপাদ ও সর্ব্বদর্শন সংগ্রহ প্রভৃতি গ্রন্থে বৌদ্ধমতের বিশেষ বিবরণ জানা যাইবে।

অদ্বৈতমতে জগৎ মিথ্যা, একমাত্র সচ্চিদানন্দ ব্রহ্মই পরমার্থ সত্য। রজ্জু বিষয়ে অজ্ঞান এবং রজ্জু ও সর্পের সাদৃশ্যজ্ঞান-জন্য সংস্কার থাকিলে, রজ্জুতে সর্পজ্ঞান হয়, ঐ জ্ঞান "অয়ং সর্পঃ প্রত্যক্ষঃ", সুতরাং একটী অনির্ব্বচনীয় সর্প উৎপন্ন হয়, ইহাকেই জ্ঞানাধ্যাস ও বিষয়াধ্যাস বলে। অজ্ঞানের আবরণ ও বিক্ষেপ নামক দুইটী শক্তি আছে, আবরণ শক্তিদ্বারা রজ্জুরূপ অধিষ্ঠানের আচ্ছাদন হয়, অর্থাৎ রজ্জুকে রজ্জু বলিয়া জানা যায় না, বিক্ষেপ শক্তিদ্বারা সর্পাদির উদ্ভাবন হইয়া থাকে। তদ্রূপ অনাদিকালহইতে ব্রহ্মবিষয়ে জীবগণের যে অজ্ঞান আছে, জীবগণ আপনাকে ব্রহ্ম বলিয়া জানে না, চিরকালই আমি সুখী ইত্যাদি অনুভব ও তজ্জন্য সংস্কার হইয়া আসিতেছে। উক্ত অজ্ঞানের আবরণ শক্তিদ্বারা ব্রহ্মস্বরূপের আচ্ছাদন হওয়ায়, সংস্কারসহকারে বিক্ষেপশক্তিদ্বারা অদ্বৈত-ব্রহ্মে দ্বৈত আকাশাদির উৎপত্তি হয়। সৃষ্টির আদি নাই, ভ্রমজ্ঞানহইতে সংস্কার, সংস্কারহইতে পুনর্ব্বার ভ্রম, এইরূপে

সংস্কার ও ভ্রমের চক্র ঘুরিয়া আসিতেছে, প্রথম সৃষ্টিতে কিরূপ হইল, এরূপ আশঙ্কার কারণ নাই।

বিকার ও বিবর্ত্তভাবে দুই প্রকার পরিণাম হয়; "সত্বতোঽন্যথা প্রথা বিকার ইত্যুদীর্য্যতে। অতত্ত্বতোঽন্যথাপ্রথা বিবর্ত্ত ইত্যুদাহৃতঃ" যথার্থরূপে একটী বস্তু অন্যরূপে পরিণত হইলে বিকার হয়, মৃত্তিকার বিকার ঘট, দুগ্ধের বিকার দধি। অযথার্থরূপে একটী বস্তু অন্যভাবে পরিণত (পরিজ্ঞাত বস্তুটীর কিছুই হয় না, কেবল ভ্রান্ত ব্যক্তি একটীকে আর একটী বলিয়া জানে) হইলে বিবর্ত্ত বলে, রজ্জুর বিবর্ত্ত সর্প, শুক্তির বিবর্ত্ত রজত। জগৎ ব্রহ্মের বিবর্ত্ত ও অজ্ঞানের বিকার, জগৎ মিথ্যা, উহাতে পরমার্থিক সত্তা নাই, ব্যবহারিক সত্তা আছে, অর্থাৎ ব্যবহার দশাতে সৎ বলিয়া বোধ হয়। উক্ত মতে অদ্বিতীয় ব্রহ্মতত্ত্বহইতে সত্যজগতের উৎপত্তি হয় না, প্রপঞ্চরহিতব্রহ্মকে প্রপঞ্চ-বিশিষ্টরূপে জানা যায় মাত্র, সুতরাং সৎ-হইতে সতের উৎপত্তি না হওয়ায় প্রধানসিদ্ধি হইল না।

ন্যায়-বৈশেষিকমতে পরমাণু জগতের মূলকারণ, উহা সৎ, এই সৎকারণ হইতে অসৎ অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে ছিল না (প্রাগভাব প্রতিযোগী) এরূপ দ্ব্যণুকাদির উৎপত্তি হয়। কার্য্যনাশ হইলে সেই কার্য্যের সত্তা থাকে না, কার্য্যটী ধ্বংসের প্রতিযোগী হয়। সুতরাং কার্য্য সকল যাহাতে অব্যক্ত থাকিয়া, কারণসমবধানে আবির্ভূত হয় এবং তিরোহিত হইয়া অব্যক্তরূপে পুনর্ব্বার যাহাতে অবস্থান করে, এরূপ মূলকারণ প্রধানের সিদ্ধি উক্ত মতে হইতে পারে না। বাদিগণ বলিতে পারেন, প্রধানসিদ্ধির প্রয়োজন কি? নাই হইল, এইরূপ আশঙ্কায় প্রধানসিদ্ধির নিমিত্তই সৎকার্য্যবাদের অবতারণা॥

কারিকা॥

অসদকরণাদুপাদানগ্রহণাৎ সর্ব্বসম্ভবাভাবাৎ।
শক্তস্য শক্যকারণাৎ কারণভাবাচ্চ সৎকার্য্যম্॥ ৯॥

তাৎপর্য্য॥ উৎপত্তির পূর্ব্বেও কার্য্য সৎ, কেন না, কার্য্যটী অসৎ হইলে কেহ তাহাকে উৎপন্ন করিতে পারিত না। কার্য্য ও কারণের নিয়ত সম্বন্ধ থাকা চাই, নতুবা সকল বস্তুতেই সকল বস্তুর উৎপত্তি হইতে পারে, সৎ ও অসতের সম্বন্ধ হয় না, অতএব কার্য্য সৎ। শক্ত কারণ হইতেই শক্যকার্য্যের

উৎপত্তি হয়, অসৎকার্য্য শক্তির নিরূপক হয় না, অতএব সৎ। কার্য্যটী কারণের অভিন্ন কারণটী সৎ, অতএব কার্য্যও সৎ॥ ৯॥

অনুবাদ॥ (ক) কার্য্য বিদ্যমান, এই সঙ্গে কারণব্যাপারের (ক্রিয়ার, উৎপাদনের) পূর্ব্বেও এইটুকু যোগ করিতে হইবে অর্থাৎ কারণব্যাপারের উত্তরকালের ন্যায় তৎপূর্ব্বকালেও কার্য্য বিদ্যমান এরূপ বুঝিতে হইবে। এইভাবে কারণব্যাপারের পূর্ব্বে সৎ বলিয়া প্রতিজ্ঞা করায় নৈয়ায়িক পুত্রগণ আর সিদ্ধসাধন (বিজ্ঞাতের জ্ঞাপন, যেটী জানা আছে তাহাকে পুনর্ব্বার জানান) দোষের উদ্ভাবন করিতে পারিবেন না; (মন্তব্য দেখ)। যদিচ বীজ ও মৃত্তিকাদির বিনাশের পরেই অঙ্কুর ঘটাদির উৎপত্তি দেখিতে পাওয়া যায়, তথাপি ওরূপ স্থলে বীজের নাশটী অঙ্কুরের কারণ নহে, কিন্তু বীজাদির অবয়ব রূপ ভাব পদার্থই অঙ্কুরাদির কারণ। অসৎ কারণহইতে সৎকার্য্যের উৎপত্তি হয়, অর্থাৎ যেটী যেখানে না থাকে, সেটীও জন্মিতে পারে, এরূপ বলিলে ঐ অসৎরূপ অভাবটী সর্ব্বত্র থাকায় (অভাবের সংগ্রহ করিতে হয় না, অযত্নসিদ্ধ) সকল স্থানে সর্ব্বদা সকল কার্য্যের উৎপত্তির আপত্তি, এ কথা আমরা ন্যায়বার্ত্তিক তাৎপর্য্য টীকায় উল্লেখ করিয়াছি। বাধকজ্ঞান (এটী ইহা নহে, অথবা এটী এখানে নাই এরূপ জ্ঞান, পূর্ব্ববর্ত্তী মিথ্যা-জ্ঞানের বাধক, উত্তরবর্ত্তী সত্যজ্ঞান) নাই, এরূপ অবস্থায় প্রপঞ্চপ্রত্যয় অর্থাৎ পরিদৃশ্যমান বিশ্বসংসারের জ্ঞানকে মিথ্যা বিষয় বলিয়া ভ্রম বলা যায় না। অতএব (শূন্য ও অদ্বৈতমত সহজে খণ্ডিত হওয়ায়) কেবল কণাদ ও গোতমের মত খণ্ডন করিতে অবশিষ্ট আছে, ঐ মত খণ্ডনের নিমিত্ত "কার্য্যসৎ" এইরূপ প্রতিজ্ঞা (সাধ্যনির্দ্দেশ; যেটী প্রতিপাদন করিতে হইবে তাহার উল্লেখ করা) করা হইয়াছে। উক্ত প্রতিজ্ঞায় হেতু "অসদকরণাৎ" *অসৎ পদার্থ করা যায় না,* অসৎটী কার্য্য হয় না, সুতরাং কার্য্যকে সৎ বলিয়া জানিতে হইবে। কারণব্যাপারের পূর্ব্বে কার্য্যটী অসৎ অবিদ্যমান হইলে কেহই উহা করিতে সমর্থ হয় না, শত সহস্র শিল্পী একত্র হইলেও নীলকে পীত করিতে পারে না। (অসৎ কার্য্যবাদী নৈয়ায়িক বলিতেছেন) "সত্তা ও অসত্তা উভয়টী ঘটের ধর্ম্ম" এইরূপ কেন বলা যাউক না, অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে অসত্তা এবং পরে সত্তা এরূপ বলায় ক্ষতি কি? (সাংখ্যকার ঐ কথায় বলিতেছেন) সেরূপ হইলেও ধর্ম্মী (ঘট) না থাকিলে তাহার ধর্ম্ম (অসত্তা) কিরূপে বলা যাইতে পারে? অসত্তা-রূপ ধর্ম্মটী ঘটের এরূপ

বলিতে হইলে উৎপত্তির পূর্ব্বে প্রকারান্তরে ঘটের সত্তাই আসিয়া পড়ে, কাজেই অসত্তা সিদ্ধ হয় না। অসত্তা-রূপ ধর্ম্মটী (বৃত্তিমত্ত্বং ধর্ম্মত্বং, যেটী কোনও আশ্রয়ে থাকে তাহাকে ধর্ম্ম বলে) ঘটরূপ ধর্ম্মীতে সম্বন্ধ (ধর্ম্মধর্ম্মীর ভেদমতে) অথবা ঘটের স্বরূপ (ধর্ম্মধর্ম্মীর অভেদমতে) না হইলে ঐ অসত্তারূপ ধর্ম্ম-দ্বারা "অসন্ ঘটঃ" এরূপ জ্ঞান হয় না। অতএব কারণব্যাপারের (উৎপাদনের) উত্তরকালের ন্যায় তাহার পূর্ব্বকালেও কার্য্যটীকে সৎ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। উৎপত্তির পূর্ব্বে কারণে অব্যক্ত অবস্থায় কার্য্য থাকে, উৎপাদন-রূপ কারণব্যাপারদ্বারা কেবল উহার অভিব্যক্তি অর্থাৎ অব্যক্ত হইতে ব্যক্তরূপে প্রকাশ হয় মাত্র। কারণব্যাপারদ্বারা সৎপদার্থেরই প্রকাশ দেখা যায়, দৃষ্টান্ত যেমন,—তিলের মধ্যে তৈল থাকে, পীড়ন করিলে বাহির হয়, ধান্যের মধ্যে তণ্ডুল থাকে, অবঘাত (মুষলাদির আঘাত) করিলে বাহির হয়, গাভীতে দুগ্ধ থাকে, দোহন করিলে বাহির হয়। উক্ত দৃষ্টান্তের ন্যায় অসৎটীকে করা যাইতেছে, এরূপ দৃষ্টান্ত কুত্রাপি পাওয়া যায় না, অসৎ বস্তু অভিব্যক্ত বা উৎপন্ন হইতেছে এরূপ দেখা যায় না।

(খ) কারণব্যাপারের পূর্ব্বে কার্য্যকে সৎ বলিয়াই স্বীকার করিতে হইবে, এ বিষয়ে আরও হেতু আছে,—উপাদান গ্রহণ. উপাদান শব্দের অর্থ কারণ, উহার সহিত কার্য্যের সম্বন্ধ অর্থাৎ উপাদানের (ন্যায়মতে সম-বায়িকারণের) সহিত কার্য্যের সম্বন্ধ বশতঃ কার্য্যকে সৎ বলিয়া স্বীকার করা আবশ্যক। এই ভাবে বলা যাইতেছে,—কার্য্যের সহিত যে কারণের কার্য্য-কারণভাবরূপ নিয়ত সম্বন্ধ আছে, তাদৃশ কারণই কার্য্যের জনক হয়, কার্য্য অসৎ হইলে অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে বিদ্যমান না থাকিলে উক্ত সম্বন্ধের সম্ভাবনা থাকে না। অতএব সৎ।

(গ) যাহা হউক কারণদ্বারা অসম্বদ্ধ কার্য্যই কেন জন্মুক না? তাহা হইলে অসৎ কার্য্যই উৎপন্ন হইতে পারিবে, (সম্বন্ধের অনুরোধে আর কার্য্যকে সৎ বলিতে হইবে না) এইরূপ আশঙ্কায় বলা যাইতেছে,—সর্ব্বত্র সকল কার্য্য জন্মে না। সম্বন্ধরহিত কার্য্যের উৎপত্তি স্বীকার করিলে অসম্বদ্ধতা অর্থাৎ সম্বন্ধাভাবের কিছু বিশেষ না থাকায় সকল কার্য্যই সর্ব্বদা সকল কারণ-হইতে উৎপন্ন হইতে পারে, সেরূপ হয় না। অতএব "অসম্বদ্ধ কারণহইতে অসম্বদ্ধ কার্য্য জন্মে" এরূপ না বলিয়া "সম্বদ্ধ কার্য্য সম্বদ্ধ কারণ হইতে হয়" এরূপ বলা উচিত। সাংখ্যবৃদ্ধ অর্থাৎ প্রামাণিক প্রাচীন সাংখ্যশাস্ত্রকারগণ ঐরূপই

বলিয়াছেন ; "কার্য্যের অসত্তা স্বীকার করিলে সত্তাশ্রয় অর্থাৎ বিদ্যমান কারণ সকলের সহিত উক্ত কার্য্যের সম্বন্ধ হয় না। (সৎ ও অসতের সম্বন্ধ হয় না,) অসম্বদ্ধ কার্য্যের উৎপত্তি স্বীকার করিলে নিয়ম থাকে না, অর্থাৎ তিলহইতে তৈল জন্মিবে, এরূপ নিয়ম না থাকিয়া তৈল সর্ব্বত্রই জন্মিতে পারে।"

(ঘ) যাহা হউক, কার্য্য অসম্বদ্ধ হইলেও সেই কার্য্যকেই সেই কারণ উৎপাদন করিবে, যে কারণ যে কার্য্যে শক্ত, অর্থাৎ যে কার্য্যের অনুকূল শক্তি যে কারণে আছে, সেই কারণ সেই কার্য্যই করিবে, অন্যকে নহে। কার্য্যের উৎপত্তি দেখিয়া উক্ত শক্তির অনুমান হইবে, অর্থাৎ মৃত্তিকাহইতে ঘট উৎপন্ন হইল দেখিয়া বোধ হইবে, ঘটের অনুকূলশক্তি মৃত্তিকাতে আছে বলিয়া মৃত্তিকায় ঘট জন্মিল, অন্যত্র নাই বলিয়া সেখানে জন্মে না। এইরূপে উপপত্তি হইলে পূর্ব্বোক্ত অব্যবস্থা অর্থাৎ নিয়মভঙ্গ হইবে না, এইরূপ আশঙ্কায় বলিয়াছেন,—শক্তকারণ শক্যকার্য্যকে জন্মায়, শক্তকারণে অবস্থিত উক্ত শক্তিটী কি সকল পদার্থেই থাকে? (নিরূপকতা সম্বন্ধে থাকে, শক্তির নিরূপক কার্য্য, কার্য্যনিরূপিত শক্তি) না, কেবল শক্য কার্য্যে? সর্ব্বত্র থাকে এরূপ বলিলে পূর্ব্বোক্ত অব্যবস্থা হইবে, অর্থাৎ সকল বস্তুতেই সকল কার্য্য জন্মিতে পারিবে, কোন নিয়ম থাকিবে না। শক্তিটী (নিরূপকতাসম্বন্ধে) শক্য কার্য্যে থাকে এরূপ বলিলে, শক্য কার্য্য অসৎ, অথচ তাহাতে শক্তি থাকিবে, ইহা কিরূপে সঙ্গত হয়?

কারণে এমন কোন শক্তিবিশেষ থাকে, যাহার প্রভাবে কেবল কোনও একটী কার্য্য জন্মায়, সকল নহে, এরূপ যদি বল, তবে দুঃখিতভাবে (নৈয়ায়িকের আয়াসে সাংখ্যকারের কষ্ট হইতেছে) জিজ্ঞাসা করি,—সেই শক্তিবিশেষ কার্য্যের সহিত সম্বদ্ধ? কি অসম্বদ্ধ? সম্বদ্ধ বলিলে, অসৎ কার্য্যের সহিত সম্বন্ধ হইতে পারে না, সুতরাং কার্য্যকে সৎ বলিতে হয়। অসম্বদ্ধ বলিলে পূর্ব্বোক্ত অব্যবস্থা অর্থাৎ সর্ব্বত্র সর্ব্বকার্য্যোৎপত্তি হইয়া পড়ে, অতএব শক্তকারণ শক্যকার্য্যকে উৎপন্ন করে বলিয়া কার্য্যকে সৎ বলিতে হইবে, এ কথা ভালই বলা হইয়াছে।

(চ) কার্য্য সৎ, এ বিষয়ে আরও হেতু আছে, তাহা দেখাইতেছেন,—কার্য্যটী কারণের স্বরূপ, অর্থাৎ কারণহইতে ভিন্ন নহে, উক্ত কারণটী সৎ, অতএব সেই সৎ কারণের অভিন্ন হইয়া কার্য্যটী কিরূপে অসৎ হইবে? কখনই নহে, সতের অভিন্ন সৎই হইয়া থাকে, অসৎ হয় না)।

(ছ) কার্য্য ও কারণের অভেদ সাধক অনেকগুলি প্রমাণ আছে, অর্থাৎ কার্য্য কারণের অভিন্ন, এ কথা নানারূপে প্রতিপন্ন করা যাইতে পারে। (প্রতিজ্ঞা) বস্ত্র সূত্রসকলহইতে ভিন্ন নহে, (হেতু) কারণ, বস্ত্র সূত্রের ধর্ম্ম অর্থাৎ আশ্রিত, (উদাহরণ, অবীত অনুমানে ব্যতিরেকদৃষ্টান্ত) লোকে যেটী যাহাহইতে ভিন্ন, সেটী তাহার ধর্ম্ম হয় না, যেমন গোটী অশ্বের, অর্থাৎ গোটী অশ্বহইতে ভিন্ন বলিয়া অশ্বের ধর্ম্ম নহে, (উপনয়ন) বস্ত্র সূত্রসকলের ধর্ম্ম, (নিগমন) অতএব সূত্রসকলহইতে বস্ত্র অর্থান্তর অর্থাৎ পৃথক্‌নহে।

সূত্র ও বস্ত্রের উপাদানোপাদেয় অর্থাৎ কার্য্যকারণ ভাব আছে, (ন্যায়ের সমবায়িকারণকে সাংখ্যশাস্ত্রে উপাদান বলে), অতএব পদার্থান্তর নয়, (পরস্পর বিভিন্ন পদার্থ গো-মহিষাদি পরস্পর কার্য্য-কারণ হয় না)।

সূত্রসকলের ও বস্ত্রের ভেদ নাই, এবিষয়ে আরও প্রমাণ—সংযোগ ও বিয়োগের (অপ্রাপ্তির) অভাব, পদার্থদ্বয় পরস্পর বিভিন্ন হইলে কুণ্ড (পাত্রবিশেষ) ও বদরের (কুল ফলের) ন্যায় উহাদের সংযোগ দেখা যায়, অথবা হিমালয় ও বিন্ধ্যের ন্যায় পরস্পর বিয়োগ দেখা যায়, সূত্রসকল ও বস্ত্রের সংযোগ বা বিয়োগ নাই, অতএব সূত্র ও বস্ত্রের ভেদ নাই।

সূত্রসকলহইতে বস্ত্র ভিন্ন নহে, এ বিষয়ে অন্য প্রমাণ,—অন্য গুরুত্ব কার্য্যের অগ্রহণ, এক পোয়া ওজনের সূত্রসকলে যতটুকু ভার হয়, তুলাদণ্ডকে যতটুকু অবনত করে, ঐ এক পোয়া ওজনের সূত্রসকলদ্বারা নির্ম্মিত বস্ত্রেও ততটুকু ভার, তুলাদণ্ডকে ততটুকু অবনত করে, কমবেশী দেখা যায় না, অতএব সূত্র ও বস্ত্রের ভেদ নাই। সংসারে যেটীহইতে যেটী ভিন্ন, তাহাহইতে বিভিন্নটীর গুরুত্বান্তর-কার্য্য দেখা যায়, এক-পল-পরিমিত স্বস্তিকের (পল পরিমাণ বিশেষ, কর্ষচতুষ্টয়, তণ্ডুলচূর্ণ রচিত ত্রিকোণ দ্রব্যবিশেষকে স্বস্তিক বলে) যতটুকু অবনতি বিশেষরূপ গুরুত্ব কার্য্য, তাহা অপেক্ষা দ্বিপলরচিত স্বস্তিকের অবনতি বিশেষরূপ গুরুত্ব কার্য্য অধিক দেখা যায়। সূত্রসকলের (যাহাদ্বারা বস্ত্র প্রস্তুত হইয়াছে) গুরুত্ব কার্য্য অপেক্ষা বস্ত্রের গুরুত্ব কার্য্য অন্য প্রকার দেখা যায় না, অতএব সূত্রসকলহইতে বস্ত্র ভিন্ন নহে। প্রদর্শিত অবীত অর্থাৎ কেবল ব্যতিরেকী অনুমান সকল কার্য্য ও কারণের অভেদ বোধক (তন্তু ও পট স্থলপ্রদর্শন মাত্র, উহাদ্বারা সমস্ত কারণ ও কার্য্য বুঝিতে হইবে)। এইরূপে অভেদটী প্রতিপাদিত হইলে, "সূত্রসকলই সেই সেই আকারে (যে যে ভাবে সাজাইলে

বস্ত্র হয়) সজ্জিত হইলেই বস্ত্র বলিয়া ব্যবহার হয়, বাস্তবিক পক্ষে সূত্রহইতে বিভিন্ন বস্ত্র নামে কোন পদার্থ নাই।

(জ) আপনাতে (১) ক্রিয়া (উৎপত্তি, সূত্রহইতে বস্ত্র উৎপন্ন হয়, এরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে, কার্য্যকারণের অভেদ হইলে সেরূপ হয় না, আপনাতে আপনার জন্ম অসম্ভব) (২) নিরোধ, (প্রধ্বংস, সূত্রে বস্ত্র বিনষ্ট হইতেছে এরূপ প্রতীতি হয়, অভেদ হইলে আপনাতে আপনার নিরোধ অসম্ভব), (৩) ব্যপদেশ, (ব্যবহার, সূত্রে বস্ত্র আছে, এরূপ আধারাধেয়ভাবের বোধ হয়, অভেদ হইলে উহা হইতে পারে না), (৪) অর্থক্রিয়াভেদ, (নানা প্রয়োজন সাধন, সেলাই করা আবরণ প্রভৃতি নানাবিধ প্রয়োজন এক বস্ত্রদ্বারা সম্পন্ন হইতে পারে না, অতএব সূত্র ও বস্ত্র বিভিন্ন) এবং (৫) ক্রিয়া ব্যবস্থা (প্রয়োজনসাধনে নিয়ম, সূত্রদ্বারা কেবল সেলাই করা হয়, আবরণাদি হয় না, বস্ত্রদ্বারা আবরণ হয়, সেলাই হয় না, সূত্র ও বস্ত্র অভিন্ন হইলে ঐরূপ নিয়ম হইতে পারিত না, উক্ত পাঁচ প্রকার হেতুদ্বারা নৈয়ায়িক কার্য্য ও কারণের ভেদসিদ্ধ করিতে চেষ্টা করেন, সাংখ্যকার ইহার উত্তরে বলিতেছেন)। এই সকল হেতু একান্তরূপে (নিশ্চিতভাবে) কার্য্য ও কারণের ভেদসাধন করিতে পারে না; কারণ, অভিন্নবস্তুতেও সেই সেই বিশেষের (তত্তৎকার্য্যোপযোগী স্বরূপের) আবির্ভাব ও তিরোভাবের অর্থাৎ প্রকাশিত ও অপ্রকাশিত অবস্থাদ্বারা প্রদর্শিত বিরোধের পরিহার হইতে পারে। যেমন কূর্ম্মের অঙ্গ (মস্তকাদি) কূর্ম্মশরীরে প্রবেশ করিলে তিরোহিত এবং শরীরহইতে বাহির হইলে আবির্ভূত বলিয়া ব্যবহার হয়, কূর্ম্মহইতে উহার মস্তকাদি অবয়ব উৎপন্ন বা বিনষ্ট কিছুই হয় না, তদ্রূপ একটি মৃৎপিণ্ড বা সুবর্ণখণ্ডের (সামান্যের, অনুগতের) ঘট মুকুটাদি নানাবিধ বিশেষ (কার্য্যাবস্থা) প্রকাশিত হইলে আবির্ভূত বা উৎপন্ন বলিয়া ব্যবহৃত হয়, এবং মৃৎসুবর্ণাদি কারণে প্রবেশ করিলে (কারণাবস্থা প্রাপ্ত হইলে) তিরোহিত বা বিনষ্ট বলিয়া ব্যবহৃত হইয়া থাকে, অসতের উৎপত্তি সতের বিনাশ হয় না। ভগবান্ বেদব্যাস (ভগবদ্গীতায়) ঐ কথাই বলিয়াছেন, অসতের (অলীক যেটা নাই) উৎপত্তি হয় না, সতের (বিদ্যমানের) বিনাশ হয় না, অর্থাৎ কেবল আবির্ভাব ও তিরোভাব হয়। সঙ্কোচী ও প্রসারী মস্তকাদি নিজ অবয়বহইতে যেমন কূর্ম্ম ভিন্ন নহে, তদ্রূপ ঘটমুকুটাদি মৃৎসুবর্ণাদিহইতে বিভিন্ন বস্তু নহে। এরূপ হইলে অর্থাৎ কার্য্য ও কারণের অভেদ স্থির হইলে সূত্র সকলে বস্ত্র আছে এরূপ ব্যবহার "এই বনে তিলক (বৃক্ষবিশেষ, জম্বীর)" এইরূপ

ব্যবহারের ন্যায় উপপন্ন হইবে, অর্থাৎ অভেদে ভেদ বিবক্ষা করিয়া আধারাধেয়-ভাব বুঝিতে হইবে। অর্থ ক্রিয়ার ভেদও অর্থাৎ পৃথক্ পৃথক্ প্রয়োজন সাধনটিও (সূত্রদ্বারা সেলাই, বস্ত্রদ্বারা আবরণ ইত্যাদি) কার্য্য ও কারণের ভেদসিদ্ধি করিতে পারে না, কারণ অভিন্ন বস্তুরও নানাবিধ অর্থক্রিয়া দেখা গিয়া থাকে, যেমন একই অগ্নি দাহ প্রকাশ ও পাক করে (দাহ, প্রকাশ ও পাকরূপ অর্থক্রিয়া-ভেদে যেমন বহ্নির ভেদ হয় না, তদ্রূপ সেলাই ও আবরণাদিদ্বারা সূত্র ও বস্ত্রের ভেদসিদ্ধি হইবে না)। অর্থক্রিয়ার ব্যবস্থা, অর্থাৎ ক্রিয়াসম্পাদনে নিয়ম, "সূত্রদ্বারাই সেলাই, বস্ত্রদ্বারাই আবরণাদি" ইত্যাদিদ্বারা বস্তুর ভেদসিদ্ধি হয় না, কেন না, কারণ সকলেরই সমস্ত ও ব্যস্তভাবে (মিলিত অবস্থা ও পৃথক্ অবস্থা , অর্থক্রিয়ার নিয়ম দেখা গিয়া থাকে, যেমন বিষ্টিগণ (বাহক, বেহারা) প্রত্যেকে এক একজনে কেবল পথ-প্রদর্শনরূপ অর্থক্রিয়া (আলো লইয়া প্রভুর সঙ্গে যাওয়া) সম্পন্ন করিতে পারে, শিবিকা (পাল্‌কী) বহন করিতে পারে না পরস্পরে মিলিত হইয়া শিবিকা বহন করিতে পারে,তদ্রূপ সূত্রসকল প্রত্যেকে প্রাবরণ (কোন বস্তু আচ্ছাদন) করিতে না পারিলেও পরস্পর মিলিত হওয়ায় বস্ত্ররূপে আবির্ভূত হইয়া (বস্ত্র পৃথক্ বস্তু নহে, সূত্রসকল পরস্পর সংশ্লিষ্ট হইয়া থাকিলেই বস্ত্র বলে) প্রাবরণ করিবে।

(ঝ) যাহা হউক, (সাংখ্যকারকে নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন),— কারণের ব্যাপারের (উৎপাদনের) পূর্ব্বে বস্ত্রের আবির্ভাবটী সৎ কি অসৎ ? অসৎ বলিলে অসতের উৎপত্তি স্বীকার করা হয়। যদি বল সৎ, তবে কারণের ব্যাপার নিষ্প্রয়োজন ; কেন না, (পূর্ব্বহইতেই) কার্য্য থাকিলে কারণের ব্যাপারের কিছুই আবশ্যকতা দেখা যায় না। আবির্ভাব-সত্বে অন্য আবির্ভাবের কথা বলিলে অনবস্থা দোষ হয়, (আবির্ভাবের আবির্ভাব, তাহার আবির্ভাব তাহার আবির্ভাব ইত্যাদি) অতএব সূত্রসকলকে বস্ত্ররূপে আবির্ভূত করা হয়, এ কথাটী নিরর্থক অর্থাৎ উল্লিখিতরূপে আবির্ভাব আবির্ভাব করিয়া বাগাড়ম্বরে কোন ফল নাই।

(ট) ভাল ! (নৈয়ায়িকের প্রতি সাংখ্যকারের উক্তি) অসতের উৎপত্তি হয়, এই মতেও অসতের উৎপত্তিটী কিরূপ ? বিদ্যমান (সতী) কি অবিদ্যমান (অসতী), বিদ্যমান বলিলে কারণব্যাপার নিরর্থক হয়। অসৎ, অবিদ্যমান হইলে তাহার উৎপত্তি, সেই উৎপত্তিটীও অসৎ সুতরাং তাহারও উৎপত্তি এইরূপে অনবস্থা হইয়া উঠে। যদি বল, বস্ত্রের উৎপত্তি বস্ত্রহইতে বিভিন্ন নহে, উৎপত্তিটী বস্ত্রই, এ পক্ষেও বস্ত্র এই কথা বলিবামাত্র উৎপন্ন হইতেছে, ইহাও বলা হইয়া

যায়, (বস্ত্র বলিবামাত্র সঙ্গে সঙ্গে উৎপত্তিও বলা হয়, পুনর্ব্বার "পটঃ উৎপদ্যতে" উৎপত্তির উল্লেখ করিলে নিশ্চয় পুনরুক্তি)। এইরূপ বস্ত্র বিনষ্ট হইতেছে ইহাও বলা দুষ্কর হয়, একক্ষণে এক বস্তুতে উৎপত্তি ও বিনাশ থাকিতে পারে না, অর্থাৎ উৎপত্তিবিশিষ্ট বস্তু সমক্ষণে বিনষ্ট হইতে পারে না। অতএব বস্ত্রের এই উৎপত্তিটীকে স্বকারণ-সমবায়, (স্বস্য পটাদেঃ কারণেষু তন্ত্বাদিষু সমবায়ঃ নিত্য-সম্বন্ধঃ) অর্থাৎ কারণে নিজের (কার্য্যের) সমবায় সম্বন্ধ, অথবা স্ব-সত্তা-সমবায় সম্বন্ধ বলিতে হইবে, উভয়পক্ষেই উৎপন্ন হইতে পারে না, কারণ, সমবায় নিত্য বলিয়া তদ্ভিন্ন উৎপত্তি-ক্রিয়াও নিত্য হইয়া পড়ে, নিত্যের উৎপত্তি নাই। এইরূপে যেমন উৎপত্তির সম্ভব হয় না, অথচ ঐ উৎপত্তির নিমিত্ত কারণের ব্যাপার হয়, তদ্রূপ বস্ত্রাদি সৎ হইলেও উহার আবির্ভাবের নিমিত্ত কারণের অপেক্ষা আছে, এ কথা সঙ্গত। বস্ত্রের রূপের (শুক্ল-নীলাদির) সহিত সূত্রাদি কারণ সকলের সম্বন্ধ হইতে পারে না, (সেরূপ হইলে বলা যাইত, বস্ত্রের রূপের নিমিত্ত কারণের ব্যাপার) কারণ, বস্ত্রের রূপটী ক্রিয়া নহে, ক্রিয়ার সহিত কারণ-সকলের সম্বন্ধ হইয়া থাকে, (ক্রিয়াতে অন্বিত কারণকেই কারক বলে, "ক্রিয়া-ন্বয়িত্বং কারকত্বং)।" অতএব "উৎপত্তির পূর্ব্বে কার্য্য সৎ" এ কথা ভালই বলা হইয়াছে ॥ ৯ ॥

মন্তব্য ॥ (ক) কারিকায় "অকরণাৎ" এইটী ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত, "উৎপত্তেঃ পূর্ব্বং কার্য্যং সৎ, কার্য্যত্বাৎ, যন্নৈবং তন্নৈবং যথা অসৎ" কার্য্যত্বটী সত্তার ব্যাপ্য, সত্তারূপ ব্যাপকের অভাবে কার্য্যত্বরূপ ব্যাপ্যের অভাব হয়, অর্থাৎ যেটী সৎ নহে, (অসৎ, সত্তাভাববৎ) সেটী কার্য্যও নহে, এখানে "তদভাব-ব্যাপকীভূতাভাব-প্রতিযোগিতা" রূপ সত্তার ব্যতিরেকব্যাপ্তি কার্য্যত্বে আছে, সত্ত্বাভাবের ব্যাপক কার্য্যত্বাভাব, কার্য্যত্বাভাবের প্রতিযোগী কার্য্যত্ব। "অসদকরণাৎ" এটী কার্য্যরূপ পক্ষে থাকে না, সুতরাং হেতু নহে, কিন্তু ব্যতিরেকব্যাপ্তির সূচকমাত্র, সত্তা-সাধক-অনুমিতিতে কার্য্যত্বকেই হেতু করিতে হইবে। কার্য্যমাত্রই (অবচ্ছেদাবচ্ছেদে) পক্ষ, সুতরাং অন্বয়ে দৃষ্টান্ত দুর্ল্লভ। "ঘটঃ সন্ কার্য্যত্বাৎ" এরূপে বিশেষ বিশেষ কার্য্যের উল্লেখ করিলে অন্বয়ে দৃষ্টান্ত পটাদি হইতে পারে, কিন্তু সেরূপ অভিমত নহে, কারণ পটাদির সত্তাও অদ্যাপি সিদ্ধ হয় নাই, সুতরাং কি উৎপত্তির পূর্ব্বে কার্য্যের সত্তাসিদ্ধি, কি কার্য্যকারণের অভেদসিদ্ধি, সর্ব্বত্রই কেবল ব্যতিরেকী অবীত অনুমানই করিতে হইবে।

অনুমানের পূর্ব্বে প্রতিবাদী যেটী স্বীকার করেন, সেই স্বীকৃত বিষয়টীর অনুমানদ্বারা পুনর্ব্বার সিদ্ধি করিলে বাদীর পক্ষে "সিদ্ধ-সাধন" দোষ হয়, উৎপত্তির পরে নৈয়ায়িকগণও কার্য্যের সত্তা স্বীকার করেন, অসদকরণাৎ ইত্যাদিদ্বারা উৎপত্তির পরে সেই সত্তাটীকে যদি সাংখ্যকার সাধন করেন, তবে তাঁহার পক্ষে সিদ্ধসাধন দোষ, এই নিমিত্তই বাচস্পতি বলিয়াছেন, "কারণব্যাপারাৎ প্রাগপীতি শেষঃ।

কারণরূপ সামান্যটী সর্ব্বত্র বিশেষরূপ কার্য্যে অনুগত হয়; মৃৎ সুবর্ণ বীজাবয়ব প্রভৃতি কারণ; ঘট কুণ্ডল অঙ্কুরাদি কার্য্যে অনুগত, তাহা না হইলে ঘটাদিতে মৃত্তিকাদি জ্ঞান হইত না। কারণ সামান্যে আশ্রিত থাকিয়া তত্তৎ কার্য্যের আবির্ভাব-তিরোভাব হয় মাত্র। এক একটী বিশেষ কার্য্য অন্য বিশেষ কার্য্যের জনক হয় না, সর্ব্বত্র সামান্য কারণদ্বারাই বিশেষ কার্য্য জন্মে, সুবর্ণহইতে কুণ্ডল জন্মে, পুনর্ব্বার কুণ্ডল নষ্ট করিয়া বলয় প্রস্তুত হয়, এ স্থলে যেমন কুণ্ডলটী বলয়ের কারণ নহে, কিন্তু সর্ব্বত্র সুবর্ণখণ্ডই কারণ তদ্রূপ বীজাঙ্কুর স্থলে বীজের অবয়বই অঙ্কুরাদির কারণ, সেই অবয়বরূপ সামান্য কারণহইতে বীজ, অঙ্কুর ও প্রকাণ্ড প্রভৃতি তত্তৎ বিশেষ কার্য্যের আবির্ভাব হয় বীজ ধ্বংস হইয়া অঙ্কুর হয় বলিয়া বীজের ধ্বংসটীকে অঙ্কুরের কারণ বলা যায় না, অভাবহইতে ভাবের উৎপত্তি হয় না, হইলে কার্য্যবর্গও অভাব বলিয়া প্রতীত হইত।

মহর্ষি গোতমের কৃত ন্যায় সূত্রের উপর বাৎস্যায়নভাষ্য, ভাষ্যের উপর উদ্যোতকরের বার্ত্তিক, বার্ত্তিকের উপর বাচস্পতি মিশ্রের ন্যায়বার্ত্তিক-তাৎপর্য্যের টীকা, এই টীকার উপর উদয়নাচার্য্যের তাৎপর্য্য-পরিশুদ্ধি ইত্যাদি ন্যায়ের সম্প্রদায় গ্রন্থ। সর্ব্বতন্ত্র-স্বতন্ত্র অলৌকিক প্রতিভাশালী বাচস্পতি মিশ্র ষড়্দর্শনের টীকা, স্মৃতিসংগ্রহ প্রভৃতি অনেক গ্রন্থ প্রণয়ন করিয়াছেন।

উত্তরকালে বাধকজ্ঞান জন্মিলে পূর্ব্বজ্ঞান ও তদ্বিষয়ের মিথ্যাত্ব নিশ্চিত হয়, "নেদং রজতং" এইরূপ উত্তরকালীন জ্ঞানদ্বারা "ইদং রজতং" এই জ্ঞান ও তাহার বিষয় অনির্ব্বচনীয় রজতের বাধ হয়, ঘটপটাদি স্থলে সেরূপ কোন বাধকজ্ঞান নাই, ঘট বলিয়া যেটী ব্যবহৃত হয়, চিরকালই তাহা সমান থাকে, ঘটটী ঘট নহে, এরূপ কখন হয় না। প্রত্যেক পরিদৃশ্যমান ঘটপটাদি প্রপঞ্চ সত্য নহে, উহা ব্রহ্মের বিবর্ত্ত, মিথ্যা, এরূপ কল্পনা কেবল অজ্ঞতারই পরিচায়ক, এইরূপ কটাক্ষ করিয়াই সাংখ্যকা

বিবর্ত্তবাদ বেদান্তমত যেন খণ্ডনের যোগ্য নহে বলিয়া দুই চারি কথা বলিয়া উপেক্ষা করিয়াছেন।

উল্লিখিত আপত্তিতে বেদান্তী বলেন, ব্যবহার দশাতে ঘটপটাদি প্রপঞ্চের বাধ নাই, ইহাতে ব্যবহারিক সত্তাই স্থির হয়, প্রপঞ্চের পরমার্থ সত্তা আছে, এ কথা কে বলিল? সত্তা তিন প্রকার—পারমার্থিক, ব্যবহারিক ও প্রাতীতিক। যাহা কোন কালে বাধিত হয় না, তাহাকে পরমার্থ সৎ বলে, ব্রহ্মই একমাত্র পরমার্থ সৎ। ব্যবহার দশাতে অর্থাৎ সংসার অবস্থায় যাহার বাধ হয় না, তাহাকে ব্যবহারিক সৎ বলে, ঘটপটাদি সমস্তই ব্যবহারিক সৎ, দেহাদিতে আত্মজ্ঞানও ব্যবহার দশাতে বাধিত হয় না। ব্যবহার দশাতেই যাহার বাধ হয়, যাহা কেবল জ্ঞানকালেই থাকে, তাহাকে প্রাতীতিক সৎ অর্থাৎ প্রতীতি-সম-সত্তাক বলে, শুক্তিতে উৎপন্ন অনির্ব্বচনীয় রজতাদি প্রাতীতিক-সৎ, রজতজ্ঞান যতক্ষণ থাকে, ততক্ষণই উক্ত রজত থাকে, রজতজ্ঞানের নাশ হইলে আর থাকে না।

মহর্ষি কণাদ তণ্ডুলকণ (খুঁদ) ভোজন করিয়া কোনরূপে শরীর ধারণ করিয়া শাস্ত্রপ্রণয়ন করিতেন, এই নিমিত্ত তাঁহাকে কণভক্ষ বা কণাদ বলা যায়। মহর্ষি গোতম বিষয়ে প্রবাদ এইরূপ,—ভগবান বেদব্যাস মহর্ষি গোতমের শিষ্য হইয়াও স্বরচিত বেদান্তদর্শনে "এতেন শিষ্টাপরিগ্রহা অপি ব্যাখ্যাতাঃ" ইত্যাদি সূত্রদ্বারা ন্যায়মত সাধুগণ স্বীকার করেন নাই বলিয়া, গোতমকৃত ন্যায়মতকে অনাদরপূর্ব্বক খণ্ডন করায় উপদেষ্টা গোতম ক্রুদ্ধ হইয়া "চক্ষুঃদ্বারা আর ব্যাসের মুখ দেখিব না" এইরূপ প্রতিজ্ঞা করার পর শিষ্য বেদব্যাস অনেক অনুনয়-বিনয়-সহকারে তাঁহার ক্রোধাপনোদন করেন, গোতম যোগবলে স্বকীয় চরণে দৃক্‌শক্তির আবির্ভাব করিয়া তদ্দ্বারা প্রিয় শিষ্য ব্যাসদেবের মুখাবলোকন করেন, তদবধি গোতমকে অক্ষপাদ বলা যায়।

সাংখ্যমতে সমবায় নাই, সমবায়িকারণকে সাংখ্যমতে উপাদান কারণ বা প্রকৃতি বলা যায়। ন্যায়মতে সমবায়িকারণে যে কার্য্যের প্রাগভাব থাকে, সেই কার্য্য উৎপন্ন হয়, সাংখ্যমতে উপাদানকারণে যে কার্য্যটী অব্যক্তভাবে থাকে, সেইটী উৎপন্ন হয়, এইরূপ নিয়ম থাকায় অতিপ্রসঙ্গ অর্থাৎ সকল বস্তুতে সকল কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। ন্যায়ের উৎপত্তি ও বিনাশের স্থলে সাংখ্যমতে যথাক্রমে আবির্ভাব ও তিরোভাব বুঝিতে হইবে।

সমবায়সম্বন্ধে সত্তাজাতি থাকায় "সন্ ঘটঃ" ইত্যাদি ব্যবহার হওয়ার ন্যায় "অসন্ ঘটঃ" ইত্যাদি ব্যবহার করিতে হইলে অসত্তার সহিত ঘটের বিশেষ সম্বন্ধ থাকা আবশ্যক, উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটাদি না থাকিলে অসত্তারূপ ধর্ম্মটী কোথায় দাঁড়াইবে, কাজেই "অসন্ ঘটঃ" অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটকে অসৎ বলিলেও প্রকারান্তরে সত্তাই আসিয়া পড়ে।

(খ) কেহ কেহ "উপাদানগ্রহণাৎ" এ স্থলে গ্রহণ শব্দের আদান (লওয়া) অর্থ করেন, দধির অর্থী ব্যক্তি দুগ্ধের গ্রহণ করেন, অন্য দ্রব্য গ্রহণ করেন না ; কারণ, দুগ্ধেই অব্যক্তভাবে দধি থাকে, অন্যত্র থাকে না, অতএব উৎপত্তির পূর্ব্বেও দুগ্ধে দধি আছে, একথা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। বাচস্পতি মিশ্র গ্রহণ শব্দের সম্বন্ধ অর্থ করিয়া, যেরূপে তদ্দ্বারা সৎকার্য্য সিদ্ধ করিয়াছেন, তাহা অনুবাদভাগে দেখান হইয়াছে। সম্বন্ধমাত্রই উভয়নিষ্ঠ অর্থাৎ দুইটী অধিকরণে থাকে, কার্য্য-কারণভাব-রূপ সম্বন্ধের অধিকরণ একটী কারণ, অপরটী কার্য্য, উৎপত্তির পূর্ব্বে কার্য্য না থাকিলে উক্ত সম্বন্ধের একটী আশ্রয় হানি হয়, সম্বন্ধ থাকিতে স্থান পায় না, সুতরাং স্বীকার করিতে হইবে, উৎপত্তির পূর্ব্বেও কার্য্য সৎ।

(গ) উপাদান গ্রহণের হেতু সর্ব্ব-সম্ভবাভাব, অর্থাৎ সর্ব্বত্র সকল বস্তুর উৎপত্তি হয় না বলিয়াই কার্য্য ও কারণের সম্বন্ধ আবশ্যক, সকল বস্তুতে উক্ত সম্বন্ধ থাকে না বলিয়াই সর্ব্বত্র সকল বস্তু জন্মে না, যেখানে থাকে, সেখানেই কার্য্য জন্মে।

(ঘ) সাংখ্য, বেদান্ত ও মীমাংসামতে শক্তি স্বীকার আছে, সাংখ্যকার কার্য্যের অব্যক্ত অবস্থাকেই শক্তি বলিয়াছেন। অগ্নিতে দাহানুকূল শক্তি আছে, চন্দ্রকান্তমণি নিকটে থাকিলে অগ্নিতে দাহ হয় না, ঐ মণিকে স্থানান্তরিত করিলে অথবা সূর্য্যকান্তমণি নিকটে রাখিলে সেই অগ্নিতেই দাহ জন্মে, এ স্থলে বুঝিতে হইবে, চন্দ্রকান্তমণির প্রভাবে অগ্নিতে দাহশক্তি বিনষ্ট হইয়াছিল, উক্ত মণি স্থানান্তরিত করায় অথবা সূর্য্যকান্তমণির সন্নিধানে পুনর্ব্বার অগ্নিতে দাহশক্তি জন্মিয়াছে। এরূপ স্থলে নৈয়ায়িক বলেন, কারণসমূহের অতিরিক্ত শক্তি মানিবার প্রয়োজন নাই, দাহের প্রতি বহ্ন্যাদির ন্যায় চন্দ্রকান্তমণির অভাবও একটী কারণ, এই নিমিত্তই উক্ত মণিকে প্রতিবন্ধক বলে, "কারণীভূতাভাব প্রতিযোগিত্বং প্রতিবন্ধকত্বম্" অর্থাৎ যে কার্য্যের প্রতি যে অভাবটী কারণস্বরূপ হয়, তাহার প্রতিযোগীকেই প্রতিবন্ধক বলে। উত্তেজক সূর্য্যকান্তমণি সন্নিধানে

চন্দ্রকান্তমণিরূপ প্রতিবন্ধক সত্ত্বেও দাহ হয়, এ নিমিত্ত উত্তেজকা-ভাব-বিশিষ্ট-মণি-সামান্যাভাবকেই কারণ বলিতে হইবে। এইরূপে উপপত্তি হইলে অনন্ত শক্তি স্বীকারে কোন প্রমাণ নাই।

"সা শক্তিঃ শক্তকারণাশ্রয়া সর্ব্বত্র বা স্যাৎ শক্যে বা" এ স্থলে প্রশ্ন হইতে পারে, শক্তিটী কারণে থাকে, তবে আর কোথায় থাকে এরূপ জিজ্ঞাসা কিরূপে হয়? হরিদাস গৃহে থাকে বলিলে, কোথায় থাকে এরূপ প্রশ্নের অবকাশ হয় না। ইহার উত্তর, শক্তিটী স্বরূপসম্বন্ধে শক্তকারণে থাকিলেও নিরূপকতা সম্বন্ধে কোথায় থাকে, এরূপ জিজ্ঞাসা হইতে পারে, এক সম্বন্ধে কোন বস্তুর অধিকরণ স্থির হইলেও, সম্বন্ধান্তরে অন্য অধিকরণের জিজ্ঞাসায় বাধা কি? শক্তিটী নিরূপকতাসম্বন্ধে কার্য্যে থাকে, কার্য্যনিরূপিত শক্তি। নিরূপকতা সম্বন্ধে শক্তিটী যে কোন বস্তুতে থাকে, কিংবা শক্যকার্য্যে থাকে, যে কোন বস্তুতে থাকিলে অতিপ্রসঙ্গ হয়, শক্যকারণে থাকে বলিলে অসৎ পদার্থ নিরূপক হয় না, সুতরাং উৎপত্তির পূর্ব্বেও কার্য্যকে সৎ বলিয়া অবশ্যই স্বীকার করিতে হয়।

(চ) কার্য্য ও কারণের ভেদ স্বীকার করিয়া সমবায়সম্বন্ধে কারণে কার্য্য থাকে, এরূপ প্রতিপাদন করা প্রক্রিয়া গৌরবমাত্র, সাধারণকে বুঝাইবার একটী সুগম উপায়, এরূপও বলা যায় না, কারণ, সহস্র চীৎকার করিলেও সাধারণে সমবায়সম্বন্ধ বুঝিতে পারিবে না। একটুকু স্থিরচিত্তে প্রণিধান করিয়া দেখিলে স্পষ্টতঃ বোধ হইতে পারে, কারণের অবস্থাবিশেষই কার্য্য, অতিরিক্ত নহে। ন্যায়ের সমবায়সম্বন্ধ স্থলে সাংখ্যমতে তাদাত্ম্য বা অভেদ সম্বন্ধ বুঝিতে হইবে। কার্য্য ও কারণের ন্যায় দ্রব্যগুণ, জাতিব্যক্তি প্রভৃতিরও সমবায়স্থলে তাদাত্ম্য-সম্বন্ধ বুঝা উচিত, সাংখ্যমতে দ্রব্যহইতে গুণাদি, বা ব্যক্তিহইতে জাতি অতিরিক্ত পদার্থ নহে।

(ছ) কার্য্য ও কারণের সংযোগ বিয়োগ নাই, এ নিমিত্তই বৈশেষিকদর্শনে "যুত-সিদ্ধয়োঃ সংযোগঃ" এবং "অযুতসিদ্ধয়োঃ সমবায়ঃ" এইরূপে সংযোগ ও সমবায়ের পার্থক্য দেখান হইয়াছে। যু ধাতুর অর্থ মিশ্রণ, যাহারা বিভিন্নস্থানে থাকিয়া একত্র হয় ও পরিজ্ঞাত হয়, তাহারা যুতসিদ্ধ, যেমন তরু ও পক্ষী। তন্তু ও পটের সেরূপ হয় না, উহারা কখনই পরস্পর ছাড়াছাড়ি হয় না, এ নিমিত্ত উহারা অযুতসিদ্ধ। কার্য্য ও কারণ তরু ও পক্ষীর ন্যায় বাস্তবিক ভিন্ন পদার্থ হইলে উহাদেরও যুতসিদ্ধির বাধা থাকিত না।

তন্তুর গুরুত্ব কার্য্য তুলাদণ্ডের অবনতি বিশেষহইতে পটের গুরুত্বান্তর কার্য্য নাই বলিয়া তন্তু ও পটের অভেদসিদ্ধি করা হইয়াছে এজন্য যে বস্তু দুইটীর গুরুত্ব কার্য্য তুল্য তাহারা অভিন্ন এরূপ বুঝা উচিত নহে। সেরূপ হইলে পরিমাণ-যন্ত্র (প'ড়েন, বাটখারা) ও পরিমেয় তণ্ডুলাদির অভেদ হইয়া উঠে, তাহা হইবে না, উক্ত স্থলে অভেদসিদ্ধির প্রতি প্রত্যক্ষ প্রমাণ প্রতিবন্ধক, পরিমাণযন্ত্র ও পরিমেয়ের ভেদ প্রত্যক্ষ হয়, কার্য্য ও কারণের ভেদ প্রত্যক্ষ হয় না, সুতরাং সে স্থলে গুরুত্বান্তর কার্য্যের অদর্শন বশতঃ অনুমান প্রমাণদ্বারা অভেদসিদ্ধি হইবে।

(জ) কৌমুদী পর্য্যালোচনা করিলে "স্বাত্মনি ক্রিয়া-নিরোধ" ইত্যাদি স্থলে "ক্রিয়া-বিরোধ-ব্যপদেশার্থক্রিয়াভেদ-ক্রিয়াব্যবস্থাশ্চ" এইরূপ পাঠ সঙ্গত বোধ হয়, ক্রিয়া শব্দে উৎপত্তি ও নিরোধ উভয় বুঝিতে হইবে। উৎপত্তিবিরোধ, নিরোধ বিরোধ, ব্যপদেশ, (ব্যবহার, আধারাধেয়ভাব), অর্থক্রিয়াভেদ ও ক্রিয়া-ব্যবস্থা এই পঞ্চবিধ হেতুদ্বারা নৈয়ায়িক কার্য্য ও কারণের ভেদসিদ্ধি করিতে চেষ্টা করিয়া থাকেন।

পরকীয় হেতুসকলে দোষ প্রদর্শন না করিলে স্বকীয় হেতুদ্বারা সাধ্যসিদ্ধি হয় না, বিরুদ্ধ হেতুদ্বারা আক্রান্ত হইয়া স্বকীয় হেতু সৎ-প্রতিপক্ষ হয়, এ নিমিত্ত প্রতিবাদীর ভেদসাধক হেতুসকলকে অন্যথারূপে উপপন্ন করা হইয়াছে, প্রতিবাদী যে সমস্ত হেতুদ্বারা ভেদসিদ্ধি করিবেন, তাহা অভেদেও উপপন্ন হইতে পারে, এ কথা বিশেষ করিয়া দেখান হইয়াছে।

(ঝ) সাংখ্যমতে কার্য্যটী উৎপত্তির পূর্ব্বে সৎ হইলেও উহার আবির্ভাবের নিমিত্ত কারণের অপেক্ষা বলা যাইতে পারে, কিন্তু সেই আবির্ভাবটীও যদি সৎ হয়, তবে আর এমন কোন্‌টী অসৎ থাকিল, যাহাকে সৎ করিবার নিমিত্ত কারণ-ব্যাপার আবশ্যক হইতে পারে। আবির্ভাবের আবির্ভাবের নিমিত্ত কারণের ব্যাপার বলিলে আবির্ভাব-ধারা চলে, অনবস্থা হয়। উক্ত আশঙ্কার কোন সদুত্তর দিতে না পারিয়া সাংখ্যকার জিজ্ঞাসা করিয়াছেন, "তোমার অসদুৎপত্তিটী সৎ কি অসৎ?" স্বকীয় দোষের প্রতিবিধান করিতে না পারিয়া এই দোষ প্রতিবাদীরও উপরে অর্পণ করাকে প্রতিবন্দি বলা যায়। সাংখ্যকার দেখাইয়াছেন, নৈয়ায়িক—প্রদর্শিত দোষ কেবল সাংখ্যমতে হইবে না, উক্ত দোষ ন্যায়মতেও হইবে। উভয়ের দোষ, দোষ বলিয়াই গণ্য নহে।

"যশ্চোভয়োঃ সমো দোষঃ পরিহারশ্চ যঃ সমঃ।
নৈকস্তত্রানুযোজ্যঃ স্যাৎ তাদৃগর্থ-বিনির্ণয়ে॥"

অর্থাৎ দোষ ও তাহার উদ্ধার উভয়েরই তুল্য হইলে বাদী ও প্রতিবাদীর মধ্যে কেবল একজন অনুযোগের ভাগী হয় না, তাদৃশ অর্থের বিচার করিতে গিয়া দোষী হইতে হয়, উভয়েই হইবে, না হয় কেহই হইবে না।

(ট) "পটঃ উৎপদ্যতে" বাক্যের অর্থ উৎপত্তিবিশিষ্ট পট, উৎপত্তিটী পটের স্বরূপ হইলে আর "উৎপদ্যতে" বলিবার প্রয়োজন থাকে না, বলিলে পুনরুক্তি হয়। এইরূপ "পটঃ বিনশ্যতি" ইহাও বলা যায় না, উৎপত্তিবিশিষ্ট পট উৎপত্তি ক্ষণে বিনষ্ট হইতে পারে না, প্রথমক্ষণে উৎপত্তি, দ্বিতীয়াদিক্ষণে স্থিতি ও তৎপরে বিনাশ হয়, উৎপত্তিক্ষণে বিনাশ কেবল ক্ষণিকবাদী বৌদ্ধমতেই হইয়া থাকে।

"স্বকারণ-সমবায়ঃ" অর্থাৎ কারণে সমবায়সম্বন্ধে কার্য্যের থাকা, অথবা "স্ব-সত্তা-সমবায়ঃ" অর্থাৎ কার্য্যে সমবায়সম্বন্ধে সত্তাজাতির থাকা, ন্যায়মতে ঐ রূপেই উৎপত্তি বলা যায়। সমবায়সম্বন্ধে কারণে কার্য্য থাকে, দ্রব্য, গুণ ও কর্ম্মরূপ ব্যক্তিতে জাতি থাকে,—

"ঘটাদীনাং কপালাদৌ দ্রব্যেষু গুণ-কর্ম্মণোঃ।
তেষু জাতেশ্চ সম্বন্ধঃ সমবায়ঃ প্রকীর্ত্তিতঃ॥"

পূর্ব্বোক্তরূপে উৎপত্তিটীকে সমবায়স্বরূপ স্বীকার করিলে তাহার নিমিত্তকারণের অপেক্ষা হইতে পারে না, সমবায়টী নিত্য, "সমবায়ত্বং নিত্যসম্বন্ধত্বং" নিত্য-সমবায়াত্মক উৎপত্তিটী নিত্য হইলেও যেমন তাহার নিমিত্ত কারণের অপেক্ষা হয়, তদ্রূপ কার্য্য সৎ হইলেও তাহার নিমিত্ত কারণের অপেক্ষা হইতে আপত্তি কি? সাংখ্যমতে আবির্ভাবকে কার্য্যস্বরূপ বলা যায়, ন্যায়মতে উৎপত্তিকে কার্য্যস্বরূপ বলা যায় না, উৎপত্তিকে সমবায়স্বরূপ স্বীকার করা হইয়াছে, সমবায়টী ন্যায়মতে কার্য্যহইতে অতিরিক্ত পদার্থ॥ ৯॥

উপরে সাংখ্যের পরিণামবাদ যে বর্ণিত হইল, তাহাতে যে সকল দূষণ আছে তাহা সমস্ত সাংখ্যমতের খণ্ডনে এই পুস্তকের দ্বিতীয় খণ্ডে বর্ণিত হইবে।

পরিণামের ত্রিবিধ স্বরূপ বর্ণন।

"ধর্ম্মপরিণাম", "লক্ষণপরিণাম" ও "অবস্থাপরিণাম" ভেদে পরিণাম পুনঃ ত্রিবিধ। পাতঞ্জল দর্শনের তৃতীয় পাদের (বিভূতি পাদের) ত্রয়োদশ সূত্রের

ব্যাসভাষ্যে উক্ত পরিণামত্রয়ের বিস্তারিত ব্যাখ্যা আছে। কথিত ভাষ্যের শ্রীযুক্ত পূর্ণচন্দ্রবেদান্তচুঞ্চু কৃত বঙ্গানুবাদ বিস্তৃত মন্তব্য সহিত পাঠকগণের পাঠ-সুগমতার জন্য এস্থলে উদ্ধৃত হইল। তথাহি—

সূত্র ১৩—এতেন ভূতেন্দ্রিয়েষু ধর্ম্মলক্ষণাবস্থাপরিণামা ব্যাখ্যাতা ঃ—

তাৎপর্য্য—পূর্ব্বোক্ত চিত্ত পরিণাম প্রদর্শনদ্বারা স্থূল পঞ্চভূত ও একাদশ ইন্দ্রিয়ের ধর্ম্মপরিণাম, লক্ষণপরিণাম ও অবস্থাপরিণাম দেখান হইয়াছে।

ব্যাসভাষ্যের অনুবাদ। পূর্ব্বোক্ত ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা এই তিনপ্রকার চিত্তপরিণামদ্বারা স্থূলভূত ও ইন্দ্রিয়গণে ধর্ম্মপরিণাম ও লক্ষণপরিণাম ও অবস্থা-পরিণাম উক্ত হইয়াছে বুঝিতে হইবে। ইহার মধ্যে চিত্তরূপ-ধর্ম্মীতে ব্যুত্থান ও নিরোধরূপ ধর্ম্মদ্বয়ের যথাক্রমে অভিভব ও প্রাদুর্ভাবকে ধর্ম্মপরিণাম বলে। লক্ষণ-পরিণাম যথা, নিরোধটী ত্রিলক্ষণ অর্থাৎ তিনটী অধ্ব (কাল) দ্বারা যুক্ত (পরিচিত), সেই নিরোধ অনাগত (ভবিষ্যৎ) লক্ষণ প্রথমতঃ পরিত্যাগ করিয়া ধর্ম্মত্বকে অতিক্রম না করিয়া বর্ত্তমানরূপ লক্ষণকে (কালকে) প্রাপ্ত হয়, যেখানে এই নিরোধের স্বরূপতঃ প্রকাশ পায়, এইটী ইহার দ্বিতীয় অধ্বা (অবস্থা, কাল), এই অবস্থায়ও অতীত ও ভবিষ্যৎ লক্ষণদ্বারা বিযুক্ত হয় না। এইরূপ ব্যুত্থানও ত্রিলক্ষণ অর্থাৎ তিনটী অধ্ব (অবস্থা, কাল) যুক্ত হইয়া বর্ত্তমান লক্ষণ পরিত্যাগ করিয়া ধর্ম্মত্বকে অতিক্রম না করিয়া অতীত অবস্থাকে প্রাপ্ত হয়, এইটী (অতীতটী) ইহার তৃতীয় পথ (অবস্থা), এই অবস্থায়ও অনাগত বর্ত্তমান লক্ষণদ্বারা বিযুক্ত হয় না। এইরূপে পুনর্ব্বার ব্যুত্থান বর্ত্তমানভাবে উপস্থিত হইয়া অনাগত অর্থাৎ ভবিষ্যৎ অবস্থা পরিত্যাগ করিয়া ধর্ম্মত্বকে অতিক্রম না করিয়া (নিজেই ধর্ম্মরূপেই থাকিয়া) বর্ত্তমান অবস্থাকে প্রাপ্ত হয়, যেকালে ইহার স্বরূপতঃ প্রকাশ হইয়া ব্যাপার হয়, (কার্য্য করিতে পারে) এইটী ইহার দ্বিতীয় অবস্থা, এই অবস্থায়ও অতীত ও ভবিষ্যৎ অবস্থা বিযুক্ত হয় না (সূক্ষ্মভাবে থাকিয়া যায়), এইরূপে পুনর্ব্বার নিরোধ ও পুনর্ব্বার ব্যুত্থান উপস্থিত হয়। অবস্থাপরিণাম বলা যাইতেছে, সবল দুর্ব্বল, নূতন পুরাতন প্রভৃতি অবস্থাপরিণাম, নিরোধ কালে নিরোধ-সংস্কার সমস্ত বলবান্ হয়, তখন ব্যুত্থান সংস্কার সকল দুর্ব্বল হইতে থাকে, ইহাই ধর্ম্মসমুদায়ের অবস্থাপরিণাম। উক্ত পরিণামত্রয়ের মধ্যে ধর্ম্মদ্বারা ধর্ম্মীর, লক্ষণদ্বারা ধর্ম্ম-সমুদায়ের এবং অবস্থাদ্বারা লক্ষণ সকলের পরিণাম হয় বুঝিতে

হইবে। এই ভাবে ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা এই তিনপ্রকার পরিণাম বিরহিত হইয়া গুণবৃত্ত অর্থাৎ জড়বর্গ ক্ষণকালের জন্যও অবস্থান করে না, অর্থাৎ কেবল চিতিশক্তি পুরুষ ভিন্ন প্রকৃতি প্রভৃতি সমস্ত জড়জাতই কোনও না কোনও একটী রূপে পরিণত হইয়া থাকে। গুণের স্বভাবচঞ্চলতা অর্থাৎ পরিণাম-শীলতা, গুণের এই স্বভাবই তাহাদের প্রবৃত্তির (কার্য্যারম্ভের) কারণ (পুরুষার্থ অথবা ধর্ম্মাধর্ম্ম কেবল আবরণ অর্থাৎ প্রতিবন্ধক নিবৃত্তি করে)। প্রদর্শিত পরিণামদ্বারা ভূত ও ইন্দ্রিয় সকলে ধর্ম্ম ও ধর্ম্মী অপেক্ষা করিয়া তিন প্রকার পরিণাম বলা হইয়াছে বুঝিতে হইবে। (ধর্ম্মীহইতে ধর্ম্মের ভেদ বিবক্ষা করিয়া এই ত্রিবিধ পরিণাম বলা হইল, অভেদ বিবক্ষা করিলে) বাস্তবিকরূপে একটী মাত্র পরিণাম হয়, অর্থাৎ সমস্তই ধর্ম্মীর বিক্রিয়া, ধর্ম্ম সকল ধর্ম্মীর স্বরূপ হইতে অতিরিক্ত নহে, বিশেষ এই, ধর্ম্ম লক্ষণ ও অবস্থা (ধর্ম্মশব্দে ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা বুঝিতে হইবে) দ্বারা ধর্ম্মীরই বিক্রিয়া (পরিণাম) বিস্তারিত হয়, এজন্যই এইটী ধর্ম্ম-পরিণাম এইটী লক্ষণ-পরিণাম ইত্যাদি অসঙ্কীর্ণভাবে ব্যবহার হইয়া থাকে। ধর্ম্মীতে অবস্থিত ধর্ম্মের অতীত, অনাগত ও বর্ত্তমানকালে কেবল ভাবের (সংস্থানের, মূর্ত্তির) অন্যথা হয়, দ্রব্যের অন্যথা হয় না, একখণ্ড সুবর্ণকে ভঙ্গ করিয়া অন্যরূপে পরিণত করিলে রুচকস্বস্তিক প্রভৃতি নানাবিধ অলঙ্কার রূপে তাহার পরিণাম হয়, সুবর্ণ সুবর্ণই থাকিয়া যায়, অন্যথাভাব হয় না। ধর্ম্মসমূহহইতে ধর্ম্মী পৃথক্ নহে, এইরূপে ধর্ম্ম-ধর্ম্মীর অত্যন্ত অভেদরূপ একান্ত বাদী (ভেদ বা অভেদ একপক্ষ বাদী) বৌদ্ধ বলেন, ধর্ম্মী ধর্ম্মেরই সমূহ, অর্থাৎ প্রতিক্ষণ যে নানারূপ ধর্ম্ম হইতেছে, উহাই ধর্ম্মী, অনুগত ধর্ম্মী নামক কোনও বস্তু নাই, যদি পূর্ব্বাপর অবস্থা অনুগামী স্বতন্ত্র ধর্ম্মী স্বীকার করা হয়, তবে ঐ ভাবে অতীতাদি স্থলেও ধর্ম্মীর অনুগম সম্ভব হয়, তাহা হইলে চিতিশক্তি পুরুষের ন্যায় কূটস্থভাবেই পরিবর্ত্তিত হওয়া সম্ভব (সিদ্ধান্তে জড়বর্গ পুরুষের ন্যায় কূটস্থনিত্য নহে, তথাপি পুরুষের ন্যায় হইলে পাতঞ্জলমতেও অনিষ্টের আপাদন হয়, অতএব স্বীকার করিতে হইবে প্রতিক্ষণ জায়মান ধর্ম্মসমূহই ধর্ম্মী, অতিরিক্ত কখনই নহে), এই আশঙ্কায় উত্তর করিতেছেন, উক্ত দোষ হইবে না, কারণ পাতঞ্জলমতে একান্ত অভ্যুপগম অর্থাৎ ধর্ম্ম-ধর্ম্মীর অত্যন্ত ভেদ বা অত্যন্ত অভেদ স্বীকার নাই, কথঞ্চিৎ ভেদ ও কথঞ্চিৎ অভেদ স্বীকার আছে। এই ত্রৈলোক্য অর্থাৎ জড়জগৎ ব্যক্তি অর্থাৎ বর্ত্তমান অবস্থা

হইতে অপগত হয় (অতীত হয়), কেন না ইহার নিত্যতা খণ্ডন করা হইয়াছে, অপগত হইয়াও (সূক্ষ্মভাবে) থাকে, কেন না ইহার বিনাশ প্রতিবিদ্ধ হইয়াছে, অর্থাৎ বিনষ্ট হইলে কিছু থাকে না এরূপ বলা হয় নাই, ধর্ম্ম বা কার্য্যরূপে বিনষ্ট (তিরোহিত) হয়, ধর্ম্মী বা কারণরূপে অবস্থিত হয়। কার্য্য সকল সংসর্গ অর্থাৎ স্বকারণে লয়বশতঃ সূক্ষ্ম বলিয়া ব্যবহৃত হয়, এই সূক্ষ্মতাবশতঃই অনাবির্ভাবকালে উপলব্ধি হয় না।

লক্ষণ হইয়াছে পরিণাম যার তাদৃশ ধর্ম্ম (ঘটাদি) অধ্ব অর্থাৎ কালত্রয়ে বর্ত্তমান, তন্মধ্যে অতীতকালে অবস্থিত হইয়াও ভবিষ্যৎ ও বর্ত্তমান লক্ষণ বিরহিত হয় না (ঘটাদিঅতীতকালে সূক্ষ্মভাবে ভবিষ্যৎ ও বর্ত্তমান থাকে), এইরূপে অনাগত (ভবিষ্যৎ) লক্ষণযুক্ত হইয়া বর্ত্তমান ও অতীত লক্ষণ বিরহিত হয় না, এইরূপে বর্ত্তমান-লক্ষণবিশিষ্ট হইয়া অতীত ও অনাগত লক্ষণ বিরহিত হয় না; দৃষ্টান্ত, যেমন কোনও একটী কামুক পুরুষ একটী স্ত্রীতে অনুরক্ত থাকে বলিয়া অন্য স্ত্রীগণে তাঁহার অনুরাগ থাকে না এরূপ বলা যায় না, বিশেষ এই, পূর্ব্বোক্ত স্ত্রীতে উক্ত কামুকের অনুরাগ বর্ত্তমান থাকে, ঐ কালে অন্য স্ত্রীতে সূক্ষ্মভাবে অবস্থান করে। এই লক্ষণ পরিণামে কেহ কেহ (নৈয়ায়িক) আশঙ্কা করেন, যদি বর্ত্তমান কালেও অতীত অনাগত থাকিয়া যায় তবে অধ্ব (কালের সঙ্কর না হইবার কারণ কি? সমকালেই বর্ত্তমান, অতীত ও ভবিষ্যৎ কেন না হইবে? ইহার উত্তর এই, ধর্ম্ম সকলের ধর্ম্মত্ব অপ্রসাধ্য অর্থাৎ পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে, নূতন করিয়া সাধন করিতে হইবে না, ধর্ম্মত্ব সিদ্ধ হইলে তাহাতে লক্ষণভেদও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে, কেবল বর্ত্তমান সময়েই ইহার ধর্ম্মত্ব এরূপ নহে, তাহা হইলে চিত্ত ক্রোধকালে রাগ-ধর্ম্মবিশিষ্ট হইতে পারে না, কেননা, ক্রোধকালে রাগের আবির্ভাব নাই। আরও কথা এই, একটী বস্তুতে অতীতাদি লক্ষণত্রয়ের এককালে আবির্ভাব সম্ভব হয় না, আপন আপন অভিব্যঞ্জক সহকারে ক্রমশঃ আবির্ভাব হয় (ইহাতে অধ্বসঙ্কর অথবা অসদুৎপত্তি কোন দোষেরই সম্ভাবনা নাই)। এ বিষয়ে পঞ্চশিখাচার্য্য বলিয়াছেন, “আবির্ভূতরূপে রূপাতিশয় অর্থাৎ ধর্ম্মাধর্ম্মাদি আটটী ও সুখাদিবৃত্তি ইহারা পরস্পর বিরোধী হয়, অর্থাৎ একটীর আবির্ভাবকালে অপরটীর আবির্ভাব (ফলজননে আভিমুখ্য) হইতে পারে না, সামান্য অর্থাৎ চিত্তরূপধর্ম্মী সর্ব্বত্রই অনুগত হয়,” অতএব সঙ্করের আশঙ্কা নাই। যেমন এক রাগেরই বিষয়বিশেষে সমুদাচার (সম্যক্ আবির্ভাব) কালে বিষয়ান্তরে অভাব থাকে

না, সে স্থলে কেবল সামান্য অর্থাৎ চিত্তরূপ ধর্ম্মীতেই সূক্ষ্মভাবে অবস্থান করে। লক্ষণ পরিণামস্থলেও এইরূপ জানিবে, অর্থাৎ কোথাও বা সমুদাচার কোথাও অতীত অনাগত ইত্যাদি। বিশেষ এই, ধর্ম্মীর ধর্ম্ম পরিণাম ও ধর্ম্মের লক্ষণ পরিণাম হয়, ধর্ম্মী অর্থাৎ মৃৎসুবর্ণাদি ত্র্যধ্ব, অর্থাৎ অতীত, অনাগত ও বর্ত্তমান এই তিন ভাবে হয় না, অতীতাদি ত্রয় ধর্ম্মেরই (ঘটাদিরই) হইয়া থাকে। ঘটাদি ধর্ম্ম সকল লক্ষিত (বর্ত্তমান) ও অলক্ষিত (অতীত, অনাগত) রূপে সেই সেই অবস্থা (সবল দুর্ব্বলভাব) প্রাপ্ত হইয়া ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা বশতঃ আর একটীরূপে প্রতীয়মান হয়, দ্রব্যান্তররূপে হয় না অর্থাৎ মৃদ্‌ঘট নূতন পুরাতন, অনাগত বর্ত্তমান হইতে পারে কিন্তু কখনই মৃদ্রূপ পরিত্যাগ করে না। যেমন একটী রেখা (১) শত স্থানে (১০০) শত হয়, দশ (১০) স্থানে দশ হয়, ও এক স্থানে (১) এক বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হয়, যেমন একই স্ত্রী পুত্রাপেক্ষা করিয়া মাতা, পিতাকে অপেক্ষা করিয়া দুহিতা ও ভ্রাতাকে অপেক্ষা করিয়া ভগিনী হয়।

ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থাপরিণামে কেহ কেহ (বৌদ্ধগণ) কৌটস্থ্য (সর্ব্বদা সত্তারূপ নিত্যতা) আপত্তি দোষের উদ্ভাবন করিয়া থাকেন. কিরূপে ঐ দোষ হয় তাহা দেখান যাইতেছে, দধিরূপ ধর্ম্মীর যে অনাগত অধ্বা তাহার ব্যাপার দুগ্ধের বর্ত্তমানতা, এই ব্যাপারদ্বারা ব্যবহিত বলিয়া দধি আপন ব্যাপার (শরীর পোষণাদি দধিকার্য্য) করিতে পারে না, এইকালে অনাগত বলা যায়, যখন আপন কার্য্য করে তখন বর্ত্তমান ও যখন স্বকার্য্য সম্পাদন করিয়া নিবৃত্ত হয় তখন অতীত বলা যায়, তবেই দেখা যাইতেছে দধি চিরকালই থাকে, কেবল অভিব্যক্ত অনভিব্যক্তরূপ পার্থক্য থাকায় কার্য্য করা ও না করা এই বৈচিত্র্য হয় মাত্র। এইরূপে ধর্ম্ম, ধর্ম্মী, লক্ষণ ও অবস্থা সকলেরই কৌটস্থ্য (চিরস্থায়িতা) প্রসঙ্গ হয়, (ধর্ম্মাদি চতুষ্টয়ের সর্ব্বদা সত্তা বা সর্ব্বদা অসত্তা কোনও পক্ষেই উৎপত্তি হয় না, সর্ব্বদা সত্তা স্বীকার করিলেই কৌটস্থ প্রসঙ্গ হইয়া পড়ে, এইরূপ ভিন্ন পুরুষের কৌটস্থ্যেও কোন বিশেষ নাই), উক্ত আপত্তির উত্তর এই, উল্লিখিত দোষ হইতে পারে না, যেহেতু গুণীর (ধর্ম্মীর) নিত্যতা থাকিলেও গুণের (ধর্ম্মের) বিমর্দ্দ অর্থাৎ পরস্পর অভিভাব্য অভিভাবক-রূপে বৈলক্ষণ্য হয়, (কেবল নিত্যতা মাত্রই কৌটস্থ্যের লক্ষণ নহে, কিন্তু ঐকান্তিক নিত্যতাই কৌটস্থ্য, উহা কেবল চিতিশক্তি পুরুষেরই আছে, সত্ত্বাদি-গুণত্রয় নিত্য হইলেও তাহাদের ধর্ম্মের (কার্য্যের) আবির্ভাব তিরোভাব বশতঃ কৌটস্থ্য প্রসঙ্গ হয় না)। যেমন বিনাশশীল আদিমৎ সংস্থান অর্থাৎ পৃথিব্যাদি

পঞ্চমহাভূত, তদপেক্ষায় অবিনাশি শব্দতন্মাত্রাদির ধর্ম্মমাত্র অর্থাৎ বিকার, এইরূপ লিঙ্গ অর্থাৎ মহত্তত্ত্বও আদিমৎ ও বিনাশশীল, উহা অবিনাশি সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের ধর্ম্মমাত্র অর্থাৎ বিকার, এই মহত্তত্ত্বাদিরূপ ধর্ম্মেই বিকার অর্থাৎ পরিণাম সংজ্ঞা হয়। উক্ত বিষয়ে উদাহরণ এইরূপ, মৃত্তিকারূপ ধর্ম্মী পিণ্ডাকার ধর্ম্মহইতে ঘটরূপ ধর্ম্মান্তর পরিগ্রহ করিয়া ধর্ম্মপরিণাম লাভ করে, অর্থাৎ মৃৎপিণ্ডের ধর্ম্মপরিণাম মৃদ্ঘট। ঘটরূপ ধর্ম্ম অনাগত লক্ষণ পরিত্যাগ করিয়া বর্ত্তমান লক্ষণ প্রাপ্ত হয়, এইটী লক্ষণপরিণাম। ঐ ঘট নূতন ও পুরাতন ভাব পরিগ্রহ করিয়া প্রতিক্ষণেই অবস্থাপরিণাম প্রাপ্ত হইতেছে। কোনও একটী ধর্ম্মীর এক ধর্ম্মহইতে অন্য ধর্ম্ম পরিগ্রহ করাকে অবস্থা বলা যাইতে পারে; এইরূপ ধর্ম্মেরও এক লক্ষণহইতে অন্য লক্ষণ পাওয়াকে অবস্থা বলা যায়, অতএব একটী (অবস্থা) দ্রব্য-পরিণামকেই ভেদ করিয়া (গোবলীবর্দ্দন্যায়ে সামান্য বিশেষভাবে) ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থারূপে নির্দ্দেশ করা হইয়াছে। অন্যান্য পদার্থস্থলেও এইরূপ যোজনা করিতে হইবে। ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা এই ত্রিবিধ পরিণামের একটীও ধর্ম্মীর স্বরূপ অতিক্রম করে না, অর্থাৎ সকলেই ধর্ম্মীতে অনুগত থাকে, অতএব ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীর অভেদবশতঃ তিনটীকেই কেবল ধর্ম্মপরিণাম বলা যাইতে পারে।

প্রশ্ন,—পরিণাম কাহাকে বলে? উত্তর, অবস্থিত অর্থাৎ কোনও রূপে স্থির পদার্থের পূর্ব্বধর্ম্ম (ধর্ম্ম লক্ষণ অবস্থা যাহা কিছু) বিনিবৃত্ত হইয়া ধর্ম্মান্তর উৎপত্তি হইলে তাহাকে পরিণাম বলে ॥ ১৩ ॥

মন্তব্য। একখণ্ড সুবর্ণকে পিটিয়া বলয়রূপে পরিণত করা যায়, ঐ বলয়কে পিটিয়া কুণ্ডল করা যায়, এইরূপে অসংখ্যরূপে পরিণাম হইতে পারে। সুবর্ণরূপ ধর্ম্মীর বলয় কুণ্ডল প্রভৃতি ধর্ম্মপরিণাম। স্বর্ণকারের ব্যাপারের পূর্ব্বে বলয় ছিল না, বলয়ের তখন অনাগত (ভবিষ্যৎ) ভাব, স্বর্ণকার ডায়মণ্ডকাটা বলয় প্রস্তুত করিল, রং মিশাইল, বলয়ের তখন বড়ই সৌভাগ্য, বৎসর কাল গৃহিণীর হস্ত উজ্জ্বল করিল, কিন্তু কিছুকাল পরে আর সে শোভা নাই, তখন গৃহিণীর পছন্দ হইল না, ভাঙ্গিয়া কুণ্ডল করা হইল। যতকাল গৃহিণীর হস্তে ছিল ঐটী বলয়ের সমুদাচার অর্থাৎ বর্ত্তমান ভাব। কুণ্ডল হইলে তখন বলয় অতীত হইয়াছে, বলয় আর দেখা যায় না। এটী বলয়রূপ ধর্ম্মের অনাগত, বর্ত্তমান ও অতীতরূপ লক্ষণপরিণাম। বর্ত্তমানটীও নূতন (উজ্জ্বল অবস্থায়) ও পুরাতন (মলিন অবস্থায়) ভাব অবলম্বন করে, ইহাকেই অবস্থাপরিণাম বলে। বস্তুমাত্রেরই

উক্ত নূতন পুরাতন ভাব চেষ্টা ব্যতিরেকেই হইয়া থাকে, চেষ্টাদ্বারাও কেহ উহা নিবারণ করিতে পারে না। আপনার অথবা বিকারদ্বারা অবস্থা পরিণাম হয়, যাহার বিকার নাই সেই কূটস্থ নিত্য পুরুষের অবস্থাপরিণাম নাই, নূতন পুরাতন ভাব নূতন কাল অপেক্ষা করিয়াই গৃহীত হইয়া থাকে, গুণত্রয় নিত্য হইলেও উহার পরিণাম আছে, সদৃশ পরিণামহইতে বিসদৃশ পরিণাম (মহদাদি) প্রাপ্তি কালকে এবং বিসদৃশ পরিণামহইতে সদৃশ পরিণামপ্রাপ্তি (প্রলয়ের প্রথম ক্ষণ) কালকে নূতন বলিয়া গ্রহণ করিয়া উহাকে অপেক্ষা করিয়া পুরাতন বলিয়া নির্দ্দেশ করা যাইতে পারে। পুরুষ চিরকালই সমান, তাহার নূতন ভাব গৃহীত হইতে পারে না। এই নিমিত্ত পুরুষকে কূটস্থনিত্য ও গুণত্রয়কে পরিণামনিত্য বলা যায়।

পূর্ব্ব পূর্ব্ব সূত্র সকলে নাম করিয়া তিন প্রকার পরিণাম বলা না হইলেও বস্তুতঃ তাহাদের স্বরূপ প্রদর্শিত হইয়াছে। ধর্ম্মীর অবস্থাসত্ত্বে পূর্ব্ব ধর্ম্ম তিরোধান-পূর্ব্বক ধর্ম্মান্তরের আবির্ভাবকে ধর্ম্মপরিণাম বলে। নিরোধপরিণামসূত্রে ধর্ম্মপরিণাম বলা হইয়াছে, ব্যুত্থান ও নিরোধ উভয়ই চিত্তের ধর্ম্ম, চিত্তরূপ ধর্ম্মীর অবস্থিতিসত্ত্বে উক্ত উভয়বিধ ধর্ম্মের আবির্ভাব ও তিরোভাবকে চিত্তরূপ ধর্ম্মীর ধর্ম্মপরিণাম বলে, নিরোধ পরিণামসূত্রে লক্ষণ পরিণামও বলা হইয়াছে, লক্ষণশব্দে কালভেদ বুঝায়, একটী সূক্ষ্ম কাল ক্ষণাদিদ্বারা তৎকালীন বস্তুকে আর একটী সূক্ষ্মকালীন বস্তুহইতে পৃথক্ করা যাইতে পারে।

পূর্ব্বে সুবর্ণবলয় ও কুণ্ডল দৃষ্টান্তদ্বারা অচেতনের পরিণাম দেখান হইয়াছে, সচেতনের পরিণামও ঐরূপ বুঝিতে হইবে, পৃথিব্যাদি পঞ্চভূতরূপ ধর্ম্মীর গবাদি ধর্ম্মপরিণাম, গবাদি ধর্ম্মের অনাগত, বর্ত্তমান ও অতীতরূপ লক্ষণপরিণাম, বর্ত্তমান গবাদির বাল্য, কৌমার ও বার্দ্ধক্য প্রভৃতি অবস্থাপরিণাম। এইরূপে ইন্দ্রিয়-গণেরও পরিণাম বুঝিতে হইবে, ইন্দ্রিয়রূপ ধর্ম্মীর নীলপীতাদি বিষয়ে আলোচন ধর্ম্মপরিণাম, আলোচনরূপ ধর্ম্মের বর্ত্তমানতা প্রভৃতি লক্ষণপরিণাম, ঐ লক্ষণের স্ফুট অস্ফুটভাব অবস্থাপরিণাম।

নৈয়ায়িকের আশঙ্কার অভিপ্রায় এইরূপ, লক্ষণত্রয় ক্রমশঃ হয় ইহাও বলা যায় না, তাহা হইলে অসৎকার্য্যের উৎপত্তি স্বীকার করিতে হয়, তাহা সাংখ্য পাতঞ্জলের সিদ্ধান্তবিরুদ্ধ। অতএব স্বীকার করিতে হইবে কেবল একটী মাত্র বর্ত্তমানই অবস্থা, অনাগত বা অতীত শব্দে তত্তৎ লক্ষণবিশিষ্ট বস্তু বুঝায় না, কিন্তু অনাগত শব্দে প্রাগভাবপ্রতিযোগী ও অতীত শব্দে ধ্বংসপ্রতিযোগী বুঝায়।

পূর্ব্বে বলা হইয়াছে চিত্তের একটী সুখাদি বৃত্তিকালে অন্যবিধ বৃত্তি দুঃখাদি হয় না, সম্প্রতি "যথা রাগস্যৈব সমুদাচার ইতি" ইত্যাদি স্থলে বলা যাইতেছে, চিত্তের একবিধ বৃত্তিই (রাগই) এক বিষয়ে আবির্ভাবকালে বিষয়ান্তরে আবির্ভূত হয় না।

ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীর ভেদাভেদ সম্বন্ধ সহজেই বুঝা যাইতে পারে। অত্যন্ত ভেদ থাকিলে ধর্ম্মধর্ম্মিভাব হয় না, গো ও অশ্বের তাদৃশ সম্বন্ধ নাই। অত্যন্ত অভেদ হইলেও হয় না, একটী অশ্ব স্বয়ং নিজের ধর্ম্ম হয় না। অতএব স্বীকার করিতে হইবে ধর্ম্মধর্ম্মীর কথঞ্চিৎ ভেদ ও কথঞ্চিৎ অভেদ আছে, ইহাকেই ভেদসহিষ্ণু অভেদ বলা হইয়া থাকে ॥ ১৩ ॥

উক্ত অর্থে শঙ্কা সমাধান প্রদর্শনপূর্ব্বক কিঞ্চিৎ বিশেষ বিচার।

এ স্থলে অনেকে (শূন্যবাদী বৌদ্ধগণ) এইরূপ আশঙ্কা করেন, যদি কারণ-কার্য্য উভয়ই বিদ্যমান থাকে, তবে উৎপত্তির পূর্ব্বে কারণ-কার্য্যের প্রতীতি হয় না কেন? আর যে হেতু প্রতীতি হয় না, সেই হেতু মানা উচিত, ঘটাদির ন্যায় নাম রূপ বিভাগযুক্ত এই দৃশ্যমান্ জগৎ সৃষ্টির পূর্ব্বে ছিল না, কেবল শূন্য ছিল, অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে কারণ বা কার্য্য কিছুই ছিল না। অতএব যেমন ঘট উৎপত্তির পূর্ব্বে অসৎ তদ্রূপ উৎপন্ন হওয়ায় উৎপত্তির পূর্ব্বে জগৎও অসৎ। যদি সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) বলেন, কার্য্যের অসদ্ভাবে কারণের অসদ্ভাব হয় না, কেননা মৃৎপিণ্ডাদি কারণের দর্শনরূপ হেতু দৃষ্টে কারণের নাস্তিত্ব সম্ভব নহে, যে কার্য্যটী প্রতীত হয় না তাহারই নাস্তিত্ব হউক, কারণ প্রতীয়মান হওয়ায় তাহার নাস্তিত্ব কথন অযুক্ত। এ কথা সম্ভব নহে, কারণ উৎপত্তির পূর্ব্বে সকলেরই, অর্থাৎ কারণ ও কার্য্য সমুদায় পদার্থেরই অপ্রতীতি হয়, যে অপ্রতীতি অভাবের প্রতি হেতু সেই অপ্রতীতি উৎপত্তির পূর্ব্বে কারণ-কার্য্য-রূপ সর্ব্ব জগৎ বিষয়ে হেতু হওয়ায় সর্ব্বেরই অভাব অঙ্গীকরণীয়, কেননা বিবাদের বিষয় যে কারণ তাহার প্রতীতিযোগ্যতাসত্ত্বেও অপ্রতীতি হইলে তাহাকে শশশৃঙ্গাদির ন্যায় অসৎ বলা উচিত। (এক্ষণে সৎকারণকার্য্যবাদী বৈদান্তিক বলিতেছেন) এরূপ পূর্ব্বপক্ষ সমীচীন নহে, কারণ সৃষ্টির পূর্ব্বে বিদ্যমানরূপ কারণ-কার্য্য উভয়ই অন্ধকারে আবৃত ঘটাদির ন্যায় অজ্ঞানরূপ আবরণ-দ্বারা আচ্ছাদিত থাকায় অপ্রতীত থাকে, অর্থাৎ বিদ্যমান থাকিয়াও প্রতীত হয় না, ইহা যেরূপ উপরিউক্ত শাস্ত্রাদিদ্বারা সিদ্ধ, তদ্রূপ যুক্তি-

দ্বারাও সিদ্ধ। যুক্তিদ্বারা যেরূপে সিদ্ধ তাহা প্রথমতঃ কারণসম্বন্ধে বলা যাইতেছে। যে কার্য্য উৎপন্ন হয়, সেই কার্য্যটীর উৎপত্তি কারণের বিদ্যমানতা স্থলেই দেখা যায়, কারণের অবিদ্যমানতা স্থলে নহে। সুতরাং উৎপত্তির পূর্ব্বে জগতের কারণের অস্তিত্ব ঘটের কারণের যে আদি কারণ তাহার অস্তিত্বের ন্যায় অনুমানদ্বারা পরিজ্ঞাত হয়। যদি বল, ঘটাদির যে কারণ তাহার সর্ব্বদা অসদ্ভাবই হয়, হেতু এই যে, মৃৎপিণ্ডাদি কারণের উপমর্দ্দন বা নাশ না হইলে ঘটাদির উৎপত্তি হয় না। এ আশঙ্কা উপযুক্ত নহে, কেননা মৃত্তিকা প্রভৃতি অন্বয় (কার্য্যে অনুগত) দ্রব্যই সর্ব্বত্র কারণ হয়, পিণ্ডাদি বিশেষ অন্বয়ের অভাবে ও অব্যাপক হওয়ায় কারণ নহে। সুতরাং যে হেতু উক্ত দৃষ্টান্তে মৃত্তিকাসুবর্ণাদি ঘটভূষণাদির কারণ হয়, পিণ্ডাদি আকার বিশেষ কারণ নহে, কেননা মৃত্তিকা ও সুবর্ণের অভাব হইলে ঘট কুণ্ডলাদির অভাব হয়, পিণ্ডাকারবিশেষের অভাবসত্ত্বেও মৃত্তিকাসুবর্ণাদিকারণরূপদ্রব্য-দ্বারাই ঘটভূষণাদি-কার্য্যের উৎপত্তি দৃষ্ট হয়, সেই হেতু পিণ্ডাদি আকার বিশেষ ঘট কুণ্ডলাদির কারণ নহে, মৃত্তিকা সুবর্ণাদিই কারণ। যদি বল, মৃত্তিকা ঘটাদির কারণ হইলে পিণ্ডাদিদ্বারা ঘটাদির উৎপত্তি হইত না, সাক্ষাৎ মৃত্তিকাহইতেই ঘটাদির উৎপত্তি হইত। এ আশঙ্কাও সম্ভব নহে, কারণ, ব্রহ্মে যদ্যপি অবিদ্যার বশে পূর্ব্বোৎপন্ন স্বকার্য্যের তিরোধান ব্যতিরেকেও অন্যের উৎপত্তি সম্ভব হয়, তথাপি লৌকিকদৃষ্টিতে যে কারণ হয় সে পূর্ব্বোৎপন্ন আপন কার্য্যের তিরোধান করিয়াই অন্য কার্য্য উৎপন্ন করে, কেননা এক কারণে এক কালে অনেক কার্য্যের উৎপত্তির বিরোধ হয়। যদি বল, অন্বয়িদ্রব্য পূর্ব্বোৎপন্ন স্বীয় কার্য্যের তিরোধান করিয়া অন্য কার্য্য উৎপন্ন করিলে, উক্ত পূর্ব্ব কার্য্যের সহিত তাদাত্ম্য (অভেদ) বশতঃ আপনিও নাশপ্রাপ্ত হইবে, তাহা হইলে হেতুর অভাবে উত্তর কার্য্যের উৎপত্তি হইবে না। এরূপ আশঙ্কা হইতে পারে না, যেহেতু অন্যকার্য্যেও অর্থাৎ উত্তর কার্য্যেও মৃত্তিকা প্রভৃতি কারণের অনুবৃত্তি নিয়ম পূর্ব্বক হইয়া থাকে আর কারণের অন্য কার্য্যরূপে স্থিতি বা সদ্ভাব থাকায় পিণ্ডাদি পূর্ব্ব কার্য্যের নাশ (তিরোধান) সত্ত্বেও কারণের স্বরূপের নাশ হয় না। অতএব যে হেতু পূর্ব্বকার্য্যের নাশ স্থলেও কারণের স্বরূপের নাশ হয় না, কিন্তু তাহার স্বরূপের অন্য কার্য্যে অবস্থান হইয়া থাকে, সেই হেতু পিণ্ডাদি পূর্ব্বকার্য্যের নাশসত্ত্বেও উত্তরকার্য্যের উৎপত্তির দর্শনরূপ হেতুদ্বারা কার্য্যের উৎপত্তির পূর্ব্বে কারণের সদ্ভাব অতি স্পষ্ট। যদি বল, উক্ত কথা অযুক্ত, কারণ অন্বয়ি-

দ্রব্য যে মৃত্তিকা তাহার প্রমাণের অভাবে অভাব হওয়ায় উহা কারণ নহে, হেতু এই যে পিণ্ডাদির ব্যতিরেকে (অভাবে) মৃত্তিকা প্রভৃতির অসম্ভাবই হইয়া থাকে। অর্থাৎ তোমার মতে পিণ্ডাদি পূর্ব্বকার্য্যের (প্রথম কার্য্যের) নাশ হইলে মৃত্তিকা প্রভৃতি কারণের নাশ হয় না কিন্তু উক্ত মৃত্তিকা প্রভৃতি ঘটাদি অন্য কার্য্যে অর্থাৎ পিণ্ডাদির নাশের অনন্তর বর্ত্তমান থাকে, একথা সম্ভব নহে, কারণ পিণ্ড ও ঘটাদির ব্যতিরেকে মৃত্তিকাপ্রভৃতি কারণের অপ্রতীতি নিয়মপূর্ব্বক হইয়া থাকে। এ আক্ষেপ বৃথা, কেননা ঘটাদির উৎপত্তিকালে পিণ্ডাদি পূর্ব্বকার্য্যের নিবৃত্তি স্থলেও মৃত্তিকাপ্রভৃতি কারণের অনুবৃত্তি অবশ্যই হয়। "মৃদ্‌ঘট", "সুবর্ণকুণ্ডল," ইত্যাদি তাদাত্ম্যের প্রতীতি স্থলে, পিণ্ডাদিহইতে ভিন্ন মৃত্তিকা প্রভৃতির অভাবের অসম্ভবে, ঘটাদিতে মৃত্তিকাআদির অনুবর্ত্তন অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। কিংবা, "যে মৃত্তিকা পূর্ব্ব দিবসে পিণ্ডরূপে ছিল, তাহাই এই," এই প্রত্যভিজ্ঞাদ্বারা কার্য্যে অনুগত মৃত্তিকার সিদ্ধি হওয়ায় তাহার কারণতা বিষয়ে কোন শঙ্কা হইতে পারে না। যদি বল, ঘটাদি ও মৃত্তিকা প্রভৃতির পরস্পর সাদৃশ্যে উভয়েতে উভয়ের অন্বয়ের দর্শন (ভ্রান্তিজ্ঞান) হয়, কারণের অনুবৃত্তি নহে। যে সৎ (বিদ্যমান) তাহা ক্ষণিক, যেমন দীপশিখা, এই অনুমানদ্বারা সর্ব্বপদার্থে ক্ষণিকতার সিদ্ধি হওয়ায়, কার্য্যেকারণের অন্বয়ের যে দৃষ্টি তাহা কার্য্যকারণের সাদৃশ্যে ভ্রান্তিরূপ হইয়া থাকে। এই ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদীর উক্তিও সম্ভব নহে, হেতু এই যে, প্রত্যভিজ্ঞাদ্বারা সিদ্ধ যে কারণ তাহাহইতে বিরুদ্ধ যে ক্ষণিক অর্থের বোধরূপলিঙ্গবিশিষ্ট অনুমান তাহা অনুষ্ণ-তাপের ন্যায় প্রমাণ নহে। কেননা পিণ্ডাদিতে মৃত্তিকাদি অবয়বেরই ঘটাদিতে প্রত্যক্ষ হওয়ায় অনুমানাভাসদ্বারা সাদৃশ্যাদিরূপের কল্পনা (সাদৃশ্য-প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রান্তিরূপতা আদির কল্পনা) অসম্ভব হয়। আর প্রত্যক্ষ ও অনুমানের বিরোধও ব্যভিচারী (অনিয়মিত) নহে, অব্যভিচারী (নিয়মিত), কারণ অনুমান প্রত্যক্ষ পূর্ব্বক উৎপন্ন হয়। (তাৎপর্য্য এই—প্রত্যক্ষ ও অনুমানের বিরোধ স্থলে, অর্থাৎ প্রত্যক্ষদ্বারা কারণকার্য্যের একতা প্রতীত হইলে আর অনুমানদ্বারা তদুভয়ের ভেদ প্রতীত হইলে, এইরূপে উভয়ের বিরোধস্থলে যে হেতু অভিজ্ঞা ও প্রত্যভিজ্ঞা উভয় স্বজাতীয় হওয়ায় উভয়ই প্রত্যক্ষরূপ আর যেহেতু অনুমান প্রত্যক্ষের আশ্রিত তথা প্রত্যক্ষ অনুমানের আশ্রয় বলিয়া প্রত্যক্ষ অনুমান অপেক্ষা প্রবল, সেই হেতু বস্তুর প্রত্যক্ষতা স্থলে প্রমাণাভাস অনুমানের বাধ হয় আর এই বাধের নিয়ম প্রস্তাবিত স্থলেই যে হয় তাহা নহে,

সর্ব্বদা সর্ব্ব স্থলে অব্যভিচরিতরূপে হইয়া থাকে।) এ দিকে আবার বাদীর মতে উক্ত প্রকারে সর্ব্ব স্থলে অনাস্থার প্রসঙ্গ হয়। কিরূপে? বলিতেছি,—যখন ক্ষণিকরূপ সর্ব্ব বস্তু "সেই, এই," এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞাদ্বারা জ্ঞানগোচর হয়, তখন প্রত্যভিজ্ঞাজ্ঞানের স্বতঃপ্রমাণতার অভাবে তাহার জ্ঞানের অন্য জ্ঞানের অপেক্ষা হইবে, সেই জ্ঞানেরও অন্য জ্ঞানের অপেক্ষা হইবে, এইরূপ অনবস্থা হইলে "তাহার সদৃশ এই" এই প্রত্যভিজ্ঞাজ্ঞানও মিথ্যা হওয়ায় সর্ব্ব স্থানে অনাস্থা হইবে। পুনশ্চ, প্রত্যভিজ্ঞাজ্ঞানের ভ্রান্তিরূপতা স্বীকৃত হইলে "সেই" ও "এই" এই দুই জ্ঞানেরও কর্ত্তার অভাবে সম্বন্ধের অসম্ভব হইবে। যদি বল, উক্ত দুই জ্ঞানের সাদৃশ্যে তাহাদের সম্বন্ধ হয় অর্থাৎ সম্বন্ধ না হইয়াও "সেই" ও "এই" এই দুই জ্ঞানের সাদৃশ্যে উক্ত সম্বন্ধ জ্ঞান হয়। একথা সম্ভব নহে, কারণ, "সেই ও এই" এই দুই জ্ঞানের পরস্পরের বিষয়তার অসম্ভবত্ব প্রযুক্ত, এতদ্রূপে পরস্পরের বিষয়তার অভাব হওয়ায়, সাদৃশ্যের গ্রহণ অসম্ভব হয়, অর্থাৎ "সেই" ও "এই" এই দুই জ্ঞান স্বসম্বেদ্য হওয়ায় তদুভয়ের অন্য গ্রাহকের (দ্রষ্টার) অভাবে সাদৃশ্যের সিদ্ধি হয় না। যদি বাহ্যার্থবাদী বৌদ্ধ বলেন, বিনা সাদৃশ্যেই (সাদৃশ্যের অভাবেই) তদুভয়ের জ্ঞান হউক, তাহা হইলে "সেই" ও "এই" এই দুই জ্ঞানেরও সাদৃশ্যজ্ঞানের ন্যায় অসৎবিষয়বত্তার প্রসঙ্গ হইবে। যদি ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদী, "সর্ব্ব জ্ঞানের অসৎবিষয়বত্তা হউক" এইরূপ বলেন, তবে তাঁহার জানিবার যোগ্য স্বসিদ্ধান্তের জ্ঞানেরও অসৎ-বিষয়বত্তার আপত্তি হইবেক, কারণ বিজ্ঞান "নির্ব্বিষয় ক্ষণিক হইয়া থাকে" এই জ্ঞানের অসৎবিষয়বত্তা হওয়ায় বিজ্ঞানবাদের অসিদ্ধি হইবে। এস্থলে শূন্যবাদী "তাহাও হউক" বলিলে ইহাও সম্ভব হইবে না, কেন না সর্ব্বজ্ঞানের মিথ্যাত্ব স্থলে অবুদ্ধিও (শূন্যবুদ্ধিও) অসম্ভব হইবে। অতএব সাদৃশ্যদ্বারা উহাদের জ্ঞান হয়, একথা অসঙ্গত হওয়ায় কার্য্যের উৎপত্তির পূর্ব্বে কারণের সদ্ভাবই সিদ্ধ হয়।

কথিত প্রকারে কার্য্যেরও অভিব্যক্তি (আবির্ভাব) রূপ লিঙ্গ থাকায় উৎপত্তির পূর্ব্বে তাহার সদ্ভাব প্রসিদ্ধ। যদি বল, "অভিব্যক্তি রূপ লিঙ্গ থাকায়" ইহা কার্য্যের সদ্ভাব প্রতি হেতু হইলে তাহা সম্ভব হইবে না, কারণ "অভিব্যক্তি হয় লিঙ্গ যাহার" এই অর্থ কল্পনা করিয়া "অভিব্যক্তিরূপ লিঙ্গ থাকায়" এইপ্রকার কার্য্যের সদ্ভাব বিষয়ে হেতু বলা সঙ্গত নহে, তৎপ্রতি কারণ এই যে, কার্য্যের সদ্ভাব সিদ্ধ হইলে "অভিব্যক্তি হয় লিঙ্গ যাহার" এই কল্পনা সিদ্ধ হয় আর তাহার

বলে কার্য্যের সদ্ভাব সিদ্ধ হয়, এতদ্রূপে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়। এ আশঙ্কা সম্ভব নহে, কারণ সাধিত অভিব্যক্তিদ্বারা আবৃত কার্য্যের সদ্ভাব সাধিত হওয়ায় উক্ত দোষ নাই, অর্থাৎ "অভিব্যক্তিরূপ কার্য্যের আবির্ভাব হয় লিঙ্গ যাহার" এইরূপ সাক্ষাৎ জ্ঞানের বিষয়তার যে প্রাপ্তি তাহাই অভিব্যক্তি, আর অভি-ব্যক্তির যে বিষয় হয় তাহা অভিব্যক্তির পূর্ব্বে থাকে, যেমন অন্ধকারস্থিত ঘটাদি। অতএব যেরূপ প্রসিদ্ধ অন্ধকারাদিতে আবৃতঘটাদিবস্তুর প্রকাশাদি-দ্বারা আবরণ তিরস্কৃত হইলে উহারা জ্ঞানের বিষয়তা প্রাপ্ত হইয়া পূর্ব্বসদ্ভাবের প্রতি ব্যভিচার প্রাপ্ত হয় না, তদ্রূপ এই জগৎও উৎপত্তির পূর্ব্বসদ্ভাবের প্রতি ব্যভিচার প্রাপ্ত হয় না, কেন না যে বস্তু অবিদ্যমান তাহারই প্রকাশ সত্ত্বেও প্রতীতি হয় না, যেমন অবিদ্যমান ঘট সূর্য্যের প্রকাশ সত্ত্বেও অপ্রতীত থাকে। যদি বল, উক্ত কথা প্রামাণিক নহে, কারণ ঘটাদির অবিদ্যমানতার অভাবে উক্ত ঘট প্রতীত হইবেই, কেননা তোমাদের মতে ঘটাদি কার্য্য কখনই অবিদ্যমান নহে, সুতরাং সূর্য্যের উদয় স্থলে উহার প্রতীতি ভিন্ন অপ্রতীতি হইবে না, হেতু এই যে মৃত্তিকাপিণ্ডের (বিরোধী অন্য কার্য্যের) দূরবর্ত্তী হওয়ায় ও অন্ধকারাদি আবরণ না থাকায় উক্ত ঘট বিদ্যমান হওয়ায় সদাই প্রত্যক্ষ। কিন্তু বর্ত্তমান ঘটাদির ন্যায় যদি ভূতভবিষ্যৎ ঘটাদি সৎ হয় তাহা হইলে অবশ্যই সূর্য্যোদয়াদি সামগ্রীর সদ্ভাবে বর্ত্তমান ঘটাদির ন্যায় তাহার উৎপত্তির পূর্ব্বে ও নাশের পরে প্রতীতি হওয়া উচিত, আর যেহেতু তাদৃশ প্রতীতি হয় না সেই হেতু কার্য্যের সদা সদ্ভাব বলা অযুক্ত। প্রতিবাদীর কথিত আপত্তিও অবিবেক-মূলক, কেন না বিদ্যমানতা মাত্র কার্য্যের সদা প্রতীতির সাধক নহে। বিদ্যমান ঘটাদি বিষয়ে অভিব্যক্তি ও অনভিব্যক্তি রূপ যে নিয়ম তাহাই তাহার প্রতীতি অপ্রতীতির হেতু হইয়া থাকে। আর উক্ত নিয়মেরও একরূপতা নাই, কারণ ঘটাদি কার্য্যের দ্বিবিধ আবরণ হয়। মৃত্তিকাপ্রভৃতি কারণহইতে অভিব্যক্ত (উৎপন্ন) ঘটাদিকার্য্যের অন্ধকার ও ভিত্ত্যাদি আবরণ হয়, আর মৃত্তিকাহইতে অভিব্যক্তির (উৎপত্তির) পূর্ব্বে মৃত্তিকাদি কারণের অবয়বের পিণ্ডাদি অন্য কার্য্যরূপে যে স্থিতি তাহা উক্ত (অনুৎপন্ন) ঘটাদিকার্য্যের আবরণ হয়, কথিত কারণে উৎপত্তির পূর্ব্বে বিদ্যমানই ঘটাদিকার্য্য আবৃত হওয়ায় প্রতীত হয় না। এস্থলে ভাব এই :—উৎপন্ন ঘটাদির ভিত্তিআদি আবরণ হয় ও অনুৎপন্ন ঘটাদির অন্যকার্য্যরূপে স্থিতিদ্বারা বিশিষ্টকারণ আবরণ হয়, এইরূপে আবরণের দ্বিবিধতা হয়। দ্বিতীয় আবরণের বিষয়ে বিচার এই :—

যখন প্রতীয়মান কারণের অবয়বের অন্য (পিণ্ডাদি) কার্য্যের আকারে স্থিতি হয় তখন উক্ত ঘটাদিকার্য্য প্রতীত হয় না। এস্থলে উক্ত স্থিতি বিনা ঘটাদি কার্য্যের স্বরূপ প্রাপ্তি হইত না, এই অন্বয়ব্যতিরেকদ্বারা সিদ্ধ যে অন্য-কার্য্যাকারে স্থিত কারণ তাহারই ঘটাদি কার্য্যের প্রতি আবরকতা হয়। এই কারণে উৎপত্তির পূর্ব্বে বিদ্যমানই ঘটাদিকার্য্য আবৃত হওয়ায় অপ্রতীত থাকে, আর "ঘট নষ্ট, উৎপন্ন ভাবরূপ, অভাবরূপ," এই প্রকারে প্রতীতিরূপ ব্যবহারের ভেদ যে কথিত হইয়া থাকে তাহা আবির্ভাব ও তিরোভাবের দ্বিবিধতার নিন্দা (ব্যপদেশ) ভিন্ন অন্য কিছু নহে, এবং তদ্দ্বারা কার্য্যের অসম্ভাব সিদ্ধ হয় না। যথা, কপালাদিদ্বারা তিরোভাব হইলে "নষ্ট" ব্যবহার হয়, পিণ্ডাদি আবরণের ভঙ্গ হইলে অভিব্যক্ত ঘটে "উৎপন্ন" ব্যবহার হয়, দীপাদিদ্বারা অন্ধকারের নিরাশ হইলে "ভাব" ব্যবহার হয়, আর পিণ্ডাদিদ্বারা তিরোভাব হইলে "অভাব" ব্যবহার হয়, এইরূপে কার্য্যের সদা সম্ভাবস্থলেও কথন প্রতীতিরূপ ব্যবহারের ভেদের সিদ্ধি দেখা যায়। যদি বল, মৃৎপিণ্ড কপালাদির আবরণহইতে বিলক্ষণতা হয়, সুতরাং উৎপত্তির পূর্ব্বে উক্ত আবরণদ্বারা (মৃৎপিণ্ড কপালাদিদ্বারা) ঘটাদির অপ্রতীতি বলা অযুক্ত। কারণ অন্ধকার ভিত্ত্যাদি যে সকল ঘটাদির আবরণ তাহা সমস্ত ঘটাদি-হইতে ভিন্নদেশবিশিষ্ট হইয়া থাকে, কিন্তু মৃৎপিণ্ড কপালাদি ঘটাদির ভিন্ন-দেশে দেখা যায় না, একদেশই দেখা যায়। সুতরাং মৃৎপিণ্ড ও কপালের দেশে বিদ্যমানই ঘট আবৃত হওয়ায় তাহার অপ্রতীতি হয়, এ উক্তি দুরুক্তি, কেন না মৃৎপিণ্ড ও কপাল ভিন্নদেশরূপ আবরণধর্ম্মহইতে বিলক্ষণ হয়। এই সকল কথার নিষ্কর্ষ এই :—পিণ্ডাদি ঘটাদির আবরণ নহে, কারণ, পিণ্ডাদি ঘটাদির সমান দেশ বিশিষ্ট হয়, যেটী যাহার আবরণ হয়, সেটী তাহার সমান দেশবিশিষ্ট হয় না, যেমন ঘটহইতে ভিন্ন দেশবিশিষ্ট অন্ধকার ভিত্ত্যাদি ঘটের আবরণ হয়। এক্ষণে প্রতিবাদীর কথিত আক্ষেপের প্রতি জিজ্ঞাস্য :—প্রদর্শিত সমান-দেশস্থতা কি "এক আশ্রয়বত্তা" রূপ স্বীকার কর? অথবা "এক কারণ-বত্তা" রূপ স্বীকার কর? যদি প্রথম পক্ষ বল, তাহা হইলে উহা সম্ভব নহে, কারণ ক্ষীরসহিত মিলিত হইয়া আবরণযুক্ত যে নীরাদি (জলাদি) তাহার ক্ষীরাদি আবরণদ্বারা আচ্ছাদন ও আবরণ উভয়েরই একদেশবত্তা দৃষ্টে, ভিন্ন দেশবিশিষ্টই যে আবরণ হইয়া থাকে এ নিয়ম অযুক্ত। যদি বল, ঘটাদিকার্য্যে কপালের চূর্ণাদি অবয়বের অন্তর্ভাবে তাহার (কপালের) আবরণ রূপতা সম্ভব

হয় না, কারণ যে মৃত্তিকার কপাল কার্য্য, সেই মৃত্তিকার স্বরূপে উক্ত কপালের চূর্ণাদি অবয়বের স্থিতি হওয়ায় মৃত্তিকার স্বরূপের ন্যায় উক্ত চূর্ণবিশিষ্টকপালের আবরণরূপতা বলা সঙ্গত নহে, এইরূপ "এককারণবত্তারূপ" দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে ইহাও সম্ভব নহে। কারণ বিভাগপ্রাপ্ত কপালের অবয়বের অন্য কার্য্যরূপতা হওয়ায় আবরণরূপতা সম্ভব হয়। যদি বল, এরূপ ক্ষেত্রে আবরণের অভাব বিষয়েই যত্ন কর্ত্তব্য, অর্থাৎ মৃৎপিণ্ড বা কপালাবস্থানিষ্ঠ বিদ্যমানই ঘটাদি কার্য্য আবৃত হওয়ায় প্রতীত হয় না বলিলে, ঘটাদি কার্য্যের অর্থী পুরুষের সেই ঘটাদির আবরণের বিনাশ বিষয়েই যত্ন হইবে, বিদ্যমান যে ঘটাদি তাহার উৎপত্তি বিষয়ে যত্ন হইবে না। কেননা যে স্থলে বিদ্যমান বস্তু আবরণ-যুক্ত হয় সে স্থলে তাহার অপ্রতীতি হইলে আবরণের তিরস্কার বিষয়েই যত্ন হইয়া থাকে, ঘটাদির উৎপত্তি বিষয় নহে। অতএব যেহেতু উৎপত্তির পূর্ব্বে কার্য্য বিদ্যমান নাই বলিয়া তাহার উৎপত্তি বিষয়ে যত্ন কর্ত্তব্য হয়, আবরণের তিরস্কার বিষয়ে নহে, সেই হেতু বিদ্যমানই ঘটাদি কার্য্য আবৃত হওয়ায় প্রতীত হয় না বলা সর্ব্বথা যুক্তিও অনুভব বিরুদ্ধ। কথিত প্রকার নিয়মের অভাবে বাদীর এ উক্তিও সমীচীন নহে, কারণ আবরণযুক্ত বস্তুর প্রকাশজন্য আবরণ ভঙ্গ বিষয়েই যে যত্ন হইয়া থাকে তাহার কোন নিয়ম নাই, কেননা কেবল প্রকাশ মাত্রের প্রযত্নেই ঘটাদির অভিব্যক্তি নিয়মিত হওয়ায় অন্ধকারাদিদ্বারা আবৃত ঘটাদি বস্তুর প্রকাশজন্যই দীপাদির উৎপত্তিতে প্রযত্ন দৃষ্ট হইয়া থাকে। যদি বল, তাহাও অন্ধকারের নাশার্থ অর্থাৎ দীপাদির উৎপত্তিতে যে প্রযত্ন দৃষ্ট হয় তাহাও অন্ধকারের তিরস্কারার্থই হয়, উক্ত অন্ধকার নষ্ট হইলে ঘট আপনিই প্রতীত হইয়া থাকে। কারণ যদি ঘটের প্রকাশ জন্য দীপকাদি হইত, তাহা হইলে ঘট অবশ্যই প্রকাশাদি ধারণ করিত, কিন্তু ঘট প্রকাশাদি কিছুই ধারণ করে না বলিয়া দীপাদি অন্ধকারের নাশার্থ হয়, ঘটের প্রকাশ ধারণার্থ নহে। একথাও সম্ভব নহে, কারণ যখন দীপক হইলেই প্রকাশবিশিষ্টঘট প্রতীয়মান হয় দীপক হইবার পূর্ব্বে নহে, তখন অন্ধকারের তিরস্কারার্থই দীপকের প্রতি যত্ন নহে কিন্তু প্রকাশ-বত্তা অর্থেই দীপকের প্রতি যত্ন হয়, কারণ দীপকদ্বারা প্রকাশযুক্ত হইলেই ঘট প্রতীয়মান হয়, নচেৎ নহে। স্থলবিশেষে আবরণের বিনাশ বিষয়েও যত্ন হইয়া থাকে, যেমন ভিত্ত্যাদির বিনাশ বিষয়ে যত্ন হয়। অতএব অভিব্যক্তির অর্থী পুরুষের আবরণের বিনাশ বিষয়েই যে যত্ন যোগ্য, এরূপ নিয়ম নাই। প্রকাশক ব্যাপার হইলে নিয়মপূর্ব্বক ঘট প্রকাশিত হয়, তাহার অভাবে হয় না, এই

অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা নিশ্চিত ঘটাদি অর্থে কুলালাদির ব্যাপার হয়, এই ব্যাপারের সফলতা জন্য অভিব্যক্তিরূপ অর্থতাই প্রযত্নের যোগ্য হয় ও আবরণভঙ্গ ত আর্থিক অর্থাৎ নিজেই হয়। এইরূপে কারকাদি নিয়ম অর্থবান্ (সফল) হওয়ায় কারণে বর্ত্তমান যে কার্য্য তাহা অন্য কার্য্যের আবরণরূপ হইয়া থাকে, ইহা সিদ্ধ হইল। এস্থলে যখন কেবল পূর্ব্বোৎপন্ন পিণ্ডরূপ কার্য্যের বা ব্যবহিত কপালের বিনাশ বিষয়েই যত্ন হয়, তখন চূর্ণাদি কার্য্যও উৎপন্ন হয়, এতদ্দ্বারাও আবৃত ঘট প্রতীত হয় না, সুতরাং পুনরায় অন্য প্রযত্নের অপেক্ষাই হয়, এই কারণে ঘটাদি কার্য্যের অভিব্যক্তির (আবির্ভাব রূপ উৎপত্তির) অর্থী পুরুষের নিয়মিতই কর্ত্তাদি ষট্কারকের ব্যাপার অর্থবান্ হয়, অতএব উৎপত্তির পূর্ব্বেও কার্য্য সৎ। আরও দেখ ভূত ও ভবিষ্যৎ ঘটের প্রতীতি ভেদে, ভূত ঘট ও ভবিষ্যৎ ঘট এই দুই প্রতীতি বর্ত্তমান ঘটের প্রতীতির ন্যায় সবিষয় হওয়াই যুক্ত, নির্ব্বিষয় হওয়া যুক্ত নহে। ভবিষ্যৎ ঘটার্থী পুরুষের প্রবৃত্তিরূপ হেতু দৃষ্টে ভবিষ্যৎ ঘটের অসৎ (অভাব) হইতে বিলক্ষণতা হয়, হেতু এই যে লোকের অসৎ বস্তুতে অর্থিত্বরূপ প্রবৃত্তি দেখা যায় না, ভবিষ্যৎ ঘট বিষয়ে তাহার অর্থী হওয়ায় লোকের প্রবৃত্তি দেখা যায়, অত্যন্ত অসৎ ঘটে উক্ত প্রবৃত্তির অভাব হয়। প্রদর্শিত কারণে উক্ত ভবিষ্যৎ ঘটের ও তাহার উপলক্ষণ ভূত ঘটের অসৎ তুচ্ছরূপ (নিঃস্বরূপ বন্ধ্যাপুত্রাদি) হইতে বিলক্ষণতা অর্থাৎ অনির্ব্বচনীয়ভাবরূপতা হয়। কিংবা, যোগী পুরুষের তথা ঈশ্বরের সকল ভূত ও ভবিষ্যৎ পদার্থ বিষয়ক যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় তাহা সত্য হইয়া থাকে, কেননা উক্ত জ্ঞান বিদ্যমান পদার্থের প্রতীতিরূপ হয়, ইহা আস্তিকমাত্রেই স্বীকার করেন। যদি ভূত ও ভবিষ্যৎ ঘট অসৎ হয় তবে যোগী ও ঈশ্বরের ভূত ও ভবিষ্যৎ ঘটের বিষয়ীভূত প্রত্যক্ষ জ্ঞান মিথ্যা হইবে, কিন্তু যোগী ও ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ জ্ঞান উপচার প্রাপ্ত (মিথ্যা) হয় না। অপিচ, ঘটের জন্য কুলালাদি প্রবৃত্ত হইলে "ঘটো ভবিষ্যতি" ইহা যখন নিশ্চিত, তখন যে (ভবিষ্যৎ) কালের সহিত ঘটের সম্বন্ধ হইবে সে কালে "ঘট অসৎ" এরূপ ঘটের নিষেধ করিলে ভবিষ্যৎ ঘট "অসৎ" অর্থাৎ "নাই" এইরূপ ব্যাঘাতরূপদোষযুক্ত উক্ত বাক্যের অর্থ হইবে, যেমন "এই বর্ত্তমান ঘট নাই" তদ্রূপ। ভাব এই:—কারকব্যাপারের দশাতে "ঘট অসৎ" এরূপ বলিলে, এস্থলে "অসৎ" শব্দের অর্থ কি? কি উক্ত ঘটের ভবিষ্যত্ত্বাদি সে সময়ে নাই, এই অর্থ? অথবা সফল ক্রিয়ার (কার্য্য করিবার) তাহাতে

সামর্থ্য নাই, এইরূপ অর্থ? যদি প্রথম পক্ষ বল, তবে ঘটের অর্থে কুলালাদির ব্যাপার কালে "ঘটো ভবিষ্যতি" এই প্রকার ঘটের সদ্ভাব যখন প্রমাণদ্বারা নিশ্চিত, তখন প্রতিবাদী সেই প্রমাণবিরুদ্ধ ঘটের পূর্ব্ব অসদ্ভাব বলিতে শক্য নহেন। অতএব কারকাদি ব্যাপারদ্বারা যুক্তকালের সহিতই ঘটের ভবিষ্যদ্-রূপ ও ভূতরূপ কালের "ঘটো ভবিষ্যতি" ও "ঘটোঽভূৎ" এই প্রকার সম্বন্ধ হওয়ায় সেই কালেই ঘটের সেই প্রকার সদ্ভাবের নিষেধে ব্যাঘাতরূপদোষ অতি স্পষ্ট। কেননা যে ঘট কারকব্যাপারের দশাতে ভবিষ্যত্তাদিরূপে স্থিত, সেই দশাতে "নাই" বলিলে, সেই ঘটের সেই অবস্থাতে সেই আকারে অসদ্ভাবরূপ অর্থ হয়। সুতরাং ঘট যখন যে আকারে আছে তখন তাহা সে আকারে নাই বলিলে, এই কথা "মম জননী বন্ধ্যা" এই বাক্যের ন্যায় ব্যাঘাতদোষযুক্ত হয়। পক্ষান্তরে, উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটঅসৎ এই বাক্যে ঘটের জন্য কুলালাদি প্রবৃত্ত হইলে, যেমন কুলালাদি ব্যাপাররূপে বর্ত্তমান, তদ্রূপ ঘট বর্ত্তমান নহে অর্থাৎ কারকের ব্যাপার অবস্থাতে ঘটের সফল ক্রিয়ার প্রতি সামর্থ্য নাই, এইরূপ যদি অসৎ শব্দের দ্বিতীয় অর্থ কর, তাহা হইলে উহা অস্মৎসিদ্ধান্তেরও বিরুদ্ধ নহে, কেননা তৎকালে আপন ভবিষ্যৎ রূপেই ঘট বর্ত্তমান থাকে। অতএব যেহেতু মৃৎপিণ্ডের যে বর্ত্তমানতা তাহা কপালের বা ঘটের হয় না আর ঘটের যে ভবিষ্যত্তা তাহা উক্ত মৃৎপিণ্ডের বা কপালের হয় না, সেই হেতু কুলালাদি ব্যাপারের বর্ত্তমানতা কালে উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘট অসৎ অর্থাৎ তাহার বর্ত্তমানতা নাই, এই প্রকার অসৎ শব্দের অর্থে বিরোধ হয় না। যদি ঘটের নিজ ভবিষ্যত্তাদি কার্য্য-রূপের নিষেধ হইত তবেই তাহার নিষেধে বিরোধ হইত, যখন ইহার নিষেধ নাই তখন বিরোধও নাই। কেননা কুলালাদি কারকের প্রবৃত্তি দশাতে ঘটের ভবিষ্যত্তাদিরূপের সদ্ভাব স্বীকৃত হইলে ব্যাঘাতদোষ হয় না ও ঘটের অর্থক্রিয়ার সামর্থ্যমাত্রের নিষেধে বিরোধের প্রাপ্তি হয় না। কিংবা, উৎপত্তির পূর্ব্বে শশশৃঙ্গের ন্যায় ঘট অভাবরূপ হইলে, তাহার স্বকারণ সত্তার সহিত সম্বন্ধ অসম্ভব হইবে, কারণ সম্বন্ধ দুই সম্বন্ধীর আশ্রয়ে স্থিত হইয়া থাকে। যদি বল, অযুত-সিদ্ধ (মিলিত হইয়া সিদ্ধ) কার্য্যকারণাদি পদার্থ বিষয়ে কোন দোষ নাই। একথা সম্ভব নহে, কারণ ভাব ও অভাব পদার্থে অযুতসিদ্ধতা অসম্ভব, ভাবরূপ দুই পদার্থ মধ্যেই যুতসিদ্ধতা (পৃথক্-সিদ্ধতা) বা অযুতসিদ্ধতা হইয়া থাকে, ভাবাভাবরূপ বা অভাবরূপ দুই পদার্থে নহে। কিংবা, সত্য সত্যই যদি উৎপত্তির পূর্ব্বে কার্য্য না থাকে, কোন আকারেই না থাকে, অর্থাৎ

নিঃস্বরূপ সত্তাশূন্য হয়, তবে এমতে কারকব্যাপারের সর্ব্বদা নৈষ্ফল্যই জানিবে, কারণ অভাব (যাহা নাই) কাহারও বিষয় হয় না। অযোগ্য বস্তুতে কোন কারক কৃতকার্য্য হয় না, শত শত কারকাদিব্যাপারদ্বারা আকাশহইতে ঘট উৎপন্ন হইবে না এবং শত শত খড়্গাদি অস্ত্র প্রয়োগ করিলেও আকাশে হননাদি প্রয়োজন সিদ্ধ হইবে না। অতএব উৎপত্তির পূর্ব্বোত্তরে অর্থাৎ বর্ত্তমানের ন্যায় ভূতও ভবিষ্যৎ অবস্থাতেও কার্য্য সৎ ও কারণাতিরিক্ত নহে, ইহা সিদ্ধ হইল। এ বিষয়ে দার্শনিক বিচারযোগ্য আরও যে সকল কোটি আছে তাহা ক্লিষ্ট জানিয়া পরিত্যক্ত হইল।

এস্থলে কারণ সামগ্রীর বিচার শেষ হইল, এক্ষণে বেদান্তাভিমত বৃত্তিজ্ঞানের প্রমা অপ্রমা স্বরূপ বিষয়ে বিস্তৃত বিচার আরম্ভ হইবেক।

বেদান্তাভিমত বৃত্তিজ্ঞানের উপাদান ও নিমিত্তকারণ বর্ণন তথা বৃত্তির লক্ষণ তথা প্রত্যক্ষের লক্ষণ সহিত প্রমা অপ্রমারূপ বৃত্তিজ্ঞানের ভেদের বিস্তারিত বিবরণ।

বৃত্তিজ্ঞানের উপাদান ও নিমিত্তকারণ বর্ণন।

অন্তঃকরণের জ্ঞানরূপবৃত্তির উপাদানকারণ অন্তঃকরণ, আর প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ তথা ইন্দ্রিয়-সংযোগাদিব্যাপার নিমিত্তকারণ। ঈশ্বরের জ্ঞানরূপ বৃত্তির উপাদানকারণ মায়া, নিমিত্তকারণ অদৃষ্টাদি। ভ্রমবৃত্তির উপাদানকারণ অবিদ্যা, নিমিত্তকারণ দোষ। ইহা খ্যাতি নিরূপণে স্পষ্ট হইবেক।

বৃত্তির লক্ষণ ও ভেদ।

বৃত্তির লক্ষণ গ্রন্থের দ্বিতীয় পাদের প্রারম্ভে এইরূপ কথিত হইয়াছে, যথা, বিষয়প্রকাশের হেতু অন্তঃকরণ ও অবিদ্যার পরিণামকে বৃত্তি বলে আবার অনেক গ্রন্থে অজ্ঞাননাশক অন্তঃকরণ বা অবিদ্যার পরিণাম বৃত্তি বলিয়া উক্ত। "বৃত্তি চৈতন্যাভিব্যঞ্জকোঽন্তঃকরণাজ্ঞানয়োঃ পরিণামবিশেষঃ বৃত্তিঃ" অর্থাৎ অন্তঃকরণ বা অজ্ঞানের পরিণামবিশেষ যাহাদ্বারা ঘটপটাদিরূপ বিষয়াবচ্ছিন্নচেতনের প্রকাশ হয় তাহার নাম বৃত্তি। অভিব্যঞ্জক শব্দের অর্থ এই :—"অপরোক্ষ-ব্যবহারজনকত্বং অভিব্যঞ্জকত্বং" অর্থাৎ অপরোক্ষ ব্যবহারের যে হেতু তাহাকে অভিব্যঞ্জক বলে। এস্থলে এই শঙ্কা হয়, অপরোক্ষবৃত্তিদ্বারা বিশেষ চেতনের অভিব্যঞ্জকতা হইলে অনুমানাদি পরোক্ষবৃত্তিতে অপরোক্ষব্যবহারের

ব্যভিচার হয়। সুতরাং পরোক্ষবৃত্তির লক্ষণে অভিব্যঞ্জকতার অভাবে উক্ত লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়, অর্থাৎ পরোক্ষবৃত্তিতে অব্যাপ্তিদোষ হয়। ইহার সমাধানে অভিব্যঞ্জকতার দ্বিতীয় লক্ষণ যথা, "আবরণনিবর্ত্তকত্বং অভিব্যঞ্জকত্বং" অর্থাৎ বৃত্তিদ্বারা আবরণের নিবর্ত্তকতার নাম অভিব্যঞ্জকতা, এইরূপ অর্থ করিলে অব্যাপ্তি দোষের পরিহার হয়। কারণ ধূমরূপ হেতুর জ্ঞানে "পর্ব্বতো বহ্নিমান্" এইরূপ অনুমান তথা শাস্ত্রপ্রমাণাদিদ্বারা স্বর্গাদির পরোক্ষ জ্ঞান হওয়ায় "পর্ব্বতে বহ্নি নাই তথা স্বর্গাদি নাই" এই প্রকারের নাস্তি ব্যবহার নিবৃত্ত হয়। সুতরাং অনুমিতি আদি পরোক্ষ বৃত্তিতে অসত্তাপাদক আবরণের নিবৃত্তি হওয়ায় উক্ত আবরণনিবর্ত্তকত্বরূপ অভিব্যঞ্জকতার লক্ষণে পূর্ব্বোক্ত দোষের প্রসক্তি হয় না। কিন্তু এই অভিব্যঞ্জকতার লক্ষণেও যদ্যপি পরোক্ষ-জ্ঞানদ্বারা অসত্তাপাদক অজ্ঞানাংশের নাশ হয়, তথা অপরোক্ষজ্ঞানদ্বারা বিষয়-চেতনস্থ অজ্ঞানের নাশ হয়, তথা পরোক্ষজ্ঞানদ্বারা প্রমাতৃচেতনস্থ অজ্ঞানেরও নাশ হইয়া থাকে, এইরূপ পরোক্ষবৃত্তিতে উক্ত লক্ষণের অব্যাপ্তি নাই, তথাপি সুখদুঃখের জ্ঞানরূপবৃত্তিতে, তথা মায়াবৃত্তিরূপ ঈশ্বরের জ্ঞানে, তথা শুক্তি-রজতাদিগোচর ভ্রমরূপ অবিদ্যাবৃত্তিতে উক্ত লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়। কারণ যদি প্রথমে অজ্ঞাত সুখাদি হইত, পরে তদ্‌গোচর জ্ঞান হইত, তাহা হইলে সুখাদি-জ্ঞানদ্বারা সুখাদিবিষয়ক অজ্ঞানের নাশ সম্ভব হইত, কিন্তু অজ্ঞাত সুখাদি হয় না, সুখাদি ও তাহার জ্ঞান এক সময় উৎপন্ন হওয়ায়, অজ্ঞাত সুখাদিগোচর বৃত্তিদ্বারা সুখাদি বিষয়ক অজ্ঞানের নাশ সম্ভব নহে। এইরূপ ঈশ্বরের অসাধারণ স্বরূপে সকল পদার্থ সদা প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, সুতরাং ঈশ্বরের বিষয়ে অজ্ঞানের অভাবে মায়ার বৃত্তিরূপ জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নাশ সম্ভব নহে। শুক্তি-রজতাদি মিথ্যা পদার্থ ও তদ্‌গোচর জ্ঞান এককালে উৎপন্ন হওয়ায় ভ্রমবৃত্তি-দ্বারাও অজ্ঞানের নাশ সম্ভব নহে। এই প্রকারে ধারাবাহিক বৃত্তি স্থলেও উক্ত লক্ষণের দ্বিতীয়াদি বৃত্তিতে অব্যাপ্তি হয়, কারণ জ্ঞানধারাকালে প্রথম জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নাশ হওয়ায়, দ্বিতীয়াদি জ্ঞানদ্বারা তাহার নাশ সম্ভব নহে। অতএব প্রকাশক পরিণামমাত্রকে বৃত্তি বলিলে, অথবা বৃত্তিজ্ঞানে আবরণনিবর্ত্তকতামাত্র অভিব্যঞ্জকতা শব্দের অর্থ করিলে, উক্ত প্রকারে অব্যাপ্তি দোষ হওয়ায় অভি-ব্যঞ্জকতা শব্দের তৃতীয় লক্ষণ যথা, "অস্তিব্যবহারজনকত্বং অভিব্যঞ্জকত্বং" অর্থাৎ ঘটোঽস্তি, পটোঽস্তি, এইরূপ অস্তি ব্যবহারের জনকতাকে অভিব্যঞ্জকতা বলে। ভাবার্থ এই :—অস্তি ব্যবহারের হেতু যে অবিদ্যা ও অন্তঃকরণের

পরিণাম তাহার নাম বৃত্তি, এইরূপ অর্থে কোন দোষ নাই। মাত্র প্রকাশক পরিণামকে বৃত্তি বলিলে এই দোষ হয়, অজ্ঞাত পদার্থাগোচরবৃত্তিতেই প্রকাশতা হয়, অনাবৃতগোচরবৃত্তিতে প্রকাশতা হয় না, কারণ অনাবৃতচেতনের সম্বন্ধে বিষয় প্রকাশ সম্ভব হওয়ায় বৃত্তিতে প্রকাশতা কল্পনা অযোগ্য। সুতরাং বৃত্তিতে অজ্ঞাননাশকতা বিনা অন্যবিধ প্রকাশতার অসম্ভবে দ্বিতীয় লক্ষণোক্ত অজ্ঞান-নাশক পরিণামরূপবৃত্তির লক্ষণেও প্রথম লক্ষণোক্ত বিষয়প্রকাশের হেতু অন্তঃকরণ ও অবিদ্যার পরিণামরূপবৃত্তির লক্ষণের ন্যায়, সুখাদিগোচর বৃত্তিতে অব্যাপ্তি দোষ হওয়ায় অস্তি ব্যবহারের হেতু অবিদ্যা ও অন্তঃকরণের পরিণামকে বৃত্তি বলিলে বৃত্তির লক্ষণ নির্দ্দোষ হয়। পরোক্ষবৃত্তিতেও অস্তি ব্যবহারের হেতুতা স্পষ্ট। ঘটাদিগোচর অন্তঃকরণের বৃত্তিকে ঘটাদি জ্ঞান বলে। যদ্যপি অদ্বৈতসিদ্ধান্তে বৃত্তিঅবচ্ছিন্নচেতনকে প্রমাজ্ঞান বলে আর বাধিত রজ্জু-সর্পাদিগোচরবৃত্ত্যবচ্ছিন্নচেতনকে অপ্রমা জ্ঞান বলে, তথাপি চেতনে জ্ঞান-শব্দের প্রয়োগ বৃত্তিসম্বন্ধে হয় বলিয়া বৃত্তিও অনেক স্থলে জ্ঞানশব্দে উক্ত হইয়া থাকে। এই রীতিতে প্রমা অপ্রমা ভেদে বৃত্তি দুই প্রকার বলা যায়।

প্রত্যক্ষের লক্ষণ তথা প্রমা অপ্রমা-রূপ বৃত্তিজ্ঞানের ভেদ।

অপ্রমাও যথার্থ অযথার্থ ভেদে দুই অংশে বিভক্ত। ঈশ্বরের জ্ঞান ও সুখাদি-গোচর জ্ঞান, যথার্থঅপ্রমা শুক্তিরজতাদিভ্রম অযথার্থঅপ্রমা। প্রমাণ জন্য যথার্থজ্ঞানকে প্রমা বলে। ঈশ্বরের জ্ঞানাদি প্রমাণজন্য নহে বলিয়া প্রমা নহে এবং দোষ জন্য নহে বলিয়া ভ্রমও নহে। আবার অনেক গ্রন্থে প্রমার লক্ষণ অন্য প্রকারে বর্ণিত হইয়াছে, তদনুসারে ঈশ্বর-জ্ঞানাদিও যথার্থ জ্ঞান প্রমা। পরন্তু অধিকাংশ গ্রন্থের মতে স্মৃতি যথার্থ অযথার্থ ভেদে দ্বিবিধ এবং উভয়ই প্রকার স্মৃতি প্রমা নহে, কারণ এই সকল মতে অবাধিত অর্থের বিষয়ীভূত যে স্মৃতিহইতে ভিন্ন জ্ঞান তাহাই প্রমার লক্ষণ বলিয়া উক্ত। শুক্তি-রজতাদি জ্ঞান স্মৃতিহইতে ভিন্ন হইলেও অবাধিত-অর্থ বিষয় করেনা কিন্তু বাধিত অর্থ বিষয় করে বলিয়া প্রমা নহে। অবাধিতঅর্থগোচর স্মৃতিজ্ঞানও হয় কিন্তু তাহাতে প্রমা ব্যবহার হয় না। আর যদ্যপি অন্ত যথার্থজ্ঞানের ন্যায় যথার্থস্মৃতিও সম্বাদি প্রবৃত্তির জনক এবং তৎকারণে স্মৃতি সাধারণেও প্রমালক্ষণ হওয়া উচিত,তথাপি সম্বাদি-

প্রবৃত্তির উপযোগী যে প্রমাত্ব স্মৃতিতে হয় তাহা প্রবৃত্তির উপযোগী অবাধিত-অর্থগোচরত্বরূপ হয়, প্রমা ব্যবহারের উপযোগী প্রমাত্বরূপ নহে। কারণ লৌকিক ও শাস্ত্র ভেদে ব্যবহারের দুই ভেদ হয়, শাস্ত্রের বাহ্যে শব্দ প্রয়োগ হইলে তাহাকে লৌকিব্যবহার বলে, আর শাস্ত্রের পরিভাষানুসারে শব্দ প্রয়োগকে শাস্ত্রীয়ব্যবহার বলে। শাস্ত্রের বাহ্যে কেহ প্রমা শব্দের ব্যবহার করে না, যদি কেহ করেন তাহা তিনি শাস্ত্রীয় পরিভাষার সংস্কারদ্বারাই করেন, সুতরাং প্রমাব্যবহার কেবল শাস্ত্রীয়। প্রাচীন গ্রন্থকারেরা স্মৃতিহইতে ভিন্ন যথার্থ জ্ঞানেই প্রমা ব্যবহার করিয়াছেন। "যথার্থানুভবঃ প্রমা" এই প্রমার লক্ষণ প্রাচীন আচার্য্যেরা লিখিয়াছেন, আর স্মৃতি হইতে ভিন্ন জ্ঞানকে অনুভব বলিয়াছেন, সুতরাং স্মৃতিতে প্রমা ব্যবহার ইষ্ট নহে। প্রত্যক্ষাদি সকল জ্ঞানে অনুভবত্ব থাকে, তাহা স্মৃতিতে নাই, সুতরাং অনুভবত্বের বিলক্ষণতায় প্রত্যক্ষাদি ও স্মৃতি পরস্পর বিজাতীয়। যেরূপ প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, শাব্দাদি জ্ঞানে, প্রত্যক্ষত্ব, অনুমিতিত্ব, শাব্দত্বাদি বিলক্ষণ ধর্ম্ম থাকায় প্রত্যক্ষাদি জ্ঞান পরস্পর বিজাতীয় এবং বিজাতীয় প্রমার করণরূপ প্রত্যক্ষ, অনুমান, শাব্দাদি প্রমাণও ভিন্ন ভিন্ন হয়, তদ্রূপ সকল অনুভবহইতে স্মৃতি বিজাতীয় হওয়ায়, তাহার কারণ অনুভব, ইহা কোন প্রমার করণ নহে, সুতরাং প্রমাণ নহে। যদ্যপি ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ অনুমিতির কারণ হওয়ায় তাহাকে অনুমানপ্রমাণ বলা যায়, পদের প্রত্যক্ষকে শাব্দ প্রমাণ বলা যায়, গবয়েতে গোসাদৃশ্যের প্রত্যক্ষকে উপমান-প্রমাণ বলা যায়, এইরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানও অনুভব বিশেষ সুতরাং অনুভব প্রমাণ নহে বলা অসঙ্গত, তথাপি ব্যাপ্তিজ্ঞানত্বরূপ ব্যাপ্তিজ্ঞান অনুমিতির হেতু, অনুভবত্বরূপে ব্যাপ্তিজ্ঞান অনুমিতির হেতু নহে, এইরূপ পদপ্রত্যক্ষ তথা সাদৃশ্য-জ্ঞানও অনুভবত্বরূপে শাব্দপ্রমা তথা উপমিতিপ্রমার হেতু নহে। স্মৃতিজ্ঞানে অনুভবত্বরূপে পূর্ব্বানুভব স্মৃতির হেতু, সুতরাং প্রমাণ নহে। স্মৃতিজ্ঞানকে প্রমা বলিলে বিজাতীয় প্রমার করণ পৃথক্ প্রমাণ অঙ্গীকার করিতে হয় এবং ইহা অঙ্গীকার করিলে, ন্যায়শাস্ত্রে অনুভবনামে পঞ্চম প্রমাণ, সাংখ্য মতে চারি প্রমাণ আর ভট্ট তথা বেদান্ত মতে সপ্ত প্রমাণ, এইরূপে সকল মতে এক অধিক প্রমাণ স্বীকার করিতে হয়। অতএব অধিক গ্রন্থকারের মতে স্মৃতিতে প্রমাব্যবহার ইষ্ট নহে। পক্ষান্তরে যদি কেহ যথার্থজ্ঞানমাত্রে প্রমাব্যবহার ইষ্ট বিবেচনা করেন, তাহা হইলে সে পক্ষেও প্রমালক্ষণে "স্মৃতিভিন্ন" এই শব্দের নিবেশ না করিয়া "অবাধিতার্থগোচরজ্ঞান প্রমা" এইটুকু মাত্র বলিলে,

তাহাতেও দোষ হইবে না। কেন না ভ্রম অনুভব জন্ম অযথার্থ স্মৃতি কেবল বাধিতার্থবিষয়ক হয় বলিয়া ভ্রমস্মৃতিতে উক্ত লক্ষণের অতিব্যাপ্তি নাই। যথার্থ অনুভবজন্ম স্মৃতিতে উক্ত লক্ষণের গমন হওয়ায়, প্রমা ব্যবহার সঙ্গত হয়, অলক্ষ্যে লক্ষণের গমনকে অতিব্যাপ্তি বলে, যথার্থস্মৃতি লক্ষ্য হওয়ায় অতিব্যাপ্তি নাই। কিন্তু এই লক্ষণের অনুসারে যথার্থস্মৃতি প্রমা আর অযথার্থ-স্মৃতি অপ্রমা হওয়ায় প্রমার সপ্ত ভেদ হয় যথা—(১) প্রত্যক্ষ, (২) অনুমিতি, (৩) শাব্দ, (৪) উপমিতি, (৫) অনুপলব্ধি, আর (৭) যথার্থস্মৃতি। অধিকাংশ গ্রন্থের মর্য্যাদানুরোধে স্মৃতিতে প্রমা ব্যবহার ইষ্ট নহে বলিয়া প্রত্যক্ষাদি ভেদে প্রমারূপবৃত্তি ষট্ প্রকারই হয়, সপ্ত নহে। বাহ্য ও আন্তর ভেদে প্রত্যক্ষ প্রমা দ্বিবিধ, অবাধিতবাহ্যপদার্থগোচরবৃত্তি বাহ্যপ্রত্যক্ষ প্রমা বলিয়া উক্ত। শ্রোত্রাদি পঞ্চ ইন্দ্রিয়দ্বারা পঞ্চবিধ বাহ্যপ্রত্যক্ষপ্রমা হয়। কোন স্থলে শব্দদ্বারাও বাহ্যগোচর অপরোক্ষবৃত্তি হয়, যেমন "দশমস্ত্বমসি", এই বাক্যে স্থূল শরীরের অপরোক্ষজ্ঞান হয়। এই রীতিতে করণ ভেদে বাহ্যপ্রত্যক্ষপ্রমার ষট্ ভেদ হয়। কোন কোন গ্রন্থকার অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্ম অভাবগোচর বৃত্তিকেও অপরোক্ষবৃত্তি বলেন, এ মতে শ্রোত্রাদি পঞ্চ ইন্দ্রিয়, তথা শব্দ এবং অনুপলব্ধি এই সপ্ত বাহ্যপ্রত্যক্ষপ্রমার করণ। কিন্তু এই গ্রন্থের রীতিতে ধর্ম্মাধর্ম্মের ন্যায় প্রত্যক্ষযোগ্যতা অভাবে নাই বলিয়া বৃত্ত্য-বচ্ছিন্নচেতনসহিত অভাবাবচ্ছিন্নচেতনের অভেদ হইলেও অভাবগোচর-বৃত্তি অপরোক্ষ না হওয়ায় অনুমিত্যাদির ন্যায় অনুপলব্ধিপ্রমাণজন্ম অভাবগোচরবৃত্তি প্রত্যক্ষবৃত্তিহইতে বিলক্ষণ হওয়ায় বাহ্যপ্রত্যক্ষপ্রমার ষট্ ভেদই অঙ্গীকরণীয়, সপ্ত ভেদ নহে। আন্তরপ্রত্যক্ষপ্রমাও দুই প্রকার, একটী "আত্মগোচর", দ্বিতীয়টী "অনাত্মগোচর"। আত্মগোচরও দুই প্রকার, একটী "শুদ্ধাত্মগোচর", দ্বিতীয়টী "বিশিষ্টাত্মগোচর"। শুদ্ধাত্মগোচরও দুই প্রকার একটী "ব্রহ্মাগোচর", দ্বিতীয়টী "ব্রহ্মগোচর"। ত্বংপদার্থবোধকবেদান্তবাক্য-দ্বারা "শুদ্ধঃ প্রকাশোহম্" এইরূপ অন্তঃকরণের বৃত্তি হয়, উক্ত বৃত্তিদেশে অন্তঃ-করণউপহিতশুদ্ধচেতনও থাকে, সুতরাং বৃত্ত্যবচ্ছিন্নচেতন ও বিষয়াবচ্ছিন্ন-চেতন উভয়ের অভেদ হওয়ায় উক্ত বৃত্তি অপরোক্ষ হয়। এই বৃত্তির বিষয় শুদ্ধ-চেতনে ব্রহ্মতাও হয়, হইলেও ব্রহ্মাকার বৃত্তি হয় না, কারণ অবান্তরবাক্যদ্বারা উক্ত বৃত্তি উৎপন্ন হওয়ায় তদ্দ্বারা ব্রহ্মাকার বৃত্তি সম্ভব নহে, মহাবাক্যদ্বারা উৎপন্ন হইলেই ব্রহ্মাকার বৃত্তি হয়। শব্দজন্মজ্ঞানের স্বভাব এই যে, শব্দ

যেরূপে সন্নিহিত পদার্থ বোধন করে, তদ্রূপই উক্ত পদার্থের জ্ঞান হয় আর যেরূপে বোধন করে না সেরূপে পদার্থ শব্দজন্য জ্ঞানের বিষয় হয় না। যেমন দশমপুরুষকে "দশমোস্তি" বলিলে শ্রোতার "দশমোহম্" এই রীতির জ্ঞান হয় না। যদ্যপি দশমে আত্মতা আছে, তথাপি আত্মতাবোধকশব্দাভাবে আত্মতার জ্ঞান হয় না। এইরূপে আত্মাতে ব্রহ্মতা সদাই আছে, কিন্তু ব্রহ্মতাবোধকশব্দাভাবে উক্ত জ্ঞান না হওয়ায় প্রোক্ত বৃত্তি ব্রহ্মাগোচরশুদ্ধাত্মগোচর আন্তরপ্রত্যক্ষপ্রমা হয়।

বেদান্তসিদ্ধান্তে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানই যে প্রত্যক্ষ হয়, ইহার অঙ্গীকার নাই, বৃত্ত্যবচ্ছিন্নচেতনসহিত বিষয়চেতনের অভেদই জ্ঞানের প্রত্যক্ষতার হেতু। যে স্থলে ঘটাদিসহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয়, সেই স্থলে ইন্দ্রিয়দ্বারা অন্তঃকরণের বৃত্তি বাহ্যদেশে গমন করতঃ বিষয়ের সমানাকার হইয়া বিষয়ের সহিত সম্বন্ধবতী হয়। সুতরাং বৃত্তিচেতন ও বিষয়চেতনের উপাধি সমদেশ-বর্ত্তী হওয়ায় উপহিতচেতনেরও অভেদ হয়। এইরূপ সুখাদি জ্ঞান যগুপি ইন্দ্রিয় জন্য নহে আর শুদ্ধাত্মজ্ঞানও শব্দজন্যই হয়, ইন্দ্রিয় জন্য নহে, তথাপি বিষয়চেতন ও বৃত্তিচেতনের ভেদ নাই বলিয়া এইসকল জ্ঞানকেও প্রত্যক্ষ বলা যায়, কারণ সুখাকারবৃত্তি অন্তঃকরণদেশে হয় আর সুখও অন্তঃকরণে হয় বলিয়া বৃত্তিউপহিতচেতন ও বিষয়উপহিতচেতনের অভেদ হয়। আত্মাকার বৃত্তির উপাদান কারণ অন্তঃকরণ, এই অন্তঃকরণ উপহিতচেতনের অভিমুখ হওয়ায় আত্মাকারবৃত্তিও অন্তঃকরণদেশে হয়, এদিকে অন্তঃকরণ শুদ্ধ আত্মারও উপাধি, এইরূপে উভয় উপাধি একদেশে হওয়ায় বৃত্তিচেতন ও বিষয়চেতনের অভেদ হয় বলিয়া সুখাদি জ্ঞান ও শুদ্ধাত্মজ্ঞান উভয়ই প্রত্যক্ষরূপ। এস্থলে নিষ্কর্ষ এই—যে স্থলে বিষয়ের সহিত প্রমাতার বৃত্তিদ্বারা সম্বন্ধ হয় অথবা সাক্ষাৎ সম্বন্ধ হয় সে স্থলে বিষয়ের জ্ঞান প্রত্যক্ষ এবং বিষয় ও প্রত্যক্ষ। যেমন ঘটের প্রত্যক্ষজ্ঞান হইলে বৃত্তিদ্বারা বাহ্যপদার্থের প্রমাতৃসহিত সম্বন্ধ হয় আর সুখাদির প্রত্যক্ষতা স্থলে প্রমাতৃসহিত সুখাদির সাক্ষাৎ সম্বন্ধ হয়। অতীত সুখাদির প্রমাতৃসহিত বর্ত্তমান সম্বন্ধ নাই, সুতরাং অতীত সুখাদির জ্ঞান স্মৃতিরূপ, প্রত্যক্ষরূপ নহে। যগুপি অতীত সুখাদির প্রমাতৃসহিত পূর্ব্বসম্বন্ধ ছিল, তথাপি প্রত্যক্ষ-লক্ষণে বর্ত্তমানের নিবেশ হওয়ায় উক্ত জ্ঞানকে প্রত্যক্ষরূপ বলা যায় না। সুতরাং প্রত্যক্ষের "প্রমাতৃসহিত বর্ত্তমান সম্বন্ধী যোগ্য বিষয়কে প্রত্যক্ষ বলে এবং প্রমাতৃসহিত বর্ত্তমান সম্বন্ধী যোগ্যবিষয়ের জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলে" এরূপ

লক্ষণ করিলে কোন দোষ হয় না। যোগ্যপদ লক্ষণে নিবেশ না করিলে ধর্ম্মাদি সদা প্রমাতার সম্বন্ধী হওয়ায় ধর্ম্মাদিরও সর্ব্বদা প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত আর তাহাদিগের শব্দাদিদ্বারা জ্ঞান হইলে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হওয়া উচিত। ধর্ম্মাদি প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, সুতরাং লক্ষণে যোগ্য শব্দ প্রবিষ্ট হওয়ায় উক্ত দোষ নাই। যোগ্যতা অযোগ্যতা অনুভবের অনুসারে অনুমেয়। যে বস্তুতে প্রত্যক্ষতার অনুভব হয় তাহাতে যোগ্যতার এবং যাহাতে প্রত্যক্ষতার অনুভব হয় না তাহাতে অযোগ্যতার জ্ঞান অনুমান বা অর্থাপত্তিদ্বারা হইয়া থাকে। যোগ্যতা অযোগ্যতা এই রীতিতে ন্যায়মতেও অঙ্গীকরণীয়, কারণ ন্যায়মতে সুখাদি তথা ধর্ম্মাদি আত্মার ধর্ম্ম সে সকলে মনের মনঃসংযুক্তসমবায়সম্বন্ধ হয়, হইলেও যোগ্যতা হওয়ায় সুখাদির মানসসাক্ষাৎকার হয় তথা যোগ্যতার অভাবে ধর্ম্মাদির সাক্ষাৎকার হয় না। এই রীতিতে প্রত্যক্ষযোগ্যবস্তুর প্রমাতা সহিত বর্ত্তমান সম্বন্ধ হইলে প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়। কিন্তু উক্ত অর্থে এই শঙ্কা হয়—উল্লিখিত প্রকারে অবান্তরবাক্যদ্বারা ব্রহ্মগোচর জ্ঞানও পরোক্ষ হওয়া উচিত নহে, কারণ যদি ব্রহ্মের প্রমাতৃসহিত অসম্বন্ধ হইত তাহা হইলে বাহ্যাদি জ্ঞানের ন্যায় ব্রহ্মজ্ঞান পরোক্ষ হইত। কিন্তু অবান্তরবাক্যদ্বারা "সত্যস্বরূপ, জ্ঞান স্বরূপ, আনন্দ স্বরূপ ব্রহ্ম" এইরূপ বৃত্তি হয়, তৎকালে ব্রহ্মের প্রমাতৃসহিত সম্বন্ধ হয়, কিন্তু সিদ্ধান্তে, অবান্তরবাক্যজন্যব্রহ্মজ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে, পরোক্ষ, ইহা উক্ত রীতিতে সম্ভব নহে। সমাধান—প্রত্যক্ষলক্ষণে বিষয়ের যোগ্যতা যেরূপ বিশেষণ, তদ্রূপ যোগ্যপ্রমাণজন্যতাও জ্ঞানের বিশেষণ, সুতরাং উক্ত দোষ নাই। কারণ প্রমাতৃসহিত বর্ত্তমানসম্বন্ধবিশিষ্ট যে যোগ্যবিষয় তাহার যোগ্য প্রমাণজন্যজ্ঞানকে প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিলে লক্ষণটী নির্দ্দোষ হয়। বাক্যের স্বভাব এই—শ্রোতার স্বরূপবোধকপদঘটিতবাক্যদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞান হয়। শ্রোতার স্বরূপবোধকপদরহিতবাক্যদ্বারা পরোক্ষজ্ঞান হয়। বিষয় সন্নিহিত এবং প্রত্যক্ষযোগ্য হইলেও স্বরূপবোধক পদ না থাকিলে বাক্যদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞান হয় না। যেমন দশমবোধকবাক্যে "দশমোঽস্তি" ও "দশমস্ত্বমসি" এই দ্বিবিধ বাক্য হয়, তন্মধ্যে প্রথম বাক্য শ্রোতার স্বরূপবোধক পদরহিত আর দ্বিতীয় বাক্য শ্রোতার স্বরূপবোধকপদঘটিত অর্থাৎ তাহাতে যে ত্বং পদ আছে তাহার সহিত ঘটিত অর্থাৎ যুক্ত। সুতরাং প্রথম বাক্যদ্বারা শ্রোতার দশমের পরোক্ষজ্ঞান হয় আর দ্বিতীয় বাক্যদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞান হয়। বাক্যজন্য জ্ঞানের বিষয় দশমপুরুষ উক্ত, বাক্যজন্য জ্ঞান উভয় স্থানে

অতি সন্নিহিত। যে স্বরূপহইতে ভিন্ন অথচ সম্বন্ধী তাহাকে সন্নিহিত বলে। দশম পুরুষ শ্রোতার স্বরূপহইতে ভিন্ন নহে শ্রোতারই স্বরূপ হওয়ায় অতি-সন্নিহিত আর প্রত্যক্ষযোগ্য। যদি প্রত্যক্ষযোগ্য না হইত, তাহা হইলে দ্বিতীয় বাক্যদ্বারাও দশমের প্রত্যক্ষজ্ঞান সম্ভব হইত না, কিন্তু দ্বিতীয় বাক্যদ্বারা দশমের প্রত্যক্ষজ্ঞানই হইয়া থাকে, সুতরাং দ্বিতীয় বাক্যজন্য জ্ঞান প্রত্যক্ষ-যোগ্য। এই রীতিতে অতি সন্নিহিত হইলেও যদি বাক্যজন্য প্রত্যক্ষযোগ্য-দশমের বাক্যদ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞান না হয়, তাহা হইলে বাক্য অযোগ্য। দ্বিতীয় বাক্যদ্বারা দশমের অপরোক্ষ জ্ঞান হওয়ায় দ্বিতীয় বাক্য যোগ্য। এস্থলে বাক্যের যোগ্যতা অযোগ্যতা বিষয়ে অন্য কোন হেতু নাই, স্বরূপ-বোধকপদঘটিতত্ব, তথা স্বরূপবোধকপদরহিতত্ব, ইহারাই যোগ্যতা অযোগ্যতার সম্পাদক। সুতরাং "দশমস্ত্বমসি" এই বাক্য যোগ্যপ্রমাণ হওয়ায় তাহা-হইতে জন্য "দশমোহং" এইরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়। "দশমোস্তি" এই বাক্য অযোগ্য প্রমাণ, তাহাহইতে জন্য অর্থাৎ উৎপন্ন "দশমঃ কুত্রচিদস্তি" এইরূপ দশমের জ্ঞান পরোক্ষ। প্রদর্শিত প্রকারে ব্রহ্মবোধক বাক্যও দ্বিবিধ, "সত্যং জ্ঞানমনন্তং ব্রহ্ম" ইহা অবান্তরবাক্য, "তত্ত্বমসি" ইহা মহাবাক্য। অবান্তর-বাক্যে শ্রোতার স্বরূপ বোধক পদ নাই, সুতরাং প্রত্যক্ষজ্ঞান উৎপন্ন করিবার যোগ্যতা তাহাতে নাই। মহাবাক্যে শ্রোতার স্বরূপবোধক ত্বং আদি পদ থাকায় প্রত্যক্ষজ্ঞানজননের যোগ্য মহাবাক্য হইয়া থাকে। এইরূপে যোগ্যপ্রমাণ মহাবাক্য হওয়ায় তাহাহইতে উৎপন্ন জ্ঞান প্রত্যক্ষ আর অযোগ্যপ্রমাণ "সত্যং জ্ঞানমনন্তং ব্রহ্ম" ইত্যাদি বাক্যহইতে উৎপন্ন ব্রহ্মের জ্ঞান পরোক্ষ। অবান্তর বাক্যও দুই প্রকার, তৎপদার্থবোধক ও ত্বংপদার্থবোধক। তন্মধ্যে তৎপদার্থবোধক বাক্য অযোগ্য আর "য এষ হৃদ্যন্তর্জ্যোতিঃ পুরুষঃ" ইত্যাদি ত্বংপদার্থবোধক অবান্তরবাক্য মহাবাক্যের ন্যায় যোগ্য, অযোগ্য নহে। কারণ শ্রোতার স্বরূপবোধক পদ উক্ত বাক্যে আছে, সুতরাং ত্বংপদার্থ-বোধক অবান্তরবাক্যদ্বারাও অপরোক্ষজ্ঞান হয়। কিন্তু এই অপরোক্ষজ্ঞান ব্রহ্মাভেদগোচর নহে, সুতরাং পরম পুরুষার্থের সাধক নহে, কিন্তু পরম পুরুষার্থের সাধন যে অভেদজ্ঞান তাহার পদার্থ শোধনদ্বারা উপযোগী হয়। কথিত কারণে প্রমাতৃসম্বন্ধী যদ্যপি ব্রহ্ম হয়েন ও যোগ্য হয়েন, তথাপি অযোগ্য যে অবান্তরবাক্য তদ্দ্বারা ব্রহ্মের পরোক্ষ জ্ঞান হয়, প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় না। এস্থলে অন্য শঙ্কা যথা—প্রমাতৃসহিত বর্ত্তমানসম্বন্ধবিশিষ্ট যে যোগ্য বিষয়

তাহার যোগ্যপ্রমাণজন্য জ্ঞানকে প্রত্যক্ষ জ্ঞান বলিলে, সুখাদিপ্রত্যক্ষে উক্ত লক্ষণের অভাব হয়। কারণ সুখাদিপ্রত্যক্ষে প্রমাণজন্যতার অভাবে যোগ্যপ্রমাণজন্যতা সর্ব্বথা সম্ভব নহে, অতএব উক্ত লক্ষণ অব্যাপ্তিদোষদুষ্ট। সমাধান—যোগ্যপ্রমাণজন্যতার লক্ষণে প্রবেশ নাই, কিন্তু অযোগ্যপ্রমাণজন্যতার প্রবেশ হয়, সুতরাং অব্যাপ্তি নাই। কারণ প্রমাতৃসহিত বর্ত্তমানসম্বন্ধবিশিষ্ট যে যোগ্য বিষয় তাহার অযোগ্যপ্রমাণহইতে অজন্য জ্ঞানকে প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিলে অবান্তরবাক্যজন্য ব্রহ্মজ্ঞানের ব্যাবৃত্তি হয়। উক্ত রীতিতে ব্রহ্মমাত্রের বোধক অবান্তরবাক্য অযোগ্য প্রমাণ, "ব্রহ্মাস্তি" এই পরোক্ষজ্ঞান তাহাহইতে জন্য, অজন্য নহে, সুতরাং পরোক্ষজ্ঞানে লক্ষণের গমন নাই। সুখাদিগোচর জ্ঞানের সংগ্রহ হয়, কারণ সুখাদিগোচরজ্ঞান কোন প্রমাণহইতে জন্য নহে, সুতরাং অযোগ্য প্রমাণহইতে অজন্য। ইন্দ্রিয়জন্য ঘটাদি জ্ঞান তথা মহাবাক্যজন্য ব্রহ্মজ্ঞান প্রমাণজন্য হওয়ায় অযোগ্যপ্রমাণহইতে অজন্য। অতএব প্রত্যক্ষ জ্ঞানের উক্ত লক্ষণ সর্ব্বদোষহইতে রহিত।

পূর্ব্ব প্রসঙ্গ এই--শুদ্ধাত্মগোচর প্রত্যক্ষপ্রমা দুই অংশে বিভক্ত, একটী "ব্রহ্মাগোচর", দ্বিতীয়টী "ব্রহ্মগোচর"। ব্রহ্মাগোচরের বিবরণ পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। মহাবাক্য জন্য "অহং ব্রহ্মাস্মি" এই রীতিতে ব্রহ্মহইতে অভিন্ন আত্মাকে যে জ্ঞান বিষয় করে তাহাকে ব্রহ্মগোচরশুদ্ধাত্মগোচরপ্রত্যক্ষপ্রমা বলে। "অহং ব্রহ্মাস্মি" এই জ্ঞান বাচস্পতি মনোজন্য বলেন। অন্য আচার্য্যগণের মতে উহা বাক্যজন্য। এ বিষয়েও কিঞ্চিৎ ভেদ এই—সংক্ষেপশারীরকের সিদ্ধান্তে মহাবাক্যদ্বারা ব্রহ্মের প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়, পরোক্ষজ্ঞান হয় না। অন্য সকল গ্রন্থকারের মতে, বিচারসহকৃতমহাবাক্যদ্বারাই অপরোক্ষজ্ঞান হয়, কেবল বাক্যদ্বারা অপরোক্ষ জ্ঞান হয় না। সকলের মতে "অহং ব্রহ্মাস্মি" এই জ্ঞান শুদ্ধাত্মগোচর তথা ব্রহ্মগোচর এবং প্রত্যক্ষ, এ বিষয়ে কাহারও বিবাদ নাই। এইরূপে শুদ্ধাত্মগোচর প্রমার দুই ভেদ জানিবে। বিশিষ্টাত্মগোচর প্রত্যক্ষপ্রমার ভেদ অনন্ত, যথা, অহমজ্ঞঃ, অহং কর্ত্তা, অহং সুখী, অহং দুঃখী, অহং মনুষ্যঃ, ইত্যাদি। যদ্যপি অবাধিত অর্থগোচর জ্ঞানকে প্রমা বলে আর "অহং কর্ত্তা" ইত্যাদি জ্ঞান "অহং ন কর্ত্তা" ইত্যাদি জ্ঞানদ্বারা বাধিত হওয়ায় উহাকে প্রমা বলা সম্ভব নহে, তথাপি সংসার দশাতে বিষয় অবাধিত হইলে তাহাকেও প্রমা বলা যায়, সংসার দশাতে উক্ত জ্ঞানের বাধ হয় না, সুতরাং প্রমা। এইরূপ আত্মগোচরআন্তরপ্রত্যক্ষপ্রমার ভেদ জানিবে। আর ময়ি সুখং,

ময়ি দুঃখং, ইত্যাদি সুখাদিগোচর জ্ঞানও আত্মগোচর প্রত্যক্ষপ্রমা। কিন্তু অহং সুখী, অহং দুঃখী ইত্যাদি প্রমাতে অহং পদের অর্থ আত্মা বিশেষ্য ও সুখদুঃখাদি বিশেষণ আর ময়ি সুখং, ময়ি দুঃখং, ইত্যাদি প্রমাতে সুখ দুঃখাদি বিশেষ্য, আত্মা বিশেষণ। সুতরাং ময়ি সুখং, ময়ি দুঃখং ইত্যাদি জ্ঞান আত্মগোচর প্রত্যক্ষপ্রমা নহে, কিন্তু সুখাদি বিশেষ্য হওয়ায় অনাত্মগোচর আন্তরপ্রত্যক্ষপ্রমা। বাচস্পতি মতে বিশিষ্টাত্মজ্ঞান তথা সুখাদি জ্ঞান মনোজন্য, সিদ্ধান্তমতে অন্তঃকরণবিশিষ্ট আত্মাতে অন্তঃকরণ ভাগ সাক্ষিভাস্য ও চেতনভাগ স্বয়ংপ্রকাশ। এইরূপ সুখাদিও সাক্ষিভাস্য, কোন জ্ঞান মনোজন্য নহে, সুতরাং মন ইন্দ্রিয় নহে। কথিত রীত্যনুসারে স্মৃতিহইতে ভিন্ন যথার্থবৃত্তিকে প্রমা বলা যায়, ইহার ভেদ উপরে বলা হইল। স্মৃতিরূপ অন্তঃ-করণের বৃত্তিও যথার্থ অযথার্থ ভেদে দুই প্রকার। ইহার মধ্যে যথার্থ স্মৃতিও দুই অংশে বিভক্ত, একটী "আত্মস্মৃতি" ও দ্বিতীয়টী "অনাত্মস্মৃতি"। তত্ত্বমসাদি বাক্যজন্য অনুভবদ্বারা আত্মতত্ত্বের স্মৃতি যথার্থআত্মস্মৃতি বলিয়া উক্ত। ব্যবহারিকপ্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব অনুভবদ্বারা তাহার সংস্কারহইতে মিথ্যাত্বরূপ প্রপঞ্চের স্মৃতিকে যথার্থঅনাত্মস্মৃতি বলে। অযথার্থ স্মৃতিও দ্বিবিধ, একটী "আত্মগোচর অযথার্থস্মৃতি" দ্বিতীয়টী "অনাত্মগোচর অযথার্থস্মৃতি"। অহঙ্কারাদিতে আত্মত্বভ্রমরূপ অনুভবের সংস্কারদ্বারা অহঙ্কারাদিতে আত্মত্বেরস্মৃতিকে আত্মগোচর অযথার্থস্মৃতি বলে। আত্মাতে কর্তৃত্বানুভব সংস্কারদ্বারা আত্মা কর্তা এইরূপ স্মৃতি হইলে তাহাকেও আত্মগোচরঅযথার্থস্মৃতি বলে। আর প্রপঞ্চে সত্যত্বভ্রম-সংস্কারদ্বারা "প্রপঞ্চ সত্য" এরূপ প্রতীতিকে অনাত্মগোচর অযথার্থ স্মৃতি বলে।

প্রদর্শিত রীত্যনুসারে যথার্থ অযথার্থ ভেদে বৃত্তি দুই প্রকার। স্মৃতিভিন্ন যথার্থবৃত্তি প্রমা। যথার্থঅনুভবজন্যস্মৃতি যথার্থ, অযথার্থ অনুভবজন্যস্মৃতি অযথার্থ। অনুভবে যথার্থতা অবাধিত অর্থকৃত, সুতরাং অবাধিতঅর্থবিষয়কঅনুভব যথার্থ এবং ইহা প্রমা। এইরূপে অবাধিত অর্থের অধীন অনুভবে যথার্থতা হয়। স্মৃতিতে যথার্থতা অযথার্থতা অনুভবের অধীন। স্মৃতিভিন্ন জ্ঞানকে অনুভব বলে, উহা যথার্থ অযথার্থ ভেদে দুই প্রকার। যথার্থ অনুভবের বিবরণ উপরে বলা হইল, এক্ষণে অযথার্থ অনুভবের নিরূপণ আরম্ভ হইবে। অযথার্থ স্মৃতির নিরূপণ পূর্ব্বে হইয়াছে তাহাও অযথার্থ অনুভবের অধীন।

সংশয়রূপ ভ্রমের লক্ষণ ও ভেদ।

সংশয়রূপ ও নিশ্চয়রূপ ভেদে অযথার্থানুভবও দুই অংশে বিভক্ত। অযথার্থকেই ভ্রম বলে। সংশয়জ্ঞানও ভ্রমরূপ হইয়া থাকে। কারণ স্বাভাবাধিকরণে অবভাসকে ভ্রম বলে, আর সংশয়জ্ঞান পরস্পর বিরুদ্ধ উভয় বিষয়ক হওয়ায় তন্মধ্যে একের অভাব হয় বলিয়া সংশয়েতেও ভ্রমের লক্ষণ সম্ভব হয়। এক বিশেষ্যে বিরুদ্ধ দুই বিশেষণের জ্ঞানকে সংশয় বলে। যেমন স্থাণুতে "স্থাণুর্নবা" এরূপ জ্ঞান হইলে অথবা "স্থাণুর্বা পুরুষোবা" এরূপ জ্ঞান হইলে উভয়কেই সংশয় বলে। প্রথম সংশয়েতে স্থাণু বিশেষ্য ও স্থাণুত্ব তথা স্থাণুত্বাভাব বিশেষণ, আর উভয়ই বিশেষণ বিরুদ্ধ, এক অধিকরণে থাকে না। সুতরাং স্থাণুরূপ এক বিশেষ্যে স্থাণুত্ব ও স্থাণুত্বাভাবরূপ বিরুদ্ধ উভয় বিশেষণের জ্ঞান হওয়ায়, প্রথম সংশয়তে ভ্রমের লক্ষণ সম্ভব হয়। কারণ স্থাণুরূপ এক বিশেষ্যে, স্থাণুত্ব পুরুষত্বরূপ বিরুদ্ধ উভয় বিশেষণের জ্ঞান হয় আর এই জ্ঞানে যেরূপ স্থাণুত্ব ও স্থাণুত্বাভাব উভয়ের পরস্পর বিরোধ হয়, তদ্রূপ স্থাণুত্ব পুরুষত্বেরও বিরোধ অনুভবসিদ্ধ হওয়ায়, প্রথম সংশয় বিরুদ্ধভাবাভাব উভয়গোচর হয় তথা দ্বিতীয় সংশয় বিরুদ্ধউভয়ভাবগোচর হয়। কিন্তু ন্যায়গ্রন্থের রীতিতে ভাবাভাবগোচরই সংশয় জ্ঞান হয়, কেবল ভাবগোচর সংশয় জ্ঞান হয় না। তন্মতে যে স্থলে "স্থাণুর্বা পুরুষোবা" এইরূপ সংশয় হয়, সেস্থলেও স্থাণুত্ব ও স্থাণুত্বাভাব তথা পুরুষত্ব ও পুরুষত্বাভাব এই চারি কোটি হয়। সুতরাং দ্বিকোটিক ও চতুষ্কোটিক দুই প্রকার সংশয় হয়, "স্থাণুর্নবা" ইহা দ্বিকোটিক সংশয়, "স্থাণুর্বা পুরুষোবা" ইহা চতুষ্কোটিক সংশয়। এক ধর্ম্মীতে প্রতীত ধর্ম্মকে কোটি বলে। কথিত প্রকারে কেবল ভাবগোচর সংশয় ন্যায়মতে অপ্রসিদ্ধ। সর্ব্ব প্রকারে সংশয় ভ্রমরূপ, দুই বিরুদ্ধ বিশেষণ এক ধর্ম্মীতে থাকে না, একের অভাবই হইয়া থাকে। যেমন স্থাণুতে স্থাণুত্ব থাকে, স্থাণুত্বের অভাব থাকে না, সুতরাং স্থাণুত্বাভাবরহিত স্থাণুতে স্থাণুত্বের অভাবের জ্ঞান ভ্রমরূপ। কিন্তু এক অংশে সংশয়জ্ঞান ভ্রমরূপ, সকল অংশে ভ্রমরূপ নহে। যে স্থলে স্থাণুতে "স্থাণুর্নবা" এইরূপ সংশয় হয়, সে স্থলে অভাব অংশে ভ্রম হয়, যে স্থলে পুরুষে "স্থাণুর্নবা" এইরূপ সংশয় হয়, সে স্থলে অভাব অংশ পুরুষে হয়, স্থাণুত্ব অংশ নহে, সুতরাং ভাব অংশে ভ্রম হয়। এইরূপ ভাবাভাব গোচর সংশয় হয়, তন্মধ্যে এক

অবশ্যই থাকে বলিয়া সংশয় জ্ঞান এক অংশে ভ্রমরূপ। পক্ষান্তরে, বিরোধী উভয়ভাবগোচর সংশয় অঙ্গীকার করিলেও, সকল অংশে ভ্রমত্ব সম্ভব হয়। যেমন স্থাণুর্বা পুরুষোবা" এই সংশয়কে চতুষ্কোটিক না মানিয়া দ্বিকোটিক মানিলে আর স্থাণু ও পুরুষহইতে ভিন্ন অন্য কোন পদার্থে "স্থাণুর্বা পুরুষোবা" এইরূপ সংশয় হইলে, এ স্থলে সংশয়ের ধর্ম্মীতে স্থাণুত্ব পুরুষত্ব উভয়ই না থাকায় উভয়েরই জ্ঞান ভ্রমরূপ হয়। সংশয়েতে যে বিশেষ্য তাহা সংশয়ের ধর্ম্মী তথা বিশেষণ ধর্ম্ম, এইরূপে এক ধর্ম্মীতে বিরুদ্ধ নানা ধর্ম্মের জ্ঞানকে সংশয় বলিলে, বিরুদ্ধউভয়ভাবগোচরসংশয়ও সম্ভব হয় আর এই উভয় পদঘটিত-ভাবগোচরলক্ষণ সহিত চতুষ্কোটিক লক্ষণের কোন ভেদ থাকে না। যদ্যপি উভয়পদঘটিতসংশয়েতে উভয় পদ থাকায় তাহার সহিত চতুষ্কোটিক পদের ভেদ হয়, কারণ চতুষ্কোটিক শব্দে চারি পদ থাকে, তথাপি একহইতে অতিরিক্তকে নানা বলে, এই ভাবে দ্বিকোটিকসংশয় একের অতিরিক্ত হওয়ায় নানাধর্ম্মবিশিষ্ট হয়, সুতরাং এই সংশয়ের ন্যায় চতুষ্কোটিকসংশয়ও চারিধর্ম্মগোচর হওয়ায় তাহাকেও নানাধর্ম্মগোচর বলা যায়, অতএব ভেদ নাই। সে যাহা হউক, কথিতরীত্যনুসারে সংশয়ও ভ্রমরূপ।

সংশয়রূপভ্রমও দ্বিবিধ, একটী "প্রমাণসংশয়", দ্বিতীয়টী "প্রমেয়-সংশয়"। প্রমাণগোচরসন্দেহকে প্রমাণসংশয় বলে, ইহারই নামান্তর প্রমাণ-গত অসম্ভাবনা। বেদান্তবাক্য অদ্বিতীয় ব্রহ্ম বিষয়ে প্রমাণ কিনা? ইহা প্রমাণ-সংশয়, ইহার নিবৃত্তি শারীরকের প্রথমাধ্যায়ের পাঠ বা শ্রবণদ্বারা হইয়া থাকে। "প্রমেয়সংশয়ও আত্ম-সংশয় ও অনাত্ম-সংশয়" ভেদে দুই প্রকার। অনাত্মসংশয় অনন্তবিধ, তাহার বিবরণ নিষ্ফল। আত্মসংশয়ও অনেকবিধ যথা, আত্মা ব্রহ্মহইতে ভিন্ন অথবা অভিন্ন, অভিন্ন হইলে সর্ব্বদা অভিন্ন অথবা মোক্ষকালে অভিন্ন, ভিন্ন হইলে আত্মা আনন্দাদি ঐশ্বর্য্যবান্ অথবা আনন্দাদি রহিত, আনন্দাদি ঐশ্বর্য্যবান্ হইলে উক্ত আনন্দাদি গুণ, অথবা ব্রহ্মাত্মার স্বরূপ, ইত্যাদি রূপ তৎপদার্থভিন্ন অনেক প্রকার আত্মসংশয় হয়।

এইরূপ কেবল ত্বংপদার্থগোচরসংশয়ও আত্মগোচর সংশয়। আত্মা দেহাদিহইতে ভিন্ন বা অভিন্ন, ভিন্ন হইলে অণুরূপ বা মধ্যমপরিমাণ বা বিভু, বিভু হইলে কর্ত্তা কি অকর্ত্তা, অকর্ত্তা হইলে পরস্পর ভিন্ন অনেক, কি এক, ইত্যাদি অনেক সংশয় কেবল ত্বংপদার্থগোচর হয়।

এই প্রকারে কেবল তৎপদার্থগোচর বিষয়েও অনেকবিধ সংশয় হয়।

বৈকুণ্ঠাদিলোকবিশেষবাসীঈশ্বর পরিচ্ছিন্নহস্তপাদাদিঅবয়ববিশিষ্টশরীরধারীপুরুষ অথবা শরীররহিত বিভু। শরীররহিত বিভু হইলে পরমাণু আদি সাপেক্ষ জগতের কর্ত্তা অথবা নিরপেক্ষ কর্ত্তা। নিরপেক্ষ কর্ত্তা হইলে কেবল কর্ত্তা অথবা অভিন্ননিমিত্তোপাদানরূপ কর্ত্তা। অভিন্ননিমিত্তোপাদান হইলে প্রাণিকর্ম্মনিরপেক্ষ কর্ত্তা বা সাপেক্ষ কর্ত্তা, নিরপেক্ষ কর্ত্তা হইলে বিষমকারিতাদি দোষরহিত বা দোষসহিত কর্ত্তা। এই এই রীতির অনেকবিধ তৎপদার্থ গোচর সংশয় হয়, এই সকল সংশয়কে প্রমেয়-সংশয় বলে, মননদ্বারা ইহা সকলের নিবৃত্তি হয়। শারীরকের দ্বিতীয়াধ্যায়ের অধ্যয়ন বা শ্রবণে মননের সিদ্ধি হয়; তদ্দ্বারা প্রমেয়-সন্দেহের নিবৃত্তি হইয়া থাকে।

জ্ঞানসাধনের সংশয় আর মোক্ষসাধনের সংশয়ও প্রমেয়-সংশয়। কারণ উক্ত উভয়ই প্রমার বিষয় হওয়ায় প্রমেয়, এই সংশয়ের নিবৃত্তি শারীরকের তৃতীয় অধ্যায়দ্বারা হইয়া থাকে।

এইরূপ মোক্ষের স্বরূপের সংশয়ও প্রমেয়-সংশয়, শারীরকের চতুর্থ অধ্যায়দ্বারা উক্ত সংশয়ের নিবৃত্তি হয়। যদ্যপি শারীরকের চতুর্থ অধ্যায়েতে *প্রথম সাধনবিচার তাহার পরে ফলবিচার আছে,* এবং এই ফলকে মোক্ষ বলে, তথাপি চতুর্থাধ্যায়ের সাধনবিচার অংশের সহিত তৃতীয় অধ্যায়দ্বারা সাধনসংশয়ের নিবৃত্তি হয়, অবশিষ্ট চতুর্থ অধ্যায়দ্বারা ফল-সংশয়ের নিবৃত্তি হয়।

নিশ্চয়রূপ ভ্রমজ্ঞানের লক্ষণ।

উক্ত প্রকারে সংশয় নিশ্চয়রূপে ভ্রমের দুই ভেদ হয়, সংশয় ভ্রমের নিরূপণ শেষ হইল, এক্ষণে নিশ্চয়রূপ ভ্রমের বিবরণ সবিস্তারে বলা যাইতেছে। কারণ সংশয় নিশ্চয়রূপ ভ্রম সকল অনর্থের হেতু হওয়ায় এবং ইহার নিবৃত্তি পরম পুরুষার্থের সাধন হওয়ায় জিজ্ঞাসুর অতীব বাঞ্ছনীয়। সংশয়হইতে ভিন্ন জ্ঞানকে নিশ্চয় বলে। শুক্তির শুক্তিস্বরূপে যথার্থজ্ঞান আর শুক্তির রজতস্বরূপে ভ্রমজ্ঞান উভয়ই সংশয়হইতে ভিন্নজ্ঞান হওয়ায় নিশ্চয়রূপ। বাধিত অর্থ বিষয়ক যে সংশয়হইতে ভিন্ন জ্ঞান তাহা নিশ্চয়রূপভ্রম, শুক্তিতে রজতনিশ্চয়ের বিষয় রজত বাধিত, কারণ সংসারদশাতেই শুক্তির জ্ঞানদ্বারা রজতের বাধ হয়। ব্রহ্মজ্ঞান বিনা যাহার বাধ হয় না তাহাকে অবাধিত বলে আর ব্রহ্মজ্ঞান বিনাই শুক্তি আদির জ্ঞানদ্বারা যাহার বাধ হয় তাহাকে বাধিত বলে। অথবা প্রমাতার বাধ বিনা যাহার

বাধ হয় না তাহার নাম অবাধিত, আর প্রমাতার বিদ্যমানে যাহার বাধ হয় তাহার নাম বাধিত। অবাধিত দুই প্রকার, একটী সর্ব্বদাই অবাধিত, দ্বিতীয়টী ব্যবহারিক অবাধিত। যাহার সর্ব্বদা বাধ নাই অর্থাৎ কোন কালে যাহার বাধ হয় না, তাহা চেতন। ব্যবহার দশাতে যাহার বাধ হয় না তাহা অজ্ঞান, মহাভূত তথা ভৌতিকপ্রপঞ্চ। সুখাদি প্রাতিভাসিক হইয়া থাকে, তথাপি ব্রহ্মজ্ঞান বিনা বাধ হয় না, অতএব অবাধিত, তাহার জ্ঞান ভ্রম নহে। বাধিত অর্থও দ্বিবিধ, এক ব্যবহারিকপদার্থাবচ্ছিন্নচেতনের বিবর্ত্ত ও দ্বিতীয় প্রাতিভাসিকপদার্থাবচ্ছিন্নচেতনের বিবর্ত্ত। রজতের অধিষ্ঠান শুক্ত্যবচ্ছিন্নচেতন ও শুক্তি উভয়ই ব্যবহারিক। আর স্বপ্নে শুক্তি প্রতীত হইয়া তাহাতে রজত ভ্রম হইলে, উক্ত রজতের স্বপ্নেই শুক্তিজ্ঞানদ্বারা বাধ হওয়ায় রজতের অধিষ্ঠান স্বপ্নশুক্ত্যবচ্ছিন্নচেতন তথা স্বপ্নের শুক্তি প্রাতিভাসিক। এইরূপে বাধিত পদার্থ দুই প্রকার, তাহাদের নিশ্চয় ভ্রম-নিশ্চয় বলিয়া অভিহিত।

অধ্যাসের লক্ষণ ও ভেদ।

ভ্রমজ্ঞান বিষয়ে শাস্ত্রকারগণের মধ্যে অনেক বিবাদ আছে, এই সকল মত-হইতে বিলক্ষণ ভাষ্যকার (শঙ্করাচার্য্য) ভ্রমের স্বরূপের অসাধারণ লক্ষণ করিয়াছেন। অন্য শাস্ত্রকারেরা যেরূপ লক্ষণ বলিয়াছেন, তাহা এই বক্ষ্যমাণলক্ষণে সম্ভব নহে, অতএব অসাধারণ। ভাষ্যকারোক্ত লক্ষণ এই—অধিষ্ঠানহইতে বিষমসত্তা-বিশিষ্ট অবভাসের নাম অধ্যাস। যে স্থলে শুক্তিতে রজত ভ্রম হয়, সে স্থলে শুক্তিদেশে রজত উৎপন্ন হয়, তাহার জ্ঞান ও তাৎকালিক রজত এ উভয়কে সিদ্ধান্তে অবভাস ও অধ্যাস বলে। অন্য সকলশাস্ত্রে শুক্তিদেশে রজতের উৎপত্তি স্বীকৃত নহে। ইহাই সর্ব্বমতহইতে বিলক্ষণতার হেতু। যদ্যপি সৎখ্যাতিবাদেও শুক্তি দেশে রজতের উৎপত্তি অঙ্গীকৃত হয়, তথাপি এই মতহইতে উক্ত লক্ষণের যে বিলক্ষণতা আছে তাহা সৎখ্যাতিবাদনিরূপণে ব্যক্ত হইবে। ব্যাকরণের রীতিতে অবভাসপদের অবভাসের বিষয় ও জ্ঞান উভয়ই বাচ্য। সুতরাং অর্থাধ্যাস, জ্ঞানাধ্যাস, ভেদে অধ্যাস দুই প্রকার। অর্থাধ্যাস অনেকবিধ, কোন স্থলে কেবল সম্বন্ধমাত্রের অধ্যাস হয়, কোন স্থলে সম্বন্ধবিশিষ্টসম্বন্ধীর অধ্যাস হয়, কোন স্থলে কেবল ধর্ম্মের অধ্যাস হয়, কোন স্থলে ধর্ম্মবিশিষ্টধর্ম্মীর অধ্যাস হয়, কোন স্থলে অন্যোন্যাধ্যাস হয়, আর কোন স্থলে অন্যতরাধ্যাস হয়। অন্যতরাধ্যাসও দুই অংশে বিভক্ত, একটী আত্মাতে অনাত্মাধ্যাস, দ্বিতীয়টী

অনাত্মাতে আত্মাধ্যাস। ইত্যাদি প্রকারে অর্থাধ্যাস অনেকবিধ এবং উক্ত লক্ষণের সর্ব্বত্র সমন্বয়ও হয়। তথাহি—মুখ্যসিদ্ধান্তে সকল অধ্যাসের অধিষ্ঠান চেতন হয়েন, যে স্থলে রজ্জুতে সর্প প্রতীত হয়, সে স্থলেও ইদমাকার বৃত্ত্যবচ্ছিন্ন-চেতনহইতে অভিন্ন রজ্জুঅবচ্ছিন্নচেতনই সর্পের অধিষ্ঠান হয়, রজ্জু অধিষ্ঠান নহে, ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। এস্থলে চেতনের পরমার্থসত্তা হয়, অথবা তাহার উপাধি রজ্জু ব্যবহারিক হওয়ায়, রজ্জুঅবচ্ছিন্নচেতনের ব্যবহারিকসত্তা হয়। উভয় প্রকারে সর্প ও তাহার জ্ঞানের প্রাতিভাসিক সত্তা হওয়ায় অধিষ্ঠানের সত্তাহইতে বিষমসত্তাবিশিষ্টঅবভাস সর্প ও তাহার জ্ঞান হয় এবং উভয়ই অবভাস ও অধ্যাস শব্দের অভিধেয়। ভ্রমজ্ঞান ও ভ্রমজ্ঞানের বিষয়কে অবভাস বলে। এই রীতিতে সর্ব্বত্র অধ্যাসের অধিষ্ঠানকে চেতন বলিলে, অধিষ্ঠানের পরমার্থসত্তা তথা অধ্যস্তের প্রাতিভাসিক সত্তা হওয়ায় অধিষ্ঠানহইতে বিষমসত্তাবিশিষ্ট অবভাস অর্থাৎ জ্ঞান ও তাহার বিষয় স্পষ্ট। রজতের অধিষ্ঠান শুক্তি এই ব্যবহার লোকে প্রসিদ্ধ। সুতরাং অবচ্ছেদকতা-সম্বন্ধে শুক্তিকে রজতের অধিষ্ঠান বলিলে শুক্তির ব্যবহারিকসত্তা হয়। কথিত রীত্যনুসারে সকল অধ্যাসে আরোপিতহইতে অধিষ্ঠানের বিষমসত্তা হয়। যে পদার্থে আধারতা প্রতীত হয় তাহাকে অধিষ্ঠান বলে, এই আধারতা পারমার্থিক হউক অথবা আরোপিত হউক, আর পরমার্থরূপ হইলেই অধিষ্ঠান হইবে, এরূপ আগ্রহ এ প্রসঙ্গে নাই। কারণ যেরূপ আত্মাতে অনাত্মার অধ্যাস হয়, তদ্রূপ অনাত্মাতেও আত্মার অধ্যাস হয়। অনাত্মাতে পরমার্থরূপে আত্মার আধারতা হয় না, আরোপিত আধারতা হয়। সুতরাং আধারতা মাত্রের এই প্রসঙ্গে অধিষ্ঠানতা হয়। যেস্থলে অনাত্মাতে আত্মার অধ্যাস হয়, সে স্থলে অধিষ্ঠান অনাত্মা হওয়ায় ইহার ব্যবহারিকসত্তা হয় আর আত্মার পারমার্থিকসত্তা হয়, সুতরাং অধিষ্ঠানহইতে বিষমসত্তাবিশিষ্ট অবভাস হয়।

অন্যোন্যাধ্যাস বিষয়ে শঙ্কা ও সমাধান।

যদ্যপি আত্মার অধিষ্ঠান অনাত্মা এরূপ বলিলে, আত্মার আরোপিতত্ব সিদ্ধ হয়, কেন না যে আরোপিত হয় সে কল্পিত হইয়া থাকে, সুতরাং আত্মাকে কল্পিত বলিলে অনাত্মাতে আত্মার অধ্যাস বলা সম্ভব নহে। তথাপি ভাষ্য-কার শারীরকের ভূমিকাতে আত্মা অনাত্মার অন্যোন্যাধ্যাস বলিয়াছেন, সুতরাং অনাত্মাতে আত্মার অধ্যাসের নিষেধ হইতে পারে না। পরস্পর অধ্যাসের নাম

অন্যোন্যাধ্যাস, অতএব অনাত্মাতে আত্মার অধ্যাস অঙ্গীকার করিলে উক্ত শঙ্কার সমাধান এই ;—

অধ্যাস দুই প্রকার, একটী স্বরূপাধ্যাস, দ্বিতীয়টী সংসর্গাধ্যাস। যে পদার্থের স্বরূপ অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়, তাহাকে স্বরূপাধ্যাস বলে, যেমন শুক্তিতে রজতের উৎপত্তি হইলে শুক্তিতে রজতের স্বরূপাধ্যাস হয়, এইরূপ আত্মাতে অহংকারাদিঅনাত্মার স্বরূপাধ্যাস হয়। যে পদার্থের স্বরূপ প্রথম সিদ্ধ, ইহা ব্যবহারিক হউক বা পারমার্থিক হউক, তাহার অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ উৎপন্ন হইলে তাহাকে সংসর্গাধ্যাস বলে। যেমন মুখের সহিত দর্পণের কোন সম্বন্ধ নাই এবং উভয়ই পদার্থ ব্যবহারিক, কিন্তু দর্পণে মুখের সম্বন্ধ প্রতীত হইলে, উক্ত সম্বন্ধ অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়। এই প্রকারে রক্তবস্ত্রে "রক্তঃ পটঃ" এরূপ প্রতীতি হইলে, এই প্রতীতিতে রক্তরূপবিশিষ্টপদার্থের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ পটে ভান হয়। রক্তরূপবিশিষ্ট কুসুম্ভদ্রব্য, তাহাতেই রক্তরূপবস্ত্রের তাদাত্ম্য হয়, পটে নহে। রক্তরূপবৎকুসুম্ভদ্রব্য ও পট ব্যবহারিক, তাহাদের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়। এইরূপ "লোহিতঃ স্ফটিকঃ" এই প্রতীতিতে লোহিতের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ স্ফটিকে ভান হয়, কিন্তু লোহিতের তাদাত্ম্য পুষ্পে হয়, স্ফটিকে নহে, সুতরাং লোহিতের অনির্ব্বচনীয় তাদাত্ম্যসম্বন্ধ স্ফটিকে উৎপন্ন হয়। এই রীতিতে অনেক স্থানে সম্বন্ধী ব্যবহারিক তাহার সম্বন্ধের জ্ঞান অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয় এবং ইহাই সংসর্গাধ্যাস। কথিত প্রকারে অহঙ্কারে চেতনের অধ্যাস হয় না, কিন্তু চেতন পারমার্থিক হওয়ায় অহঙ্কারে তাহার সম্বন্ধের অধ্যাস হয়। আত্মতা চেতনে হয় আর অহঙ্কারে প্রতীত হয়, সুতরাং আত্মার তাদাত্ম্য চেতনে হওয়ায় তথা অহঙ্কারে প্রতীত হওয়ায় আত্মচেতনের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ অনির্ব্বচনীয় হয়। অথবা আত্মবৃত্তি তাদাত্ম্যের অহঙ্কারে অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ হয়, সুতরাং চেতন কল্পিত নহে, কিন্তু চেতনের অহঙ্কারে তাদাত্ম্যসম্বন্ধ কল্পিত, যদ্বা আত্মচেতনতাদাত্ম্যের সম্বন্ধ কল্পিত। যদ্যপি অদ্বৈতগ্রন্থে উক্ত সকল উদাহরণে অন্যথাখ্যাতি বর্ণিত হইয়াছে, তথাপি ব্রহ্মবিদ্যাভরণে প্রদর্শিত রীতিতে সর্ব্বস্থানে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিদ্বারাই নির্ব্বাহ করা হইয়াছে, অন্যথাখ্যাতি প্রসিদ্ধ নহে। অদ্বৈতগ্রন্থে তথা এই গ্রন্থেও স্থানে স্থানে অধিষ্ঠানসহিত আরোপ্যের সম্বন্ধস্থলে অন্যথাখ্যাতির যে সম্ভবতা বলা হইয়াছে

তাহা গ্রন্থান্তরের রীতিতে কথিত হইয়াছে। কারণ অধিষ্ঠানসহিত আরোপের সম্বন্ধস্থলে অন্যথাখ্যাতির আগ্রহ হইলে অহঙ্কারেও চেতনের তাদাত্ম্য অন্যথাখ্যাতিদ্বারা প্রতীত হয় বলিলেও কোন দোষ নাই। এই রীতিতে পারমার্থিকপদার্থের অভাব যে স্থলে প্রতীত হয় সে স্থলে পারমার্থিকপদার্থের ব্যবহারিকপদার্থে অনির্ব্বচনীয়সম্বন্ধ উৎপন্ন হয় ও তাহার জ্ঞানও অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়। আর ব্যবহারিক পদার্থের অভাব যে স্থলে প্রতীত হয় সে স্থলে অনির্ব্বচনীয় অন্য সম্বন্ধী উৎপন্ন হয় আর সম্বন্ধীর অনির্ব্বচনীয়জ্ঞান উৎপন্ন হয়, কচিৎ সম্বন্ধমাত্র ও সম্বন্ধের অনির্ব্বচনীয়জ্ঞান উৎপন্ন হয়। সকল স্থলেই অধিষ্ঠান হইতে অধ্যস্তের বিষম সত্তা অনির্ব্বচনীয় হয়। যে স্থলে আত্মার অনাত্মাতে অধ্যাস হয় সেস্থলেও অধিষ্ঠান অনাত্মা ব্যবহারিক, আত্মা অধ্যস্ত নহে, কিন্তু আত্মার সম্বন্ধ অনাত্মা অধ্যস্ত, সুতরাং অনির্ব্বচনীয়।

অনাত্মাতে অধ্যস্তআত্মার পরমার্থসত্তাবিষয়ে তাৎপর্য্য।

পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, অনাত্মাতে আত্মাধ্যাস হইলে অধ্যস্তের পরমার্থসত্তা হওয়ায় বিষমসত্তা হয়, আর ব্রহ্মবিদ্যাভরণে উক্ত স্থলে অধ্যস্তের পরমার্থসত্তাই প্রতিপাদিত হইয়াছে। তাহার তাৎপর্য্য এই বিশিষ্ট শুদ্ধ পদার্থহইতে ভিন্ন হইয়া থাকে, সুতরাং অনাত্মাতে আত্মার সম্বন্ধের অধ্যাস বলিলে সম্বন্ধবিশিষ্টআত্মারই অধ্যাস বলা হয়। আর স্বরূপে আত্মা সত্য হওয়ায়, স্বরূপদৃষ্টিতে অধ্যস্তের পরমার্থসত্তা হয়। অধ্যস্ত কল্পিত হইয়া থাকে, সুতরাং অনাত্মসম্বন্ধবিশিষ্ট কল্পিত হইলেও শুদ্ধ কল্পিত হয় না, কারণ বিশিষ্ট শুদ্ধহইতে ভিন্ন হওয়ায় বিশিষ্টের কল্পিততা শুদ্ধে হয় না। অতএব কেবল আত্মসম্বন্ধের অধ্যাস বলিতে হইলে সম্বন্ধবিশিষ্টআত্মার অধ্যাস বলা আর অধ্যস্তের পরমার্থসত্তা বলাই শ্রেষ্ঠ। কারণ কেবল সম্বন্ধের অধ্যাস বলিলে অধিষ্ঠানের আরোপিতহইতে বিষমসত্তা সম্ভব নহে। হেতু এই যে, আত্মার সম্বন্ধ অন্তঃকরণে অধ্যস্ত তথা স্ফুরণরূপ চেতনের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ ঘটাদিতে অধ্যস্ত, "ঘটঃ স্ফুরতি" এই ব্যবহার ঘটে স্ফুরণসম্বন্ধে প্রতীত হইয়া থাকে। চেতনের সম্বন্ধের অধিষ্ঠান অন্তঃকরণ ও ঘটাদি ব্যবহারিক, সে সকলে চেতনের সম্বন্ধও ব্যবহারিক, প্রাতিভাসিক

নহে। যদি চেতনের সম্বন্ধ প্রাতিভাসিক হইত, তাহা হইলে ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতিরেকেও তাহার বাধ হইত, যেহেতু বাধ হয় না, সেইহেতু আত্ম-সম্বন্ধের তথা অধিষ্ঠান অনাত্মার উভয়েরই ব্যবহারিকসত্তা বশতঃ বিষমসত্তার অভাবে অধ্যাসের লক্ষণ অসঙ্গত হয়। কথিত কারণে সম্বন্ধবিশিষ্ট আত্মারই অনাত্মাতে অধ্যাস হয় আর বিশেষ্যভাগের পরমার্থসত্তা হওয়ায় বিশিষ্টেরও স্বরূপদৃষ্টিতে পরমার্থসত্তা হয়, তথা অধিষ্ঠানঅনাত্মার ব্যবহারিক সত্তা হয়, এইরূপে উভয়ের বিষমসত্তা হওয়ায় অধ্যাসের লক্ষণ সম্ভব হয়। স্বপ্নের অধিষ্ঠান সাক্ষী, তাহার স্বরূপের পারমার্থিকসত্তা হয়, অন্য সকল পদার্থের প্রাতিভাসিক সত্তা হয়, সুতরাং অধিষ্ঠানহইতে বিষম সত্তা হওয়ায় অধ্যাসলক্ষণের এস্থলেও সমন্বয় হয়।

যদ্যপি সত্তাস্বরূপই চেতন, তাহার ভেদ বলা সম্ভব নহে, তথাপি চেতন-স্বরূপসত্তাহইতে ভিন্ন যে সকল সত্তা প্রতীত হয়, সে সকলে উৎকর্ষ অপকর্ষ ভাব হয়, এবং তাহাদের পারমার্থিক, ব্যবহারিক ও প্রাতিভাসিকরূপ তিন ভেদ হয়। প্রাতিভাসিকেও উৎকর্ষাপকর্ষ হয়, স্বপ্নে কত শত পদার্থ প্রতীত হয়, তাহাদের স্বপ্নেই বাধ হয়, যাহাদের জাগ্রতে বাধ হয় তাহাদের অপেক্ষা স্বপ্নে বাধিতপদার্থ সকলের অপকৃষ্ট সত্তা হয়। শ্রুতিতেও চেতনস্বরূপসত্তাহইতে ভিন্ন সত্তার স্বরূপ এইরূপে ব্যক্ত আছে যথা, "সত্যস্য সত্যং প্রাণা বৈ সত্যং তেষামেষ সত্যমিতি।" রজতের সত্তাহইতে শুক্তির সত্তা উৎকৃষ্ট ইহা সকলের অনুভব সিদ্ধ। সুতরাং উৎকর্ষাপকর্ষবিশিষ্ট যে সত্তা তাহা চেতনহইতে ভিন্ন।

অধ্যাসের অন্য লক্ষণ।

অধ্যাসের অন্য লক্ষণ এই—স্বাভাব অধিকরণে (আপনার অভাবের অধিকরণে) অবভাসের নাম অধ্যাস। শুক্তিতে রজতের পারমার্থিক ও ব্যবহারিক অভাব হয়, আর রজত অনির্ব্বচনীয় হওয়ায় রজতাভাবের অধিকরণ যে শুক্তি তাহাতে রজতের প্রতীতি অর্থাৎ জ্ঞান ও তাহার বিষয় রজতের রজতাবভাস হয়, অতএব অধ্যাস। এই রীতিতে কল্পিতের অধিকরণে কল্পিতের অবভাস হওয়ায় সমস্ত অধ্যাসে উক্ত লক্ষণ সম্ভব হয়।

এক অধিকরণে ভাবাভাবের বিরোধবিষয়ে শঙ্কা ও সমাধান।

যদ্যপি এক অধিকরণে ভাবাভাবের বিরোধ হয়, সংযোগ ও তাহার অভাবও এক অধিকরণে মূলাদি দেশভেদেই থাকে, একদেশে থাকে না, সুতরাং এক অধিকরণে ভাবাভাব সম্ভব নহে, তথাপি পদার্থের বিরোধ অনুভবানুমেয়। কেবল ভাবাভাবের বিরোধ নাই, কিন্তু ঘটত্ব পটত্ব উভয়ই ভাব, এক অধিকরণে থাকে না, তাহাদের বিরোধ হয়, আর দ্রব্যত্ব ঘটত্বের বিরোধ নাই। এইরূপ ঘটের অধিকরণ ভূতলে অতীতকালবিশিষ্টঘটের অভাব হয়, সুতরাং শুদ্ধ ঘটাভাব সহিত ঘটের বিরোধ হয়, বিশিষ্ট ঘটাভাব সহিত ঘটের বিরোধ নাই। এইরূপ সংযোগসম্বন্ধে ঘট-বিশিষ্ট ভূতলে সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-ঘটাভাব থাকে, তাহার সহিত ঘটের বিরোধ নাই। এই প্রকারে সমানসত্তা-বিশিষ্টপ্রতিযোগী অভাব এক অধিকরণে থাকে না, বিষমসত্তাবিশিষ্টপ্রতিযোগী অভাব এক অধিকরণে থাকে, সুতরাং বিষমসত্তাবিশিষ্টপ্রতিযোগীর অভাব সহিত বিরোধ নাই। কল্পিতের অভাবের পারমার্থিকসত্তা অথবা ব্যবহারিকসত্তা হয়, কল্পিতের প্রাতিভাসিকসত্তা হয়, অতএব অবিরোধ। যে স্থলে শুক্তিতে রজত ভ্রম হয়, সে স্থলে ব্যবহারিক রজত নাই, সুতরাং রজতের ব্যবহারিক অভাব হয়। আর শুক্তিতে পারমার্থিকরজত কখনও থাকে না বলিয়া রজতের পারমার্থিক অভাব কেবলান্বয়ী, সুতরাং শুক্তিতে রজতের পারমার্থিক অভাবও হয়। অনির্ব্বচনীয় রজত ও তাহার জ্ঞান এককালে উৎপন্ন ও নাশ হওয়ায় রজত প্রাতিভাসিক। প্রতীতি কালে যাহার সত্তা হয় তথা প্রতীতিশূন্যকালে যাহার সত্তা হয় না, তাহাকে প্রাতিভাসিক বলে। এই রীতিতে ভ্রমজ্ঞান ও তাহার বিষয় অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়। সৎ অসৎহইতে বিলক্ষণকে অনির্ব্বচনীয় বলে, তাহার অভাব ব্যবহারিক। সুতরাং প্রতিযোগী অভাবের পরস্পর বিরোধ নাই, কিন্তু ব্যবহারিক অভাবের ব্যবহারিক প্রতিযোগী সহিতই বিরোধ হয়।

অধ্যাসের প্রসঙ্গে চারি শঙ্কা।

এই প্রসঙ্গে চারি শঙ্কা হয়, যথা:—(১) পূর্ব্বে বলিয়াছ স্বপ্ন প্রপঞ্চের অধিষ্ঠান সাক্ষী, কিন্তু ইহা সম্ভব নহে। কারণ যে অধিষ্ঠানে যেটী আরোপিত, তাহাতে সে অধিষ্ঠানের সম্বন্ধ প্রতীত হইয়া থাকে। যেমন শুক্তিতে রজত আরোপিত হইলে "ইদং রজতং" এইরূপে শুক্তির ইদংত্বসম্বন্ধ প্রতীত হয়। আত্মাতে কর্ত্তৃত্বাদি আরোপিত হইলে "অহং কর্ত্তা" এইরূপ সম্বন্ধ প্রতীত হয়। কথিত প্রকারে স্বপ্নের গজাদি সাক্ষীতে আরোপিত হইলে "অহং গজঃ, ময়ি গজঃ" এইরূপে সাক্ষীতে গজাদির সম্বন্ধ প্রতীত হওয়া উচিত।

(২) পূর্ব্বে বলিয়াছ যে, শুক্তিতে রজতাভাব ব্যবহারিক ও পারমার্থিক উভয়ই কিন্তু অভাবের পারমার্থিকতা সম্ভব নহে, কারণ অদ্বৈতবাদে এক চেতনই পারমার্থিক, তাহাহইতে ভিন্ন পারমার্থিক হইলে অদ্বৈতবাদের হানি হইবেক। যদি পারমার্থিক রজত হইত, তবেই পারমার্থিক রজতের অভাব বলাও সম্ভব হইত কিন্তু পারমার্থিক রজতাভাবে অভাবের পারমার্থিকসত্তা সম্ভব নহে।

(৩) শুক্তিতে অনির্ব্বচনীয় রজতের উৎপত্তি নাশ বলাও অসঙ্গত, কারণ রজতের উৎপত্তি নাশ হইলে, ঘটের উৎপত্তি নাশের ন্যায় রজতেরও উৎপত্তি নাশ প্রতীত হওয়া উচিত। যেরূপ ঘটের উৎপত্তি হইলে "ঘট উৎপন্ন হইল" আর ঘটের নাশ হইলে "ঘট নাশ হইল" এই রীতির প্রতীতি হইয়া থাকে, তদ্রূপ শুক্তিতে রজতের উৎপত্তি হইলে "রজত উৎপন্ন হইল" আর শুক্তির জ্ঞানদ্বারা রজতের নাশ হইলে "শুক্তি দেশে রজতের নাশ হইল" এইরূপ প্রতীতি হওয়া উচিত। শুক্তিতে কেবল রজতই প্রতীত হয়, তাহার উৎপত্তি নাশ প্রতীত হয় না। সুতরাং শাস্ত্রান্তরের রীত্যনুযায়ী অন্যথা-খ্যাতি আদিই সমীচীন, অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি সম্ভব নহে।

(৪) সৎ অসৎহইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় রজতাদির উৎপত্তি বলা সর্ব্বথা অসঙ্গত। সৎহইতে বিলক্ষণ অসৎ হয় আর অসৎহইতে বিলক্ষণ সৎ হয়। সৎহইতে বিলক্ষণ অসৎ নহে আর অসৎহইতে বিলক্ষণ সৎ নহে, একথা বিরুদ্ধ।

উক্ত চারি শঙ্কার যথাক্রমে সমাধান।

১—সাক্ষীতে স্বপ্নাধ্যাস হইলে "অহং গজঃ" "ময়ি গজঃ" এইরূপ প্রতীতি হওয়া উচিত, এই শঙ্কার সমাধান :—পূর্ব্বানুভবজনিত সংস্কারহইতে অধ্যাস হইয়া থাকে, যেরূপ পূর্ব্ব অনুভব হয় সেরূপই সংস্কার হয়, আর সংস্কারের সমান অধ্যাস হয়। যদ্যপি সর্ব্ব অধ্যাসের উপাদান কারণ অবিদ্যা সকল অধ্যাসে সমান তথাপি পূর্ব্বানুভবজন্য সংস্কার অধ্যাসের নিমিত্ত কারণ, তাহা বিলক্ষণ। যেরূপ অনুভব জন্য সংস্কার হয় তদ্রূপই অবিদ্যার পরিণাম হয়। যে পদার্থের অহমাকার জ্ঞানজন্য সংস্কারসহিত অবিদ্যা হয়, সে পদার্থের অহমাকার অবিদ্যার পরিণামরূপ অধ্যাস হয়। যে বস্তুর মমতাকার অনুভবজন্য সংস্কার সহিত অবিদ্যা হয়, সে বস্তুর মমতাকার অবিদ্যার পরিণামরূপ অধ্যাস হয়। যে পদার্থের ইদমাকার অনুভবজন্য সংস্কারসহিত অবিদ্যা হয়, সে পদার্থের ইদমাকার অবিদ্যাব পরিণামরূপ অধ্যাস হয়। স্বপ্নের গজাদি পূর্ব্বানুভব ইদমাকার হওয়ায়, অহমাকারাদি না হওয়ায় অর্থাৎ অনুভবজন্য সংস্কার তৎকালে গজাদিগোচর ইদমাকার হওয়ায় "অয়ং গজঃ" এইরূপ প্রতীতি হয়, "ময়ি গজঃ, অহং গজঃ" এইরূপ প্রতীতি হয় না। সংস্কার অনুমেয়, কার্য্যের অনুকূল সংস্কারের অনুমিতি হইয়া থাকে। সংস্কারজনক পূর্ব্বানুভবও অবিদ্যার পরিণাম হওয়ায় অধ্যাসরূপ, তাহার জনক সংস্কার ইদমাকারই হইয়া থাকে। অধ্যাস প্রবাহ অনাদি, প্রথম অনুভবের ইদমাকারতার কোন হেতু নাই, কারণ অনাদি পক্ষে কোন অনুভব প্রথম নহে, পূর্ব্ব পূর্ব্বহইতে উত্তরোত্তর সমস্ত অনুভব হয়।

২—অভাবকে পারমার্থিক বলিলে অদ্বৈতের হানি হইবে, এই শঙ্কার সমাধান :—সিদ্ধান্তে সকল পদার্থ কল্পিত, তাহার অভাব পারমার্থিক, ইহা ব্রহ্মরূপ। এই অর্থ ভাষ্যকারেরও সম্মত, এ বিষয়ে যুক্তি স্থানান্তরে প্রদর্শিত হইবে, অতএব অদ্বৈতের হানি নাই।

৩—শুক্তিতে রজতের উৎপত্তি বলিলে, উৎপত্তির প্রতীতি হওয়া উচিত, এই শঙ্কার সমাধান। শুক্তিতে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে রজত অধ্যস্ত হওয়ায় আর শুক্তির ইদংত্বসম্বন্ধ রজতে অধ্যস্ত হওয়ায় "ইদং রজতং" এই রীতিতে রজতের প্রতীতি হয়। যেরূপ শুক্তির ইদংত্বসম্বন্ধ রজতে অধ্যস্ত, তদ্রূপ শুক্তিতে যে প্রাক্সিদ্ধত্ব ধর্ম্ম আছে তাহার সম্বন্ধের অধ্যাসও রজতে হয়। রজত-প্রতীতিকালহইতে প্রথম সিদ্ধকে প্রাক্সিদ্ধ বলে। রজতপ্রতীতিকাল-

হইতে প্রথমসিদ্ধ শুক্তি, তাহাতে প্রাক্‌সিদ্ধত্ব ধর্ম্ম থাকে এবং এই ধর্ম্মের সম্বন্ধের অধ্যাসও রজতে হওয়ায় "ইদানীং রজতং" এরূপ প্রতীতি হয় না, কিন্তু "প্রাগ্‌জাতং রজতং পশ্যামি" এইরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে। এই শেষ প্রতীতির বিষয় যে প্রাগ্‌জাতত্ব তাহা রজতে নাই কিন্তু রজতে ইদানীংজাতত্ব হয়। এস্থলে যদ্যপি রজতে যে প্রাগ্‌জাতত্ব প্রতীতি হয়, তাহার রজতে অনির্ব্বচনীয় উৎপত্তি মানিলে গৌরব হয়, এদিকে শুক্তির প্রাগ্‌জাতত্বের রজতে প্রতীতি অঙ্গীকার করিলে অন্যথাখ্যাতি মানিতে হয় আর এরূপ স্থলে অদ্বৈতবাদে অন্যথা-খ্যাতিও স্বীকৃত হইয়া থাকে, তথাপি শুক্তির প্রাগ্‌জাতত্ব ধর্ম্মের অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ রজতে উৎপন্ন হয় বলিলে কোন দোষ হয় না এবং ইহা বলাই সমীচীন। এই রীতিতে শুক্তির প্রাক্‌সিদ্ধত্বের সম্বন্ধের প্রতীতি উৎপত্তি-প্রতীতির প্রতিবন্ধক। প্রাক্‌সিদ্ধতা ও বর্ত্তমান উৎপত্তি উভয়ই পরস্পর বিরোধী। যেস্থলে প্রাক্‌সিদ্ধতা হয় সে স্থলে অতীত উৎপত্তি বুঝায়, বর্ত্তমান উৎপত্তি স্থলে প্রাক্‌-সিদ্ধতা হয় না। কথিত কারণে শুক্তির প্রাক্‌সিদ্ধত্বসম্বন্ধের প্রতীতি উৎপত্তি-প্রতীতির প্রতিবন্ধক হওয়ায় রজতের উৎপত্তি হইলেও উৎপত্তির প্রতীতি হয় না। এইরূপ রজতের নাশ হইলে তাহার প্রতীতি হওয়া উচিত, একথাও সঙ্গত নহে, কারণ, যদ্যপি অধিষ্ঠান জ্ঞান হইলে রজতের স্বরূপতঃ নাশ হয়, তথাপি অধিষ্ঠান জ্ঞানদ্বারা রজতের বাধ নিশ্চিত হয়, "শুক্তিতে কালত্রয়ে রজত নাই" এই নিশ্চয়ের নাম বাধ, এরূপ নিশ্চয় নাশ-প্রতীতির বিরোধী। নাশে প্রতিযোগী কারণ হয়, আর বাধে প্রতিযোগীর সদা অভাব ভান হয়। যে বস্তুর অভাব বলিয়া প্রতীত হয় সে বস্তুতে নাশবুদ্ধি হয় না। কিংবা, যেরূপ ঘটাদির মুদ্গরাদিদ্বারা চূর্ণীভাবরূপ নাশ প্রতীতি হয়, তদ্রূপ কল্পিতের প্রতীতি হয় না। অধিষ্ঠান জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানরূপ উপাদান সহিত কল্পিতের নিবৃত্তি হওয়ায়, অধিষ্ঠানমাত্রের অবশেষই অজ্ঞানসহিত কল্পিতের নিবৃত্তি বলা যায়। এই অধিষ্ঠান শুক্তি, তাহার অবশেষরূপরজতের নাশ অনুভব-সিদ্ধ হওয়ায় রজতের নাশের প্রতীতি হয় না বলা অতিসাহস মাত্র।

৪—সৎ অসৎহইতে বিলক্ষণ কথন বিরুদ্ধ, এই শঙ্কার সমাধান—স্বরূপরহিতকে সদ্বিলক্ষণ তথা বিদ্যমানস্বরূপকে অসদ্বিলক্ষণ বলা বিরুদ্ধ, কারণ একই পদার্থে স্বরূপ-সাহিত্য তথা স্বরূপ-রাহিত্য সম্ভব নহে। সুতরাং সদসদ্বিলক্ষণের উক্ত অর্থ নহে। কালত্রয়ে যাহার বাধা হয় না, তাহাকে সৎ বলে, যাহার বাধ হয় তাহাকে সদ্বিলক্ষণ বলে। শশশৃঙ্গ বন্ধ্যাপুত্রের ন্যায়

স্বরূপহীনের নাম অসৎ, তাহাহইতে বিলক্ষণ স্বরূপবান্। এইরূপে বাধযোগ্য স্বরূপবিশিষ্ট সদ সদ্বিলক্ষণ শব্দের অর্থ অর্থাৎ সদ্বিলক্ষণ শব্দের বাধযোগ্য অর্থ আর স্বরূপবান্ ইহা অসদ্বিলক্ষণ শব্দের অর্থ।

উদাহরণ প্রদর্শনপূর্ব্বক উক্ত সকল অধ্যাসের ভেদ বর্ণন।

প্রদর্শিত প্রকারে বেদান্তমতে যেস্থলে ভ্রম জ্ঞান হয় সেস্থলে সমস্ত অনির্ব্বচনীয় পদার্থের উৎপত্তি হয়। কোন স্থলে সম্বন্ধীর উৎপত্তি হয়, যেমন শুক্তিতে রজতের উৎপত্তি হয়। কোন স্থলে সম্বন্ধের উৎপত্তি হয়, যেমন রজতে শুক্তি-বৃত্তিতাদাত্ম্যসম্বন্ধের উৎপত্তি হয়। এস্থলে শুক্তি-বৃত্তি স্বতাদাত্মের রজতে অন্যথা-খ্যাতি নহে। এইরূপ শুক্তিতে প্রাক্‌সিদ্ধত্ব ধর্ম্ম হয় তাহার অনির্ব্বচনীয়-সম্বন্ধের রজতে উৎপত্তি হয়, ইহাও অন্যথাখ্যাতি নহে। ইহা অন্যোন্যাধ্যাসের উদাহরণ, তথা ইহা সম্বন্ধাধ্যাসেরও উদাহরণ আর সম্বন্ধী অধ্যাসেরও উদাহরণ। অনির্ব্বচনীয় বস্তুর প্রতীতিকে জ্ঞানাধ্যাস বলে আর জ্ঞানের অনির্ব্বচনীয় বিষয়কে অর্থাধ্যাস বলে, অতএব উহা জ্ঞানাধ্যাস এবং অর্থাধ্যাসেরও উদাহরণ। যে স্থলে অন্যোন্যাধ্যাস হয়, সে স্থলে উভয়ের পরস্পরের স্বরূপে অধ্যাস হয় না আরোপিতের স্বরূপাধ্যাস হয় ও সত্যবস্তুর ধর্ম্ম বা সম্বন্ধ অধ্যস্ত হয়। সম্বন্ধাধ্যাসও দুই প্রকার, কোন স্থলে ধর্ম্মের সম্বন্ধের অধ্যাস হয় ও কোন স্থলে কেবল সম্বন্ধের অধ্যাস হয়। যেমন উপরি উক্ত উদাহরণে শুক্তি বৃত্তি ইদংতারূপ ধর্ম্মের সম্বন্ধের রজতে অধ্যাস হয়, "রক্তপটঃ" এ স্থানে কুসুম্ভবৃত্তি রক্তরূপ ধর্ম্মের সম্বন্ধ পটে অধ্যস্ত আর দর্পণে মুখের কেবল সম্বন্ধ অধ্যস্ত। অন্তঃকরণের আত্মাতে স্বরূপাধ্যাস হয়, আত্মার অন্তঃ-করণে স্বরূপাধ্যাস হয় না, কেবল সংসর্গাধ্যাস হয়। জ্ঞানস্বরূপ আত্মা হয়েন, অন্তঃকরণ নহে, কিন্তু জ্ঞানের সম্বন্ধ অন্তঃকরণে প্রতীত হওয়ায় আত্মার সম্বন্ধের অন্তঃকরণে অধ্যাস হয়। "ঘটঃ স্ফুরতি, পটঃ স্ফুরতি" এই স্ফুরণ সম্বন্ধ সর্ব্বপদার্থে প্রতীত হওয়ায় আত্মসম্বন্ধের নিখিল পদার্থে অধ্যাস হয়। এইরূপ আত্মাতে কাণত্বাদি ইন্দ্রিয়ধর্ম্ম প্রতীত হওয়ায় আত্মাতে কাণত্বাদি ইন্দ্রিয়ধর্ম্মের অধ্যাস হয়। ইন্দ্রিয়াদির আত্মাতে তাদাত্ম্যা-ধ্যাস হয় না, কারণ "অহং কাণঃ" এরূপ প্রতীতি হয়, "অহং নেত্রং" এইরূপ প্রতীতি হয় না, সুতরাং নেত্রধর্ম্ম কাণত্ব আত্মাতে অধ্যস্ত, নেত্র অধ্যস্ত নহে,

ইহা ধর্ম্মাধ্যাসের উদাহরণ। যদ্যপি নেত্রাদি নিখিল প্রপঞ্চের অধ্যাস আত্মাতে হয়, তথাপি ব্রহ্মচেতনে সমগ্র প্রপঞ্চের অধ্যাস হয়, ত্বংপদার্থে নিখিল প্রপঞ্চের অধ্যাস হয় না। অবিদ্যার এরূপ অদ্ভুত মহিমা যে, একই পদার্থের এক ধর্ম্ম-বিশিষ্টের অধ্যাস হয়, অপর ধর্ম্মবিশিষ্টের অধ্যাস হয় না। ব্রাহ্মণত্বাদি ধর্ম্ম-বিশিষ্ট শরীরের আত্মাতে তাদাত্ম্যাধ্যাস হয়, শরীরত্ববিশিষ্ট শরীরের অধ্যাস হয় না,এই কারণে বিবেকীও "ব্রাহ্মণোঽহং মনুষ্যোঽহম্," এইরূপ ব্যবহার করেন "শরীরমহং" এরূপ ব্যবহার করেন না। অবিদ্যার অদ্ভুত মহিমা হওয়ায় ইন্দ্রিয়ের অধ্যাস বিনাও আত্মাতে কাণত্বাদি ধর্ম্মের অধ্যাস হইয়া থাকে, ইহা ধর্ম্মাধ্যাসের উদাহরণ। যেটী অন্যাশ্রিত, স্বতন্ত্র নহে, তাহাকে ধর্ম্ম বলে, সম্বন্ধও ধর্ম্ম তাহার অধ্যাসও ধর্ম্মাধ্যাস। পরন্তু ধর্ম্ম দুই প্রকার, কোন ধর্ম্ম প্রতিযোগী অনুযোগী প্রতীতির অধীনে প্রতীত হয় এবং কোন ধর্ম্ম অনুযোগী মাত্রের প্রতীতির অধীনে প্রতীত হয় ও কদাচিৎ অনুযোগীর প্রতীতি বিনাই প্রতীতির বিষয় হয়। যেমন ঘটত্বাদির প্রতীতিতে অনুযোগিপ্রতীতিরও অপেক্ষা নাই, এইরূপে ধর্ম্ম দ্বিবিধ। যেটী অনুযোগী প্রতিযোগিরূপ দুই সম্বন্ধীর আশ্রিত তথা উভয়হইতে ভিন্ন, অথবা অনুযোগী প্রতিযোগীর প্রতীতি বিনা যাহার প্রতীতি হয় না, এইরূপ ধর্ম্মকে সম্বন্ধ বলে। ঘটত্বাদিকে কেবল ধর্ম্ম বলে, সম্বন্ধ বলে না। এই রীতিতে সম্বন্ধাধ্যাসকেও ধর্ম্মাধ্যাস বলা যায়। কথিত প্রকারে সকল ভ্রমে পূর্ব্বোল্লিখিত দুই লক্ষণেরই সমন্বয় হয়, অর্থাৎ অধিষ্ঠানহইতে বিষমসত্তাবিশিষ্ট অবভাসরূপ অধ্যাস এই এক লক্ষণ আর আপনার অভাবের অধিকরণে অবভাসরূপ অধ্যাস এই এক লক্ষণ, এ উভয় লক্ষণের ভ্রমকৃত অনির্ব্বচনীয়বিষয় ও তাহার জ্ঞানের উৎপত্তি বিষয়ে সমন্বয় হয়। পরন্তু পরোক্ষ অপরোক্ষ ভেদে ভ্রম দুই প্রকার, অপরোক্ষভ্রমের উদাহরণ উপরে বলা হইল, এক্ষণে পরোক্ষভ্রমের উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। যেস্থলে বহ্নিশূন্যদেশে বহ্নির অনুমিতি জ্ঞান হয়, তাহাকে পরোক্ষজ্ঞান বলে, তাহা এইরূপ, যথা—মহানসত্ব বহ্নির ব্যাপ্য নহে, কিন্তু মহানসে বারম্বার বহ্নি দেখিয়া মহানসত্বের ব্যাপ্যতা ভ্রম হইলে বহ্নি শূন্যকালে এইরূপ অনুমান হয়, "ইদং মহানসং বহ্নিমৎ, মহানসত্বাৎ, পূর্ব্বদৃষ্ট মহানসবৎ" এই রীতির মহানসে বহ্নির অনুমিতিরূপ ভ্রমজ্ঞান হইয়া থাকে। বিপ্রলম্ভক বাক্যদ্বারাও শব্দভ্রম হইয়া থাকে; উক্ত উভয়ই পরোক্ষজ্ঞান। পরোক্ষভ্রমে অনির্ব্বচনীয় বিষয়ের উৎপত্তি স্বীকৃত নহে, উক্ত দেশে অসৎ

বহ্নিরই প্রতীতি হয়, সুতরাং অধ্যাস লক্ষণের লক্ষ্য পরোক্ষভ্রম নহে। যত্তপি বহ্নির অভাবের অধিকরণে বহ্নির প্রতীতি হওয়ায় স্বাভাবাধিকরণে অবভাস হয়, বিষয় আর জ্ঞানকে অবভাস বলে, এইরূপে বহ্নির অভাব অধিকরণে পরোক্ষ জ্ঞানরূপ অবভাস হওয়ায় উক্ত লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হয়, তথাপি লক্ষণে অবভাসপদদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞানের গ্রহণ হওয়ায় পরোক্ষভ্রমে অধ্যাস-লক্ষণের অতিব্যাপ্তি নাই। পরোক্ষভ্রমে যেরূপ নৈয়ায়িকাদি অন্যথাখ্যাতি-আদিদ্বারা নির্ব্বাহ করেন তাহাহইতে বিলক্ষণ কথনে অদ্বৈতবাদীর কোন আগ্রহ নাই। অপরোক্ষভ্রম বিষয়েই প্রতিভাসিক অধ্যাস বিলক্ষণ স্বীকৃত হয়, কারণ কর্ত্তৃত্বাদি অনর্থরূপভ্রম অপরোক্ষ ও তাহার স্বরূপ জ্ঞাননিবর্ত্তনীয়, তদর্থে অধ্যাস নিরূপণ আবশ্যক, পরোক্ষভ্রম বিষয়ে শাস্ত্রান্তরহইতে বিলক্ষণ কথনে প্রয়োজন নাই।

সিদ্ধান্ত সম্মত অনির্ব্বচনীয়খ্যাতির রীতি।

সাম্প্রদায়িক মত।

অদ্বৈতবাদে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি হয়, তাহার রীতি পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। সঙ্ক্ষেপে—যে স্থলে রজ্জুআদিতে সর্পাদি ভ্রম হয়, সে স্থলে অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান অধ্যাসের হেতু। রজ্জুর যে ইদমাকার জ্ঞান তাহাই সামান্য জ্ঞান। এই সামান্য জ্ঞান যদ্যপি দোষসহিত নেত্ররূপ প্রমাণদ্বারা উৎপন্ন, তথাপি রজ্জুর ইদংতাকে বিষয় করে বলিয়া আর সত্য হওয়ায় প্রমা এবং ইহাই সর্প ও সর্পের জ্ঞানরূপঅধ্যাসের হেতু। কারণ উক্ত সামান্য জ্ঞান-দ্বারা দোষসহিত নেত্রজন্য ইদমাকারবৃত্তিঅবচ্ছিন্নচেতনস্থ অবিদ্যার সর্পাকার ও জ্ঞানাকার দুই পরিণাম হয়, সর্প বিষয় ও সর্পজ্ঞান জ্ঞানাভাস বলিয়া উক্ত। যে রূপে উক্ত সামান্যজ্ঞান প্রত্যক্ষের বিষয় হয় তাহার প্রকার এই—দোষ সহিত নেত্রের রজ্জুসহিত সম্বন্ধ হইলে অন্তঃকরণের ইদমাকার বৃত্তি রজ্জুদেশে গমন করে; করিলে প্রমাতৃচেতন সহিত ইদমবচ্ছিন্নচেতনের অভেদ হয়, হইলে রজ্জুর সামান্য ইদংরূপ প্রত্যক্ষ হয় ও প্রত্যক্ষবিষয়ের ইদমাকার জ্ঞানও প্রত্যক্ষ হয়। তৎপ্রতি হেতু এই যে, যে বিষয়ের প্রমাতৃচেতন সহিত অভেদ হয়, সে বিষয় প্রত্যক্ষ তথা প্রত্যক্ষবিষয়ের জ্ঞানও প্রত্যক্ষ। অথবা প্রমাণচেতনসহিত বিষয় চেতনের অভেদই জ্ঞানের প্রত্যক্ষতায় প্রয়োজন বলিলে, উক্ত স্থলে প্রমাতৃ-

চেতনের অভেদও বৃত্তিদ্বারা হওয়ায় বৃত্তিরূপ প্রমাণচেতনের বিষয়চেতন সহিত অভেদও অবাধিত হয়। যেমন তড়াগজলের কূলী (নালী) দ্বারা কেদার-জলের সহিত অভেদ হইলে কূলীজলেরও কেদারজলসহিত অভেদ হয়। এ স্থলে তড়াগজলসমানপ্রমাতৃচেতন, কুলিসমানবৃত্তি, কূলীজলসমানবৃত্তি-চেতন, কেদারসমানবিষয় আর কেদারস্থজলসমান বিষয়চেতন। যদ্যপি উক্ত প্রকারে বিষয়চেতনের প্রমাতৃচেতন সহিত অভেদ সম্ভব হয়, কিন্তু প্রমাতৃচেতন সহিত ঘটাদি বিষয়ের অভেদ সম্ভব নহে, যেমন তড়াগজল সহিত কূলীদ্বারা কেদারজলের অভেদ হইলেও পার্থিব কেদারের তড়াগজল সহিত অভেদ হয় না, সুতরাং ঘটাদি বিষয়ের প্রত্যক্ষে প্রমাতৃচেতনসহিত অভেদ বলা সম্ভব নহে, তথাপি প্রমাতৃচেতন সহিত অভেদকে বিষয়প্রত্যক্ষতার হেতু বলায় প্রমাতৃচেতনের তথা বিষয়ের একতা বিবক্ষিত নহে, কিন্তু প্রমাতৃচেতনের সত্তাহইতে বিষয়ের পৃথক্ সত্তা না হইলে, অর্থাৎ প্রমাতৃচেতনের সত্তাই বিষয়ের সত্তা হইলে সেই বিষয় প্রত্যক্ষ, এই অর্থ বিবক্ষিত। ঘটের অধিষ্ঠান ঘটাবচ্ছিন্ন-চেতন, রজ্জুর অধিষ্ঠান রজ্জুঅবচ্ছিন্নচেতন, এইরূপে সকল বিষয়ের অধিষ্ঠান বিষয়া-বচ্ছিন্নচেতন। অধিষ্ঠানের সত্তাহইতে পৃথক্ অধ্যাসের সত্তা হয় না, অধি-ষ্ঠানের সত্তাই অধ্যস্তের সত্তা হইয়া থাকে, সুতরাং বিষয়াবচ্ছিন্ন চেতনের সত্তা-হইতে বিষয়ের পৃথক্ সত্তা নাই। অন্তঃকরণের বৃত্তিদ্বারা প্রমাতৃচেতনের বিষয়-চেতন সহিত অভেদ হইলে প্রমাতৃচেতনও বিষয়চেতন সহিত অভিন্ন হইয়া বিষয়ের অধিষ্ঠান হয়। সুতরাং অপরোক্ষবৃত্তির বিষয়ের অধিষ্ঠান যে প্রমাতৃ-চেতন তাহার সত্তাহইতে বিষয়ের ভিন্ন সত্তার অভাবই প্রমাতৃচেতন সহিত বিষয়ের অভেদ বলা যায় এবং ইহা কথিত প্রকারে সম্ভবও হয়। এই কারণে অপরোক্ষস্থলে বৃত্তির নির্গমন স্বীকৃত হয়। যেরূপ কূলীসম্বন্ধ ব্যতীত তড়াগ-জল ও কেদারজলের একতা হয় না সেই রূপ বৃত্তিসম্বন্ধ ব্যতীত প্রমাতৃ-চেতন ও বৃত্তিচেতনের একতা হয় না। অতএব যেরূপ পরোক্ষজ্ঞানকালে প্রমাতৃচেতন বিষয়চেতনের ভেদে প্রমাতৃচেতনহইতে বিষয়ের ভিন্ন সত্তা হয়, তদ্রূপ বৃত্তির নির্গমন বিনা অপরোক্ষজ্ঞানকালে বিষয়ের ভিন্ন সত্তা হয় বলিয়া বিষয়দেশে বৃত্তির নির্গমন স্বীকৃত হয়। এই প্রকারে "অয়ং সর্পঃ ইদং রজতং" ইত্যাদি অপরোক্ষভ্রমজ্ঞানের উৎপত্তি হইলে ভ্রমের অব্যবহিত পূর্ব্বকালে ভ্রমের হেতু অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান হয়, ইহা প্রত্যক্ষরূপ প্রমা, তাহা-হইতে সর্পাদি বিষয় ও তাহার জ্ঞান উৎপন্ন হয়, ইহা সাম্প্রদায়িক মত।

বিষয়দেশে বৃত্তির নির্গমন পক্ষে শঙ্কা ও সমাধান।

পরন্তু উক্ত পক্ষে অনেকে এইরূপ আক্ষেপ করেন, বিষয়ের অপরোক্ষ-জ্ঞানকালে বাহ্যদেশে বৃত্তির নির্গমন বলা অপেক্ষা বিষয়ের জ্ঞান নেত্রসম্পর্কে নেত্রদেশে বিষয়াভাসদ্বারা বলাই যুক্তিসঙ্গত। কারণ বৃত্তি বাহ্যদেশে যায় না কিন্তু বিষয়ের আভাস (প্রতিছায়া বা প্রতিবিম্ব) নেত্রে পতিত হইয়া নাড়ী সংযুক্ত মস্তিস্কদ্বারা আত্মাতে সমর্পিত হইলে, অথবা মনদ্বারা আত্মা নিবেদিত হইলে বিষয়ের প্রত্যক্ষজ্ঞান হয়। এরূপেও প্রমাতৃচেতনসহিত ছায়াদ্বারা বিষয়চেতনের একতা হওয়ায়, বিষয়ের সত্তা প্রমাতৃচেতনের সত্তাহইতে ভিন্ন নহে, উভয়েরই এক সত্তা হয়। এ পক্ষে বিষয়ের প্রত্যক্ষতা জন্য বাহ্যদেশে বৃত্তির নির্গমন স্বীকার্য্য নহে কিন্তু নেত্র দেশেই বিষয়ের ছায়াদ্বারা বিষয়ের নেত্র-জন্য প্রত্যক্ষজ্ঞান স্বীকৃত হয়। তাৎপর্য্য এই—বিষয় পুরোবর্ত্তী দেশে তথা নেত্র-বৃত্তি স্বগোলকে স্থিত, সুতরাং একের অন্যের সহিত সম্বন্ধ না হইলে প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব নহে বলিয়া বিষয়ের বাহ্যদেশে বৃত্তির গমন অথবা বিষয়-ছায়ায় নেত্রদেশে প্রবেশ, এই দুইয়ের মধ্যে একতর পক্ষ অবশ্য অঙ্গীকরণীয়, কিন্তু উক্ত দুই পক্ষের মধ্যে কোনটী সঙ্গত, ইহা এস্থলে বিচারণীয়। বিচারদৃষ্টিতে ছায়া পক্ষ অসঙ্গত বলিয়া অবধারিত হয়, কারণ ছায়াপক্ষে এই সকল দোষ হয়। জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নাশ হইয়া থাকে, ইহা সকলের অনুভব-সিদ্ধ, সুতরাং ছায়াপ্রত্যক্ষতাবাদীর প্রতি জিজ্ঞাসা—নেত্রদেশে বিষয়াভাস-(প্রতিছায়া) দ্বারা প্রমাতৃচেতনের (জীবের) বিষয়গত অজ্ঞানের নাশ হয়? অথবা ছায়াসম্বন্ধী মন বা বৃত্তিদ্বারা? প্রথম পক্ষ বলিলে, অর্থাৎ ছায়াদ্বারা অজ্ঞানের নাশ বলিলে বিষয় জড় কিন্তু তাহার ছায়া জ্ঞানস্বরূপ, ইহা দৃষ্টি-বিপরীত, সুতরাং অনুভব-বিরুদ্ধ। যদি বল, বিষয়গত অজ্ঞানের নিবর্ত্তক যে প্রমাতৃচেতনের জ্ঞান তাহার ছায়াদ্বারা উদ্রেক হয়, এই জ্ঞান বিষয়প্রকাশদ্বারা বিষয়গত অজ্ঞানের নিবর্ত্তক, এ কথা সম্ভব নহে, কারণ অনেক পদার্থের ছায়া এককালে যুগপৎ নেত্রে পতিত হয় বলিয়া সকল ছায়াই সমান রূপে নিমিত্ত হওয়ায় সকলেরই এককালে যুগপৎ জ্ঞান হওয়া উচিত। যদি বল, মনঃসম্বন্ধী ছায়াবিশেষদ্বারাই বিষয় বিশেষের জ্ঞানহয়, মন অসম্বন্ধী ছায়াদ্বারা জ্ঞান হয় না, সুতরাং যুগপৎ জ্ঞানের আপত্তি নাই এ উক্তি দুরুক্তি, কারণ ইহার কোন নিয়ামক হেতু নাই, অর্থাৎ অনেকগুলি বিষয়ের ছায়া নেত্রে পড়িয়া সকলই

সমানরূপে নিমিত্ত হওয়ায় তন্মধ্যে কোন একটী ছায়াবিশেষের সহিতই মনের সম্পর্কে মাত্র একটীরই জ্ঞান হইবে অন্যের নহে, ইহার কোন সাধক প্রমাণ নাই। যদি বল, জীবের ইচ্ছা বিশেষই মনের সম্পর্কের নিয়ামক হইবে, এ কথাও সম্ভব নহে, কারণ বাদীর রীতিতে সকল ছায়াই সমানরূপে জীবের বিষয়গতঅজ্ঞান-নিবর্ত্তক জ্ঞানের নিমিত্ত হওয়ায় জীবের ইচ্ছা অনিচ্ছারূপ কোন কথারই স্থল নাই। এ পক্ষে অন্য দোষ এই, ছায়া বিষয়গত অজ্ঞানের নাশক হউক অথবা অজ্ঞাননাশক জ্ঞানের হেতু হউক, উভয় প্রকারে প্রমাতৃচেতনের জ্ঞান ছায়া-উপলব্ধিরূপ হইবে, বিষয়-উপলব্ধিরূপ নহে, কারণ ছায়ারই সহিত প্রমাতৃ-চেতনের নেত্রজন্যসম্বন্ধ হয়, বিষয়ের সহিত নহে। কথিত কারণে প্রথম পক্ষ সম্ভব নহে এবং প্রদর্শিত হেতুবাদদ্বারা দ্বিতীয় পক্ষোক্ত আক্ষেপও নিরাকৃত হইয়াছে বুঝিতে হইবে। কেননা নেত্রে ছায়াসম্বন্ধী মন বা বৃত্তিদ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিলে "নেত্রস্থিত ছায়ারই আমার জ্ঞান হইল, বিষয়ের নহে" এই রূপই প্রমাতৃচেতনের আবরণভঙ্গরূপজ্ঞানের আকার হইবে, অন্য রূপ নহে, যেহেতু পূর্ব্বে বলিয়াছি, বৃত্তির সম্বন্ধ ছায়ারই সহিত হয়, বিষয়ের সহিত নহে। কিংবা, ছায়া পক্ষে বাহ্যপদার্থাদি সহিত তৎসকলের গুণ, রূপ, ক্রিয়া, ব্যবধানাদির জ্ঞান, কস্মিন্‌কালে সম্ভব হইতে পারে না, কারণ নেত্রস্থিত ছায়াতে নিজের রূপ ভিন্ন ক্রিয়া গুণ ব্যবধানাদির স্বতন্ত্ররূপে লেশও নাই, সুতরাং ছায়ার জ্ঞানে তাহার কারণীভূত বিষয়ের জ্ঞান সম্ভব নহে আর ইহা যদি স্বীকারও করা যায় তবুও ছায়ার নিয়ম-পূর্ব্বক শ্যামরূপ হওয়ায় সকল পদার্থ নিয়ম পূর্ব্বক শ্যামরূপ বলিয়া প্রতীত হওয়া উচিত। যদ্যপি ছায়ার প্রতিবিম্বরূপতা পক্ষে শ্যামতা দোষ নাই, তথাপি তাহাতেও অন্য সকল দোষ যেমন তেমনই থাকে বলিয়া ছায়ার প্রতিবিম্ব রূপতাও ছায়া পক্ষের সমর্থক হেতু হইতে পারে না। আরও দেখ, যোগিগণের যোগাদি সাধনদ্বারা ব্যবহিত পদার্থের তথা অন্যের হৃদয়ের জ্ঞান হইয়া থাকে, ব্যবহিত পদার্থের তথা অন্যের হৃদয়স্থিত সংস্কারাদির ছায়া নেত্রদেশে পড়া সম্ভব নহে, এইরূপ ঈশ্বরের জ্ঞানেও পদার্থের ছায়া পড়িবার সম্ভাবনা নাই, হেতু এই যে ঈশ্বর দেহেন্দ্রিয়াদিরহিত। কথিত কারণে ছায়াপক্ষ সমীচীন নহে, বৃত্তির নির্গমন পক্ষই সমীচীন। কারণ অন্তঃকরণ বিশিষ্ট চেতন, তথা অন্তঃকরণের পরিণামবৃত্তি ও বিষয়, ক্রমে জ্ঞাতা জ্ঞান ও জ্ঞেয়শব্দের বাচ্য অর্থাৎ অন্তঃকরণোপহিত চেতন (প্রমাতৃচেতন) জ্ঞাতা হয়েন, বৃত্ত্যুপহিত চেতন (প্রমাণ-চেতন) জ্ঞান হয়েন ও বিষয়োপহিত চেতন (বিষয় চেতন) জ্ঞেয়

হয়েন। এইরূপে বিষয়ই জ্ঞাতা ও জ্ঞানের বিষয় হয়। যেটী যাহার বিষয় হয় সেটী তাহাহইতে বিপরীত স্বভাববান্ ও বিপরীত রূপবান্ হইয়া থাকে। যেমন আলোকের বিষয় যে ঘট, তাহার আলোকরূপ বিষয়ীহইতে বিপরীত স্বভাব তথা বিপরীত রূপ হয়। এইরূপ ঘটাদি পদার্থ বৃত্তিচেতনের বিষয় হওয়ায় চেতন-হইতে বিপরীত স্বভাব ও রূপবিশিষ্ট হয়। সুতরাং যেরূপ প্রদীপাদির প্রকাশ বিষয়ের আবরণভঙ্গার্থ বিষয়দেশে প্রসারিত হয়, তদ্রূপ আবরণ ভঙ্গের নিমিত্ত ঘটাদিদেশে বৃত্তির নির্গমণ আবশ্যক হয়। কেননা বিষয় সকল স্বভাবে জড়, অন্ধকারে আচ্ছন্নপদার্থের ন্যায় সদাই তমোবৃত, বৃত্তিসম্বন্ধ ব্যতীত তাহাসকলে চেতনের প্রতিবিম্ব গ্রহণের যোগ্যতা নাই, আর এই প্রতিবিম্ব গ্রহণের যোগ্যতার অভাবে তাহাদের প্রকাশ সম্ভব না হওয়ায় আবরণ নাশের জন্য বৃত্তির বহির্দেশে গমন হইয়া থাকে। যদ্যপি বৃত্তিও জড় তথাপি সত্ত্বগুণের প্রধানতায় তাহাতে চেতনের প্রতিবিম্ব গ্রহণের যোগ্যতা হয়, এইরূপে সাভাস বৃত্তিতে আরূঢ় চৈতন্য জ্ঞান পদের বাচ্য হওয়ায় চেতনে জ্ঞান ব্যবহারের সম্পাদক বৃত্তি হয়। কথিত রীতিতে চেতনের জ্ঞানত্ব ধর্ম্মের উপাধি বৃত্তি হওয়ায় বৃত্তিও জ্ঞান শব্দে অভিহিত হয়। অন্তঃকরণ, অন্তঃকরণের বৃত্তি ও ইন্দ্রিয়াদি সকল সত্ত্বগুণ প্রধান হওয়ায় লঘু ও প্রকাশবান্ স্বভাব, লঘু অর্থাৎ যদ্দ্বারা শীঘ্র গমনাগমন কার্য্যকারিতাদি জন্মে আর প্রকাশস্বভাব অর্থাৎ যদ্দ্বারা বিষয়ের উদ্ভাসন অর্থাৎ বোধ হয়। এ দিকে বিষয় সকল তমোগুণপ্রধান হওয়ায় গুরু, আবৃতস্বভাববান্—অবিবেকী ও জড়, তৎ-কারণে বিবেকপূর্ব্বক কার্য্যকারিতাদি ক্রিয়া রহিত। কথিত কারণে তমঃপ্রধান জড়রূপ বিষয়ের আবরণভঙ্গার্থ প্রদীপাদি প্রকাশের ন্যায়, সত্ত্বপ্রধান প্রকাশস্বভাব বৃত্তির প্রয়োজন হওয়ায় ঘটাদি দেশে সাভাস বৃত্তির বহির্গমন হইয়া থাকে, এবং বলা বাহুল্য এই পক্ষই সমীচীন।

অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিরূপ অর্থে শঙ্কা ও সঙ্ক্ষেপ-শারীরকের সমাধান।

অপরোক্ষপ্রমাদ্বারা অজ্ঞানের নিয়মপূর্ব্বক নিবৃত্তি হইয়া থাকে, এই অর্থ বৃত্তির প্রয়োজন প্রতিপাদনে এই খণ্ডের চতুর্থ পাদে বিশেষ রূপে বলা যাইবে। উক্ত অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিরূপ অর্থে এই শঙ্কা হয়—রজ্জু শুক্তি প্রভৃতির ইদমাকার অপরোক্ষ প্রমাদ্বারা বিষয়চেতনের অজ্ঞানের নিবৃত্তি হওয়ায়, অজ্ঞানরূপ উপাদানের অভাবে সর্পাদি ও তাহাদের জ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব নহে। এই

শঙ্কার সমাধানে সঙ্ক্ষেপশারীরকের অনুসারিগণ বলেন, ইদমাকার বৃত্তিদ্বারা বিষয়ের ইদমংশের নিবৃত্তি হয়, রজ্জুত্ব শুক্তিত্বাদি বিশেষাংশের অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় না। অপিচ, রজ্জুত্ব শুক্তিত্বাদি বিশেষাংশের জ্ঞানই অজ্ঞান নিবৃত্তির হেতু হওয়ায় বিশেষাংশের অজ্ঞানই অধ্যাসের হেতু, সামান্যাংশের অজ্ঞান অধ্যাসের হেতু নহে। যদি সামান্যাংশের অজ্ঞানও অধ্যাসের হেতু হইত, তাহা হইলে ইদমাকারসামান্যজ্ঞানদ্বারাও অধ্যাসের নিবৃত্তি হওয়া উচিত হইত, কারণ যাহার অজ্ঞানদ্বারা ভ্রম হয়, তাহার জ্ঞানদ্বারা ভ্রমের নিবৃত্তি হয়, ইহা নিয়ম। সুতরাং ইদমাংশের অজ্ঞানের অধ্যাসে অপেক্ষা নাই, প্রত্যুত ইদমাকারনেত্রজপ্রমার অপরোক্ষঅধ্যাসে অপেক্ষা হয়, কারণ রজ্জু প্রভৃতি সহিত নেত্রের সংযোগ হইলে সর্পাদিঅপরোক্ষভ্রম হয়, নেত্রের সংযোগ না হইলে হয় না। সুতরাং নেত্রজন্যঅপরোক্ষপ্রমারূপ অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানই অধ্যাসের হেতু। এস্থলে অন্য প্রকারে সামান্যজ্ঞানের অধ্যাসে উপযোগ সম্ভব নহে, অধ্যাসের উপাদান অজ্ঞানের ক্ষোভ সামান্যজ্ঞানদ্বারা মানা উচিত। এই রীতিতে অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানের অধ্যাসে কারণতা হওয়ায় ইদংতা অংশের অজ্ঞান অধ্যাসের হেতু নহে।

কবিতার্কিকচক্রবর্ত্তী নৃসিংহ ভট্টোপাধ্যায়ের মতের অনুবাদ ও অনাদর।

নৃসিংহ ভট্টোপাধ্যায় মহাশয় অধ্যাসে অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানের হেতুতা নিষেধ করিয়াছেন। অধিষ্ঠান সহিত নেত্রসংযোগ হইলে সর্পাদি অধ্যাস হয়, নেত্রসংযোগ না হইলে সর্পাদি অধ্যাস হয় না। এই রীতিতে ইন্দ্রিয় অধিষ্ঠানের সংযোগের অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা যে সামান্যজ্ঞানের অধ্যাসে কারণতা পূর্ব্বমতে স্বীকৃত হয়, সেই অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা ইন্দ্রিয় অধিষ্ঠানের সংযোগেরই অধ্যাসে কারণতা সিদ্ধ হয়, ইন্দ্রিয়সংযোগজন্য সামান্যজ্ঞানের অধ্যাসে কারণতা সিদ্ধ হয় না। কারণ অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা কারণতার নিশ্চয় হইয়া থাকে, যে স্থলে সাক্ষাৎকারণতা সম্ভব হয়, সে স্থলে পরম্পরা কারণতা কল্পনা অযোগ্য। সুতরাং ইন্দ্রিয়সংযোগের অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা অধ্যাসে ইন্দ্রিয় অধিষ্ঠানের সংযোগেরই সাক্ষাৎকারণতা বলা উচিত, অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানদ্বারা ইন্দ্রিয়সংযোগের কারণতা বলা উচিত নহে।

এইরূপ অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানদ্বারা অবিদ্যাতে ক্ষোভ স্বীকার করা উচিত নহে, কিন্তু অধিষ্ঠানইন্দ্রিয়সংযোগদ্বারাই ক্ষোভ স্বীকার করা উচিত। অপিচ, অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান অধ্যাসের হেতু বলিয়া স্বীকৃত না হইলে, অধ্যাসের পূর্ব্বে ইদমাকার অপরোক্ষপ্রমা বিষয়ে যে অজ্ঞাননিবৃত্তির শঙ্কা ও সমাধান উপরে প্রদর্শিত হইয়াছে তাহাও নির্ম্মূল হয়, ইহাও অনুকূল লাঘব। কথিত রীত্যনুসারে ভট্টোপাধ্যায়মহাশয় অধিষ্ঠানের সামান্য-জ্ঞানের কারণতা অধ্যাসে নিষেধ করিয়াছেন, ইনিও অদ্বৈতবাদী, কিন্তু তাঁহার উক্তি সাম্প্রদায়িক মত বিরুদ্ধ। এই মতের কূটযুক্তি ও তাহার খণ্ডন বিস্তারিত রূপে অনতিবিলম্বে বলা যাইবে।

সঙ্ক্ষেপশারীরকমতের অধ্যাসের কারণতা বিষয়ে রহস্য।

অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান অধ্যাসের হেতু হওয়ায় ইদংতাঅংশের অজ্ঞানের অধ্যাসে অপেক্ষা নাই বলিয়া সংক্ষেপশারীরকে অধিষ্ঠান আধারের ভেদ প্রতিপাদিত হইয়াছে। যথা, সবিলাস অজ্ঞানের বিষয়কে অধিষ্ঠান বলে কার্য্যের নাম বিলাস, সর্পাদি বিলাস সহিত অজ্ঞানের বিষয় রজ্জু আদি বিশেষরূপ হওয়ায় সর্পাদির অধিষ্ঠান রজ্জু আদি বিশেষরূপ হয়। অধ্যস্ত সহিত অভিন্ন হইয়া যাহার স্ফুরণ হয় তাহার নাম আধার। "অয়ং সর্পঃ ইদং রজতং" ইত্যাদি ভ্রম প্রতীতিতে অধ্যস্ত সর্প রজতাদিহইতে অভিন্ন হইয়া সামান্য ইদংঅংশের স্ফুরণ হওয়ায় সামান্যাংশ আধার। এ মতে অধিষ্ঠান অধ্যস্তের এক জ্ঞানের বিষয়তা হয়, এই নিয়মের স্থানে আধার অধ্যস্তের এক জ্ঞানের বিষয়তা হয়, এই নিয়ম। যদি অধিষ্ঠান অধ্যস্তকে এক জ্ঞানের বিষয় বলা যায়, তাহা হইলে রজ্জু শুক্তি আদি বিশেষরূপের অধিষ্ঠানতা হওয়ায় "রজ্জুসর্পঃ, শুক্তিরজতং" এইরূপ ভ্রম হওয়া উচিত আর যেহেতু সামান্য ইদমংশে আধারতা হয়, অধিষ্ঠানতা নহে, সেই হেতু "অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং" এই প্রকার ভ্রম হইয়া থাকে। সুতরাং এমতে বিশেষাংশের অজ্ঞানই অধ্যাসের হেতু হওয়ায় আধার অধ্যস্তের এক জ্ঞানের বিষয়তা হয়।

অধ্যস্তের কারণতাবিষয়ে পঞ্চপাদিকা বিবরণ-কারের মত।

পঞ্চপাদিকা বিবরণকারের মতানুসারিগণ বলেন, আবরণ ও বিক্ষেপ ভেদে অজ্ঞানের দুই শক্তি। আবরণশক্তিবিশিষ্ট অজ্ঞানাংশের জ্ঞানসহিত বিরোধ হওয়ায় নাশ হয়। বিক্ষেপশক্তিবিশিষ্ট অজ্ঞানাংশের জ্ঞান সহিত বিরোধ নাই, সুতরাং জ্ঞানদ্বারা তাহার নাশ হয় না। কারণ, যে স্থলে জলপ্রতিবিম্বিত বৃক্ষের উর্দ্ধভাগে অধোদেশস্থত্ব ভ্রম হয়, সে স্থলে বৃক্ষের বিশেষরূপে জ্ঞান হইলেও উর্দ্ধভাগে অধোদেশস্থত্ব অধ্যাসের নিবৃত্তি হয় না। এইরূপ জীবন্মুক্ত বিদ্বানের ব্রহ্মাত্মার বিশেষরূপে জ্ঞান হইলেও অন্তঃকরণাদিরূপ বিক্ষেপের নিবৃত্তি হয় না। এ স্থলে পূর্ব্বমতের ন্যায় সামান্যরূপে জ্ঞান ও বিশেষরূপে অজ্ঞান বলা সম্ভব নহে, কিন্তু বিক্ষেপশক্তিবিশিষ্ট অজ্ঞানাংশের জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি হয় না, আবরণশক্তিবিশিষ্ট অজ্ঞানাংশেরই জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি হয়, এরূপ বলাই সঙ্গত। এইরূপ রজ্জু শুক্তি আদির সামান্যজ্ঞানদ্বারা ইদং অংশের আবরণের হেতু অজ্ঞানাংশের নাশ হয় আর সর্প রজতাদি বিক্ষেপ হেতু অজ্ঞানাংশের নাশ হয় না। সুতরাং ইদমাকার সামান্যজ্ঞান হইলেও সর্পাদি বিক্ষেপের হেতু অজ্ঞানের বিষয়তা জ্ঞাতবস্তুতেও সম্ভব হওয়ায় ইদমংশের অজ্ঞানও সম্ভব হয়। এইরূপে ইদমাকার সামান্যজ্ঞান হইলেও সবিলাস অজ্ঞানের বিষয় রজ্জু আদি সামান্যাংশ সম্ভব হয়। কথিত রীতিতে ইদং অংশে অধিষ্ঠানতার সম্ভব হওয়ায় অধিষ্ঠান অধ্যস্তের এক জ্ঞানের বিষয়তা যে সম্প্রদায় প্রাপ্ত তাহারও সহিত বিরোধ নাই।

পঞ্চপাদিকা ও সংক্ষেপশারীরকের মতের বিলক্ষণতা ও তাহাতে রহস্য।

সংক্ষেপশারীরকের রীতিতে বিশেষাংশে অধিষ্ঠানতা হয়, আধারতা নহে আর সামান্যাংশে অধিষ্ঠানতা নহে। পঞ্চপাদিকামতে সামান্যাংশে অধিষ্ঠানতা হয় এই মাত্র ভেদ আর বিশেষাংশে আধারতার অভাব এমতেও স্বীকৃত। কারণ, অধ্যস্তহইতে অভিন্ন হইয়া প্রতীত হইলে তাহাকে আধার বলে, "রজ্জুঃ সর্পঃ" এরূপ যদি প্রতীত হইত, তাহা হইলে অধ্যস্তহইতে অভিন্ন হইয়া

বিশেষাংশ প্রতীত হইত, আর এই রীতিতে প্রতীত হয় না বলিয়া বিশেষরূপে রজ্জু আধার নহে। কথিত প্রকারে প্রথম পক্ষে ইদংত্বরূপে রজ্জু ও শুক্তিতে প্রমাণজন্য জ্ঞানের প্রমেয়তা হয়, তথা রজ্জুত্বরূপে ও শুক্তিত্বরূপে প্রমেয়তার অভাবে অজ্ঞাতত্ব হওয়ায় সর্প ও রজতের অধিষ্ঠানতা হয়। দ্বিতীয় পক্ষে আবরণ শক্তি বিরোধী প্রমার বিষয়তারূপ প্রমেয়তা যগুপি ইদংত্বরূপে হয়, তথাপি বিক্ষেপ শক্তিমজ্জ্ঞানের বিষয়তা জ্ঞাত বস্তুতে সম্ভব হয় বলিয়া ইদংত্বরূপেই রজতাদির অধিষ্ঠানতা হয়।

এস্থলে রহস্য এই:—অজ্ঞান কৃত আবরণ চেতনে হয়, স্বভাবে আবৃতরূপ জন্মান্ধের সমান জড় পদার্থে অজ্ঞানকৃত আবরণ সম্ভব নহে। এই রূপ প্রমাণ-জন্য জ্ঞানের বিষয়তারূপ প্রমেয়তাও চেতনে হয়। যদি ঘট পটাদি জড় পদার্থেও আবরণ থাকিত তাহা হইলে তাহার নিবৃত্তিজন্য প্রমেয়তার প্রয়োজন হইত। চেতনে অজ্ঞানের বিষয়তারূপ অজ্ঞাততা হওয়ায় চেতনেই জ্ঞাততা ও প্রমেয়তা হয়। এইরূপ সকল অধ্যাসের অধিষ্ঠান চেতন, জড় পদার্থ নহে, জড় পদার্থ নিজে অধ্যস্ত, অন্যের অধিষ্ঠান হইতে পারে না। সুতরাং কথিত রীতিতে যদ্যপি রজ্জুশুক্তি আদিতে অজ্ঞাততা তথা জ্ঞাততা তথা অধিষ্ঠানতা কোন প্রকারে সম্ভব নহে, তথাপি মূলাজ্ঞানের বিষয়তারূপ অজ্ঞাততা নিরবয়বাবচ্ছিন্ন বিভু চেতনে হওয়ায় অবচ্ছেদকতা সম্বন্ধে মূলাজ্ঞানের বিষয়তারূপ অজ্ঞাততা সকল বিষয়াবচ্ছিন্ন চেতনেও হয়, এই অর্থ বৃত্তির প্রয়োজন নিরূপণে স্পষ্ট হইবেক। এইরূপ ব্রহ্মজ্ঞানের বিষয়তারূপ জ্ঞাততা নিরবয়বাবচ্ছিন্নচেতনে হয়. তথা ঘটাদি জ্ঞানের বিষয়তারূপ জ্ঞাততা ঘটাদিঅবচ্ছিন্ন চেতনে হয়। কথিত প্রকারে অবিদ্যার অধিষ্ঠানতা নিরবয়বাবচ্ছিন্নচেতনে হয়, আর ভূত ভৌতিক প্রপঞ্চের অধিষ্ঠানতা অজ্ঞানাবচ্ছিন্নচেতনে হয়। প্রাতিভাসিক সর্পরজতাদির অধিষ্ঠানতা রজ্জুঅবচ্ছিন্ন ও শুক্তিঅবচ্ছিন্ন চেতনে হয়। এই রীতিতে চেতনে অজ্ঞাততা জ্ঞাততা অধিষ্ঠানতাদির অবচ্ছেদক জড় পদার্থ হয়, সুতরাং অবচ্ছেদকতাসম্বন্ধে জড় পদার্থেও অজ্ঞাততাদির সম্ভব হওয়ায় রজ্জু অজ্ঞাত, জ্ঞাত, সর্পের অধিষ্ঠান ইত্যাদি প্রকার ব্যবহার সম্ভব হয়। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে সর্পাদি ভ্রমের হেতু রজ্জুআদিসহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগে ইদমাকারসামান্যজ্ঞানপ্রমারূপ অন্তঃকরণের বৃত্তি হয়। সেই সামান্যজ্ঞানদ্বারা ক্ষোভবতী অবিদ্যার সর্পাদিরূপ পরিণাম তথা সর্পাদির জ্ঞানরূপ পরিণাম হয়। রজ্জু আদি বিষয়উপহিতচেতনস্থ-অবিদ্যাঅংশের সর্পাদি বিষয়াকার পরিণাম হয়, ইদমাকারবৃত্তিউপহিতচেতনস্থ

অবিদ্যা অংশের জ্ঞানাকার পরিণাম হয়, রজ্জু অবচ্ছিন্নচেতন সর্পের অধিষ্ঠান হয় আর ইদমাকারবৃত্তিঅবচ্ছিন্নচেতন সর্পজ্ঞানের অধিষ্ঠান হয়।

বিষয়উপহিত ও বৃত্তিউপহিত চেতনের অভেদে শঙ্কা ও সমাধান।

উক্ত স্থলে এই শঙ্কা হয়—ইদমাকার প্রত্যক্ষ বৃত্তি হইলে, বিষয়োপহিত-চেতন ও বৃত্ত্যুপহিতচেতনের অভেদ হয় কিন্তু ইহা পূর্ব্বোল্লিখিত প্রকারে সম্ভব নহে, যেহেতু উপরে বিষয় ও জ্ঞানের উপাদানের তথা অধিষ্ঠানের ভেদ কথিত হইয়াছে। সর্পাদি বিষয়ের অধিষ্ঠানহইতে জ্ঞানের অধিষ্ঠানকে ভিন্ন বলিলে সর্পাদির অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা সর্পাদি জ্ঞানের নিবৃত্তি হইবে না। কারণ আপনার অধিষ্ঠানের জ্ঞানদ্বারাই অধ্যস্তের নিবৃত্তি হইয়া থাকে, ইহা নিয়ম। অন্যের অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অধ্যস্তের নিবৃত্তি হইলে, সর্পের অধিষ্ঠান রজ্জুর জ্ঞানদ্বারা অধ্যস্ত সংসারের নিবৃত্তি হওয়া উচিত। সুতরাং একের জ্ঞান-দ্বারা সর্পাদি বিষয় ও তাহাদের জ্ঞানের নিবৃত্তি নিমিত্ত উভয়ের অধিষ্ঠান এক হওয়া উচিত। সমাধান—যে স্থলে এক বস্তুর উপাধিকৃত ভেদ হয় সেস্থলে উপাধির নিবৃত্তিতে অভেদ হয় আর দুই উপাধি একদেশে থাকিলে, সে স্থলেও উপহিতের অভেদ হয়। কিন্তু উপাধির একদেশস্থত্বদ্বারা যে স্থলে উপহিতের অভেদ হয়, সে স্থলে একই ধর্ম্মীতে তত্ত্ব উপহিতত্ব দুই ধর্ম্ম হয়। যেমন এক আকাশের ঘট মঠ উপাধিভেদে ভেদ হইলে, ঘট মঠের নাশে অভেদ হয় আর মঠদেশে ঘট থাকিলে যদ্যপি ঘটাকাশ মঠাকাশের ভেদ নাই, তবুও এক ধর্ম্মীরূপ ঘটাকাশে ঘটোপহিতত্ব ও মঠোপহিতত্ব দুই ধর্ম্ম হয়, আর যে কাল পর্য্যন্ত ঘট মঠ উভয়ই থাকে সে কাল পর্য্যন্ত ঘটাকাশ মঠাকাশ এই দুই প্রকার ব্যবহারও হয়। এইরূপ রজ্জু আদি বিষয়দেশে বৃত্তির নির্গমনকালে বৃত্তিউপহিতচেতনসহিত বিষয়চেতনের যদ্যপি অভেদ হয়, তথাপি উভয় উপাধির সদ্ভাবে বৃত্তিউপহিতত্ব রজ্জুউপহিতত্ব দুই ধর্ম্ম থাকায়, তন্মধ্যে সর্পাদি বিষয়ের অধিষ্ঠানতাব অবচ্ছেদকধর্ম্ম রজ্জু-উপহিতত্ব হয়, তথা সর্পাদি জ্ঞানের অধিষ্ঠানতার অবচ্ছেদকধর্ম্ম বৃত্তিউপহিতত্ব হয়। এই রীতিতে সর্পাদি বিষয়োপাদান অজ্ঞানাংশের চেতনে অধিকরণতার অবচ্ছেদক রজ্জুউপহিতত্ব হয়, আর ভ্রান্তি জ্ঞানোপাদান অজ্ঞানাংশের চেতনে

অধিষ্ঠানতার অবচ্ছেদকবৃত্তিউপহিতত্ব হয়। এই প্রকারে একদেশে উপাধি থাকিলে, উপহিতের অভেদ হইলেও ধর্ম্মের ভেদ থাকায় বৃত্তিউপহিতত্বা-বচ্ছিন্নচেতননিষ্ঠ অজ্ঞানাংশে ভ্রমজ্ঞানের উপাদানতা হয় আর রজ্জু আদি বিষয়োপহিতত্বাবচ্ছিন্ন সেই চেতননিষ্ঠ অজ্ঞানাংশে ভ্রমের বিষয়ের উপাদানতা হয়, তথা বৃত্ত্যুপহিতত্বাবচ্ছিন্নচেতনে ভ্রমজ্ঞানের অধিষ্ঠানতা হয় আর রজ্জু আদি বিষয়োপহিতত্বাবচ্ছিন্ন সেই চেতনে সর্পাদি বিষয়ের অধিষ্ঠানতা হয়। প্রদর্শিতরূপে উপাধির সম্ভাব কালে একদেশস্থ উপাধি হওয়ায় উপহিতের অভেদ হইলেও উপাধিপুরস্কারে ভেদব্যবহারও হইয়া থাকে। ভিন্ন দেশে উপাধি থাকিলে, কেবল ভেদব্যবহারই হয়, উপাধির নিবৃত্তি হইলে ভেদব্যবহার নিরস্ত হয়, কেবল অভেদব্যবহার হয়। অতএব যখন বৃত্তি ও বিষয় উভয় এক দেশস্থ হয়, তখন চেতনের অভেদ হইলেও উপাধি পুরস্কারে পূর্ব্বোক্ত উপাদান ও অধিষ্ঠানের ভেদ কথন অসঙ্গত নহে, আর স্বরূপে উপহিতের অভেদ হওয়ায় এক অধিষ্ঠানের জ্ঞানে সর্পাদি বিষয় ও তাহাদের জ্ঞানের নিবৃত্তিও সম্ভব হয়।

রজ্জু আদির ইদমাকার প্রমাহইতে যে সর্পাদি ভ্রমজ্ঞান হয় তদ্বিষয়ে দুইপক্ষ।

যে স্থলে রজ্জু প্রভৃতির ইদমাকার প্রমাহইতে সর্পাদি ভ্রম জ্ঞান হয়, সে স্থলে গ্রন্থে দুই পক্ষ আছে। এক পক্ষ বলেন, “অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং” এইরূপে অধিষ্ঠানগত ইদংতা তথা তাহার সর্পাদিতে সম্বন্ধ বিষয় করতঃ সর্প রজতাদি গোচর ভ্রম হয়, অধিষ্ঠানের ইদংতা তথা ইদংতার সম্বন্ধ ত্যাগ করিয়া কেবল সর্প রজতাদিগোচর ভ্রম হয় না। যদি কেবল অধ্যস্তগোচরই ভ্রম হইত, তাহা হইলে “সর্পঃ, রজতং” এইরূপ ভ্রমের আকার হইত। কিন্তু “ইমং সর্পং জানামি, ইদং রজতং জানামি” এইরূপ ভ্রমের অনুব্যবসায় ইদংপদার্থে তাদাত্ম্যাপন্ন সর্প রজতাদিগোচর ব্যবসায় বিষয়ক হইয়া থাকে। কল্পিত সর্পাদিতে ইদংতা নাই, কারণ বর্ত্তমান কাল ও পুরোদেশের সম্বন্ধকে ইদংতা বলে। ব্যবহারিকদেশকালের প্রাতিভাসিক সহিত ব্যবহারিকসম্বন্ধ সম্ভব নহে। অধিষ্ঠানের ইদংতার কল্পিতে প্রতীতিদ্বারা ব্যবহার নির্ব্বাহ হইলে কল্পিতে ইদংতার অঙ্গীকার নিষ্ফল। যদি অন্যথাখ্যাতিতে বিদ্বেষ

হয়, তাহা হইলে অধিষ্ঠানের ইদংতার কল্পিতে অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ উৎপন্ন হয় বলিলে দোষ হইবে না, কল্পিতে ইদংতার অঙ্গীকার অন্যায্য। কিন্তু যে-হেতু সম্বন্ধীকে ত্যাগ করিয়া কেবল সম্বন্ধের জ্ঞান হয় না, সেই হেতু অধিষ্ঠানের ইদংতা ত্যাগ করিলে অধ্যস্তগোচর অপরোক্ষভ্রম সম্ভব নহে। এই রীতিতে ইদংপদার্থের দ্বিধা প্রতীতি হয়, একটী ইন্দ্রিয় অধিষ্ঠানের সংযোগে ইদমাকার-প্রমা অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপপ্রতীতি হয়, দ্বিতীয়টী বৃত্ত্যুপহিতচেতনস্থঅবিদ্যার পরিণাম সর্পরজতাদি গোচর ভ্রমপ্রতীতি হয়, ইহা অধ্যস্তে ইদং পদার্থের তাদাত্ম্যবিষয় করতঃ ইদংপদার্থগোচর হয়। এই প্রকারে সমস্ত অপরোক্ষ-ভ্রম ইদমাকার হইয়া অধ্যস্তাকার হয়, ইহা কোন আচার্য্যের মত।

অনেক গ্রন্থকার আবার এইরূপ বলেন, অধিষ্ঠান ইন্দ্রিয়ের সংযোগে ইদমাকার অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপপ্রমাহইতে ক্ষোভবতী অবিদ্যার কেবল অধ্যস্তাকার পরিণাম হয়, অবিদ্যার ইদমাকার পরিণাম হয় না। কারণ, অবিদ্যার ব্যবহারিকপদার্থাকার পরিণাম সম্ভব নহে, সাক্ষাৎঅবিদ্যাজন্য প্রাতিভাসিকপদার্থাকারই অবিদ্যার পরিণাম ভ্রমজ্ঞান হয়। সুতরাং অধিষ্ঠানের ইদংতাতে ভ্রমজ্ঞানের বিষয়তা নাই, কেবল অধ্যস্তেই ভ্রমের বিষয়তা হয়। আর প্রথম মতের আপত্তি যে, "অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং" এইরূপ ভ্রমের আকার হয়, তথা "ইদং রজতং জানামি" এইরূপ ভ্রমের অনুব্যবসায় হয়, অধ্যস্ত মাত্র গোচর ভ্রম হইলে, "সর্পঃ, রজতং" এইরূপ ভ্রমের আকার হওয়া উচিত, তথা "রজতং জানামি" এইরূপ অনুব্যবসায় হওয়া উচিত। সমাধান—যেরূপ সর্প রজতাদির অধিষ্ঠানগত ইদংতার অধ্যস্তে ভান হয়, অথবা যেরূপ অধিষ্ঠানগত ইদংতার অধ্যস্ত সর্পাদিতে অনির্ব্বচনীয়সম্বন্ধ উৎপন্ন হয়, তদ্রূপ সর্পাদি জ্ঞানাভাসের অধিষ্ঠান ইদমাকার প্রমাবৃত্তি হওয়ায়, সেই প্রমা বৃত্তিতে ইদংপদার্থ বিষয়কত্ব হয়, তাহার প্রতীতি সর্পাদি ভ্রমে হয়, অথবা প্রমা-বৃত্তিরূপ অধিষ্ঠানে যে ইদং পদার্থ বিষয়কত্ব হয়, তাহার অনির্ব্বচনীয়সম্বন্ধ সর্পাদি জ্ঞানে উৎপন্ন হয়, এইরূপে ইদমাকারত্বশূন্যভ্রমজ্ঞানে ইদমাকারত্বের প্রতীতি হইয়া থাকে। অথবা ইদমাকারবৃত্তিউপহিতচেতনই সর্পাদি জ্ঞানাভাসের অধিষ্ঠান, সুতরাং যে কালে রজত সর্পাদির ভ্রমজ্ঞান হয় সে কালে অন্তঃকরণের ইদমাকার বৃত্তিও হয়, ইহা অবশ্য অঙ্গী-করণীয়, কারণ অধিষ্ঠানের সত্তাকালহইতে অতিরিক্ত কালে অধ্যস্ত থাকে না। সুতরাং ভ্রমজ্ঞানের সময়ে বৃত্ত্যুপহিতচেতনের অধিষ্ঠানতার

উপযোগিনী ইদমাকার অন্তঃকরণের বৃত্তি থাকে আর রজতাকার অবিদ্যা-বৃত্তিও থাকে। এইরূপে "অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং" এই দুই জ্ঞান হয়, ইদমাকার প্রমাবৃত্তি হয় তথা সর্প রজতাদি আকারবিশিষ্ট ভ্রমবৃত্তি হয়, আর এই ভ্রমবৃত্তির অবচ্ছেদকতাসম্বন্ধে ইদমাকারপ্রমাবৃত্তি অধিষ্ঠান হয়, তথা সর্প রজতাদি আকারবিশিষ্ট ভ্রমবৃত্তি হয়, আর এই ভ্রম-বৃত্তির অবচ্ছেদকতাসম্বন্ধে ইদমাকার প্রমাবৃত্তি অধিষ্ঠান হয়। যেমন ব্রহ্ম ও প্রপঞ্চের "সর্ব্বমিদং ব্রহ্ম" এই প্রতীতির বিষয় অভেদ হয়, তদ্রূপ "অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং" ইত্যাদি স্থলেও উভয় বৃত্তির অভেদ-প্রতীতি হয়। যদ্যপি কথিত রীতিতে বৃত্তিদ্বয় হইলে "অধিষ্ঠান অধ্যস্ত উভয়ই এক জ্ঞানের বিষয় হয়" এই প্রাচীন বচন অসঙ্গত হয়, তথাপি "এক জ্ঞানের বিষয় হয়" ইহার অর্থ ইহা নহে যে, উহা এক বৃত্তির বিষয় হয়, কিন্তু "অধিষ্ঠান ও অধ্যস্ত এক সাক্ষীর বিষয় হয়" ইহাই প্রাচীন বচনের অর্থ। রজ্জুশুক্তি আদির দেশেই সর্প রজতাদি হইয়া থাকে আর ইদমাকার বৃত্তিও রজ্জুশুক্তিআদি দেশে গমন করে, সুতরাং ইদমাকারবৃত্তিউপহিতসাক্ষী অধিষ্ঠান আর বিষয় অধ্যস্ত। এই রীতিতে "অধিষ্ঠান ও অধ্যস্ত এক জ্ঞানের বিষয় হয়" এই প্রাচীন বচনে জ্ঞানপদের অর্থ সাক্ষী, বৃত্তি নহে। প্রদর্শিত প্রকারে ভ্রমবৃত্তির অধ্যস্তমাত্রগোচরতাপক্ষে অনেক আচার্য্যের সম্মতি আছে।

কবিতার্কিকচক্রবর্ত্তী নৃসিংহ ভট্টোপাধ্যায়ের মত।

ভট্টোপাধ্যায় মহাশয় বলেন, প্রমারূপ ইদমাকারজ্ঞান ভ্রমের হেতু নহে, কিন্তু "অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং" এইরূপে ভ্রমরূপ একই জ্ঞান হইয়া থাকে। কারণ, ভ্রমের পূর্ব্বে রজ্জুশুক্তি আদির ইদংপদার্থাকার প্রমারূপ সামান্যজ্ঞান যাঁহারা মানেন, তাঁহাদের প্রতি প্রষ্টব্য—অনুভবের অনুসারে জ্ঞানদ্বয়ের অঙ্গীকার? অথবা ভ্রমরূপ কার্য্যের অনুপপত্তি হেতু ভ্রম ভিন্ন সামান্য-জ্ঞান অঙ্গীকার? যদি অনুভবের অনুসারে জ্ঞানদ্বয় বল, তাহা হইলে ইহা সম্ভব নহে, কারণ প্রথম মতে ইদং পদার্থগোচর দুই বৃত্তি হয়, একটী প্রমারূপ অন্তঃকরণের ইদমাকার বৃত্তি হয় আর দ্বিতীয়টী অবিদ্যার ভ্রমরূপবৃত্তি ইদং-পদার্থ বিষয় করতঃ রজতগোচর "ইদং রজতং" এইরূপ হয়, এই প্রকারে এ

মতে ইদংপদার্থের দ্বিধা প্রতীতি হয়, ইহা কাহারও অনুভবে আরূঢ় নহে। সর্পরজতাদি জ্ঞানের ন্যায় ইদংগোচর একই জ্ঞান সকলের অনুভবসিদ্ধ, সুতরাং প্রথম মত অনুভবানুসারী নহে। দ্বিতীয় মতে ইদংপদার্থের দুই জ্ঞান স্বীকৃত নহে কিন্তু "অয়ং সর্পঃ", "ইদং রজতং" ইত্যাদি প্রত্যেক ভ্রমে দুই জ্ঞান স্বীকৃত হয়, অর্থাৎ ইদমাকার প্রমা তথা সর্পরজতাদিগোচর ভ্রম, এরূপ দুই জ্ঞান স্বীকৃত হয়, ইহাও অনুভববিরুদ্ধ; কারণ রজ্জু ও শুক্তির জ্ঞানদ্বারা সর্পরজতের বাধের অনন্তর কেহ জিজ্ঞাসা করিলে, "তোমার কিরূপ ভ্রম হইয়াছিল", সে এইরূপ উত্তর করিয়া থাকে "অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং", এরূপ আমার ভ্রম হইয়াছিল, ইদমাকার প্রমা হইয়াছিল, সর্পাকার রজতাকার ভ্রম হইয়াছিল, এরূপ কেহ কহে না। সুতরাং দ্বিতীয় মতের রীতিতেও জ্ঞানদ্বয়ের অঙ্গীকার অনুভববিরুদ্ধ। কথিত কারণে ইন্দ্রিয়জন্য অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ ইদমাকারজ্ঞান প্রমা হয় তথা ইদমাকার জ্ঞানজন্য সর্প রজতাদিগোচর ইদংপদার্থবিষয়ক অথবা ইদংপদার্থাবিষয়ক অবিদ্যার বৃত্তিরূপ জ্ঞানাভাস হয়, এই রূপে জ্ঞানদ্বয়ের অঙ্গীকার অনুভবানুসারী নহে।

উপাধ্যায়ের মতে সামান্যজ্ঞান (ধর্ম্মিজ্ঞান) বাদীর শঙ্কা ও সমাধান।

যদি সামান্যজ্ঞানবাদী বলেন, রজ্জু আদি সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগ হইলে সর্পাদি অধ্যাস হয়, ইন্দ্রিয়সংযোগ না হইলে অধ্যাস হয় না, এইরূপ অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা যদ্যপি অধ্যাসে অধিষ্ঠান সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগের কারণতা সিদ্ধ হয়, তথাপি অধিষ্ঠানইন্দ্রিয়সংযোগের অধিষ্ঠানের জ্ঞানদ্বারাই কারণতা সিদ্ধ হয় অন্য প্রকারে নহে। কেবল ইন্দ্রিয়সংযোগের অধ্যাসে কারণতা বলিলে, তাহা সম্ভব হইবে না, কারণ, অধিষ্ঠান ইন্দ্রিয়ের সংযোগ বিনাও অহঙ্কারাদি অধ্যাস হইয়া থাকে। সুতরাং অধ্যাসমাত্রেই অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান হেতু। অহঙ্কারাদি অধ্যাসের অধিষ্ঠান প্রত্যক্‌স্বরূপআত্মা হয়েন, তাহা স্বয়ং প্রকাশ। সর্পাদি অধ্যাসের অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান ইন্দ্রিয়সংযোগদ্বারা হয়; এইরূপে নিজপ্রকাশশূন্য অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানদ্বারাই ইন্দ্রিয়সংযোগের অধ্যাসে উপযোগ হয়, সাক্ষাৎ উপযোগ নহে। সুতরাং অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানই অধ্যাসের কারণ, আর যেহেতু অধ্যাস কার্য্য, সেইহেতু যে স্থলে কার্য্য প্রতীত হয় কারণ প্রতীত হয় না, সে স্থলে

কার্য্যের অন্যথা অনুপপত্তি হেতু কারণের কল্পনা হইয়া থাকে। ভ্রমস্থলে ইদমাকার প্রমা যদ্যপি অনুভবসিদ্ধ নহে, তথাপি ভ্রমরূপকার্য্যের সামান্যজ্ঞানরূপকারণ বিনা অনুপপত্তি হওয়ায় সামান্যজ্ঞানের কল্পনা হয়। এই রীতিতে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী আক্ষেপ করিলে, তাহা সম্ভব নহে। অধ্যাসের হেতু সামান্যজ্ঞানকে ধর্ম্মিজ্ঞান বলে। এই প্রসঙ্গে যাঁহারা সামান্যজ্ঞানকে অধ্যাসের কারণ বলেন, তাঁহারা পূর্ব্বপক্ষী আর সামান্যজ্ঞানের অপলাপী উপাধ্যায় সিদ্ধান্তী। উপাধ্যায় মহাশয় বলেন, যদি সামান্যজ্ঞান বিনা কোন অধ্যাস না হইত, তাহা হইলে অবশ্যই অধ্যাসে সামান্যজ্ঞানের কারণতা সঙ্গত হইত, অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান বিনাও ঘটাদি অধ্যাস হইয়া থাকে, সুতরাং অধিষ্ঠানমাত্রে অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান কারণ নহে। যদি ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী ঘটাদি অধ্যাসের পূর্ব্বে সামান্যজ্ঞান অঙ্গীকার করেন, তাহা হইলে তাঁহাকে জিজ্ঞাস্য—ঘটাদি অধ্যাসের হেতু অধিষ্ঠান সহিত নেত্রসংযোগ জন্য অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ সামান্যজ্ঞান হয়? অথবা চেতনস্বরূপ প্রকাশই সামান্যজ্ঞান হয়? যদি প্রথম পক্ষ বলেন, তবে ইহা সম্ভব নহে, কারণ ঘটাদি অধ্যাসের অধিষ্ঠান অজ্ঞানাবচ্ছিন্নব্রহ্ম নীরূপ হওয়ায় অন্তঃকরণের চাক্ষুষবৃত্তি সম্ভব নহে। দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে, চেতনস্বরূপ প্রকাশ আবৃত, সেই আবৃতপ্রকাশরূপসামান্যজ্ঞানকে অধ্যাসের হেতু বলিলে, রজ্জু-আদি সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগ বিনাও সর্পাদি অধ্যাস হওয়া উচিত, সুতরাং আবৃত প্রকাশরূপ সামান্যজ্ঞান অধ্যাসের হেতু নহে। কথিত কারণে ঘটাদি অধ্যাসের পূর্ব্বে সামান্যজ্ঞান অসম্ভাবিত হওয়ায় অধ্যাসমাত্রে সামান্যজ্ঞানের কারণতার অভাবে, অধ্যাসরূপকার্য্যের অনুপপত্তি হেতু সামান্যজ্ঞানরূপ ইদমাকারবৃত্তির কল্পনা সম্ভব নহে। ইহার উত্তরে যদি ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী বলেন, যদি সকল অধ্যাসে আমরা অনাবৃতপ্রকাশরূপ সামান্যজ্ঞানকে হেতু বলিতাম, তাহা হইলে ঘটাদি অধ্যাসে ব্যভিচার কথন সম্ভব হইত। অধ্যাসমাত্রে আবৃত বা অনাবৃত সাধারণ-প্রকাশ হেতু আর প্রাতিভাসিক অধ্যাসে অনাবৃতপ্রকাশ হেতু। যেরূপ উপাধ্যায়ের মতে সর্পাদি অধ্যাসের হেতু অধিষ্ঠান সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগ স্বীকৃত হয় আর ঘটাদি অধ্যাসের হেতু ইন্দ্রিয়সংযোগ স্বীকৃত নহে এবং সম্ভবও নহে। সুতরাং ইন্দ্রিয়সংযোগের অভাবকালে সর্পাদি অধ্যাস হয় না তথা ঘটাদি অধ্যাস অধিষ্ঠান সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগ বিনাও হইয়া থাকে। সেইরূপ আমাদের মতে প্রাতিভাসিক সর্পাদি অধ্যাসের হেতু অনাবৃতপ্রকাশের কারণতা হওয়ায় আবরণ ভঙ্গার্থ সর্পাদি অধ্যাসের পূর্ব্বে ইদমাকারসামান্য-

জ্ঞানরূপ প্রমার অপেক্ষা হয়। আর ঘটাদি অধ্যাসের হেতু সাধারণপ্রকাশ হওয়ায়, এই সাধারণ প্রকাশের সদ্ভাবে ঘটাদি অধ্যাসে অধিষ্ঠান সহিত নেত্র-সংযোগজন্য বৃত্তির অপেক্ষা নাই। সুতরাং সামান্যজ্ঞানরূপ বৃত্তির অভাব কালে সর্পাদি অধ্যাস হয় না আর ঘটাদি অধ্যাস উক্ত বৃত্তি বিনাও হইয়া থাকে। ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর এই কথনও অসঙ্গত, কারণ, প্রাতিভাসিক অধ্যাসের পূর্ব্বে ইন্দ্রিয়জন্য অন্তঃকরণের ইদমাকার বৃত্তি যে নিয়মপূর্ব্বক হয়, ইহার শঙ্খের পীতিমাধ্যাসে তথা কূপজলের নীলতাধ্যাসে ব্যভিচার হয়। ব্রহ্মজ্ঞান বিনাই যাহার বাধ হয় তাহাকে প্রাতিভাসিক অধ্যাস বলে। ব্রহ্মজ্ঞানের প্রথমেই শঙ্খ-শ্বেততা ও জল-শ্বেততা জ্ঞানদ্বারা শঙ্খে পীতিমার তথা কূপজলে নীলতার বাধ হওয়ায় উক্ত উভয় অধ্যাস প্রাতিভাসিক। এস্থানে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর প্রক্রিয়া এই— প্রাতিভাসিকঅধ্যাসে অনাবৃতপ্রকাশের কারণতা নিয়মপূর্ব্বক হয়, সুতরাং শঙ্খের ও জলের সহিত নেত্রসংযোগ হইলে অন্তঃকরণের ইদমাকার বৃত্তিদ্বারা অভিব্যক্ত শঙ্খাবচ্ছিন্নচেতনে তথা জলাবচ্ছিন্নচেতনে পীতিমাধ্যাস ও নীলতা-ধ্যাস হয়। আর উপাধ্যায়ের মতে শঙ্খ ও জলের সহিত নেত্রের সংযোগ হইলে পীতরূপের তথা নীলরূপের অধ্যাস হয়, ইদমাকার বৃত্তির অপেক্ষা নাই। সুতরাং ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর প্রতি প্রষ্টব্য—রূপবিনাই কেবল শঙ্খাদিদ্রব্য ইদমাকার বৃত্তির বিষয়? অথবা রূপবিশিষ্টশঙ্খ তথা রূপবিশিষ্টজল ইদমাকার বৃত্তির বিষয়? রূপ ত্যাগ করিয়া কেবল দ্রব্যকে বৃত্তি বিষয় করে বলিলে, ইহা সম্ভব নহে। কারণ নেত্রজন্য বৃত্তির স্বভাব এই যে, উহা রূপ সহিত রূপবিশিষ্ট দ্রব্যও বিষয় করে, কেবল দ্রব্য বিষয় করে না। আর রূপ ত্যাগ করিয়া কেবল দ্রব্য বিষয় করিলে ঘটের চাক্ষুষজ্ঞান স্থলে ঘটের নীলতাদিতে সন্দেহ হওয়া উচিত আর রূপরহিত পবনাদি দ্রব্যেরও চাক্ষুষ জ্ঞান হওয়া উচিত। সুতরাং সামান্যজ্ঞানরূপ কেবল দ্রব্যগোচর শঙ্খাদির ইদমাকার চাক্ষুষবৃত্তি সম্ভব নহে। এদিকে রূপবিশিষ্টশঙ্খগোচর তথা রূপবিশিষ্টজলগোচর বৃত্তি বলিলে, পুনরায় জিজ্ঞাস্য—শুক্লরূপবিশিষ্টশঙ্খ ও শুক্লরূপবিশিষ্টজলকে উক্ত বৃত্তি বিষয় করে? অথবা অধ্যস্তরূপবিশিষ্টকে বিষয় করে? যদি প্রথম পক্ষ বল, তাহা হইলে শুক্লরূপ বিষয় করতঃ ইদমাকার বৃত্তির উদয় কালে পূর্ব্ব বৃত্তির বিরোধী পীত-ভ্রম তথা নীলভ্রম হইতে পারে না। সুতরাং পীতভ্রম তথা নীলভ্রমের পূর্ব্বে শুক্ল-রূপবিশিষ্টশঙ্খজলের ইদমাকারজ্ঞান সম্ভব নহে। দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে, অর্থাৎ অধ্যস্তরূপবিশিষ্টগোচর ইদমাকারবৃত্তি বলিলে, শঙ্খে অধ্যস্ত যে পীতরূপ

আর জলে অধ্যস্ত যে নীলরূপ, তদ্বিশিষ্ট জ্ঞানই ভ্রম, এই ভ্রমকে ভ্রমের হেতু বলা আত্মাশ্রয় দোষ হওয়ায় সম্ভব নহে। অপিচ, ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী ইদমাকার জ্ঞান প্রমারূপই অধ্যাসের হেতু বলিয়া অঙ্গীকার করেন, কিন্তু যেহেতু অধ্যস্ত-রূপবিশিষ্টজ্ঞানই ভ্রমরূপ হইয়া থাকে সেইহেতু প্রমারূপ ধর্ম্মিজ্ঞানকে অধ্যাসের হেতু বলায় ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে প্রতিজ্ঞাভঙ্গ দোষ হয়। কথিত প্রকারে শঙ্খে পীততাভ্রমের তথা জলে নীলতাভ্রমের পূর্ব্বে অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান সম্ভব নহে, কিন্তু অধিষ্ঠান ইন্দ্রিয়সংযোগেরই কারণতা সম্ভব হয়। সুতরাং সামান্যজ্ঞানের ব্যভিচার তথা ইন্দ্রিয় সংযোগের অব্যভিচার বশতঃ অধিষ্ঠান সহিত ইন্দ্রিয় সংযোগই অধ্যাসের হেতু, সামান্যজ্ঞান হেতু নহে।

প্রাচীন আচার্য্য ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মত।

প্রাচীন আচার্য্য ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী উক্ত আক্ষেপের সমাধানে বলেন, অধ্যাস মাত্রে সামান্যজ্ঞান হেতু নহে, কিন্তু অধ্যাসবিশেষে সাদৃশ্যজ্ঞানস্বরূপে সামান্যজ্ঞানের কারণতা বলিবার অভিপ্রায়ে অধ্যাসের ভেদ বলিতে-ছেন। প্রাতিভাসিকঅধ্যাস দুই প্রকার, একটী ধর্ম্মীর বিশেষজ্ঞানদ্বারা *প্রতিবদ্ধ, দ্বিতীয়টী বিশেষজ্ঞানদ্বারা অপ্রতিবদ্ধ। নীলপৃষ্ঠতা ত্রিকোণতাদি* বিশেষধর্ম্মের জ্ঞান হইলে রজতাধ্যাস হয় না, সুতরাং রজতাধ্যাস বিশেষ-জ্ঞানদ্বারা প্রতিবদ্ধ। এইরূপ সর্পাদি অধ্যাসও বিশেষজ্ঞানদ্বারা প্রতিবদ্ধ। শ্বেততারূপ বিশেষধর্ম্মের জ্ঞানসত্ত্বেও শঙ্খে পীততাধ্যাস তথা জলে নীলতাধ্যাস হইয়া থাকে, সুতরাং এই অধ্যাস বিশেষজ্ঞানদ্বারা অপ্রতি-বদ্ধ। এই প্রকারে রূপরাহিত্য বিশেষধর্ম্মের জ্ঞান থাকিলেও আকাশে নীলতাধ্যাস হয়, ইহাও বিশেষজ্ঞানদ্বারা অপ্রতিবদ্ধ। মিশ্রীতে কটুতা অধ্যাসও বিশেষজ্ঞানদ্বারা অপ্রতিবদ্ধ। "আকাশ নীরূপ" এই নিশ্চয়সত্ত্বেও আর অনেকবার মিশ্রীতে মধুরতা নিশ্চয় করিয়াও লোকের আকাশে নীলতাধ্যাস তথা পিত্তদোষে মিশ্রীতে কটুতা অধ্যাস হইয়া থাকে। এই রীতিতে অধ্যাস দ্বিবিধ, তন্মধ্যে শেষোক্ত প্রকার অধ্যাস অধিষ্ঠান অধ্যস্তের সাদৃশ্যজ্ঞান ব্যতি-রেকেও হইয়া থাকে। এই সকল স্থলে অধিষ্ঠান অধ্যস্তের বিরোধী ধর্ম্ম হয়, সাদৃশ্য নহে, পরস্পর বৈধর্ম্মজ্ঞানসত্ত্বেও এই সকল অধ্যাস হয়। সুতরাং ভ্রম-রূপ সাদৃশ্যজ্ঞান উক্ত সকল অধ্যাসের হেতু নহে। কিন্তু বিশেষজ্ঞানদ্বারা যে প্রতিবদ্ধ হয় এরূপ রজত সর্পাদি অধ্যাসে অধিষ্ঠান অধ্যস্তের সাদৃশ্যজ্ঞান

হেতু হয়। বিশেষজ্ঞানদ্বারা প্রতিবদ্ধঅধ্যাস সাদৃশ্যজ্ঞানজন্ত অঙ্গীকার না করিয়া দুষ্টইন্দ্রিয়সংযোগজন্য বলিলে, শুক্তিতে রজতাধ্যাসের ন্যায় দুষ্টনেত্রসংযোগে ইঙ্গালেও (অগ্নিদগ্ধ নালকাষ্ঠেও) রজতাধ্যাস হওয়া উচিত। রজ্জুতে সর্পাধ্যাসের ন্যায় দুষ্টনেত্রসংযোগে ঘটেও সর্পাধ্যাস হওয়া উচিত। এই রূপে বিশেষজ্ঞানদ্বারা প্রতিবদ্ধপ্রাতিভাসিকঅধ্যাসে সাদৃশ্য-জ্ঞান হেতু, এই সাদৃশ্যজ্ঞানই সামান্যজ্ঞানরূপধর্ম্মিজ্ঞান। শুক্তিতে ও রজতে চাকচক্যরূপ সাদৃশ্য হয়, রজ্জুতে ও সর্পে ভূমিসম্বদ্ধদীর্ঘত্ব সাদৃশ্য হয়, পুরুষে ও স্থাণুতে উচ্চৈস্ত্ব সাদৃশ্য হয়, এই প্রকারে অধিষ্ঠান অধ্যস্তে সমানধর্ম্মই সাদৃশ্যপদার্থ, তাহার জ্ঞানকে সামান্যজ্ঞান ও ধর্ম্মিজ্ঞান বলা সম্ভব হয়। এই রীতিতে বিশেষজ্ঞানদ্বারা প্রতিবদ্ধ যে প্রাতিভাসিক অধ্যাস তাহাতে সাদৃশ্য-জ্ঞানরূপধর্ম্মিজ্ঞানই হেতু, দুষ্টইন্দ্রিয়সংযোগের সাদৃশ্যজ্ঞানদ্বারা উক্ত অধ্যাসে উপযোগ হয়।

ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে উপাধ্যায়ের শঙ্কা ও সমাধান।

যদি উপাধ্যায়ের অনুসারিগণ বলেন, প্রমাতৃদোষ, প্রমাণদোষ ও প্রমেয়দোষে ধর্ম্মিজ্ঞানপ্রতিবদ্ধঅধ্যাস হয়। সাদৃশ্যজ্ঞানকে উক্ত অধ্যাসের হেতু বলিলে, প্রমাতার ধর্ম্মজ্ঞান হওয়ায় প্রমাতৃদোষে সাদৃশ্যজ্ঞান হেতু হয়। এদিকে সাদৃশ্যকে অধ্যাসের হেতু বলিলে বিষয়দোষে সাদৃশ্যজ্ঞান অধ্যাসের হেতু হয়। যেরূপ প্রমাতৃ-দোষরূপ সাদৃশ্যজ্ঞানকে অধ্যাসের হেতু বলিলে, ইঙ্গালে রজত অধ্যাসের আপত্তির পরিহার হয়, তদ্রূপ বিষয়দোষরূপ সাদৃশ্যকেও অধ্যাসের হেতু অঙ্গীকার করিলে, উক্ত আপত্তির পরিহার হয়। সুতরাং সাদৃশ্যজ্ঞানরূপ ধর্ম্মিজ্ঞানের প্রাতিভাসিক-প্রতিবদ্ধঅধ্যাসে হেতুতার অঙ্গীকার নিষ্ফল। উপাধ্যায়ানুসারিগণ এইরূপ বলিলে, ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর সমাধান এই—দূরদেশস্থসমুদ্রজলে নীলশিলার ভ্রম হইলে, ইহাও বিশেষজ্ঞানদ্বারা প্রতিবদ্ধ অধ্যাস। কারণ, জলে শুক্লরূপ ও জলত্বের জ্ঞান নীলশিলাভ্রমের প্রতিবন্ধক। জলে নীলশিলার সাদৃশ্য নাই, কিন্তু সমুদ্রজলে নীলরূপের ভ্রম হইয়া নীলশিলার ভ্রম হয়। এস্থলে নীলরূপের জ্ঞানই ভ্রমরূপে সাদৃশ্যজ্ঞান, সুতরাং ভ্রমপ্রমা সাধারণ সাদৃশ্যজ্ঞানই উক্ত অধ্যাসের হেতু, স্বরূপে সাদৃশ্য হেতু নহে। আর যদি উপাধ্যায়ের অনুসারিগণ বলেন, ইঙ্গালাদিতে রজতাদির অধ্যাসের আপত্তি পরিহার নিমিত্ত ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীকেও সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রীরই উক্ত অধ্যাসে কারণতা

মানিতে হয়, সাদৃশ্য জ্ঞানের কারণতা নহে। অধিষ্ঠান অধ্যস্তের সমান ধর্ম্মরূপ সে সাদৃশ্য তাহার সহিত ইন্দ্রিয়ের স্বসংযুক্ততাদাত্ম্যরূপ যে সম্বন্ধ তাহাই সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রী। সমুদ্রজলে নীলশিলার অধ্যাসের হেতু ভ্রমরূপ যে সাদৃশ্যজ্ঞান তাহার সামগ্রী দোষবৎইন্দ্রিয়ের জলসহিত সংযোগ। এই রূপে যেটী সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রী তাহাই উক্ত অধ্যাসের হেতু। অতএব সাদৃশ্যজ্ঞানকে উক্ত অধ্যাসের হেতু বলিলে, সাদৃশ্যজ্ঞানে ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধের কারণতা অবশ্য মানিতে হয়, সুতরাং সাদৃশ্যজ্ঞানের কারণকেই অধ্যাসের হেতু বলা উচিত, উক্ত উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্যজ্ঞানের অঙ্গীকার নিষ্ফল। আর শঙ্খ-পীততাদি অধ্যাসে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধেরই কারণতা হয়, এখানে সাদৃশ্যজ্ঞান সম্ভব নহে। সুতরাং যে স্থলে সাদৃশ্য জ্ঞানের অপেক্ষা হয়, সেস্থলেও সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রী অধ্যাসের কারণ, সাদৃশ্যজ্ঞান কারণ নহে। সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রীকে অধ্যাসের কারণ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে, সকল অধ্যাসে এক ইন্দ্রিয় সংযোগের কারণতা সিদ্ধ হওয়ায় লাঘব হয়, আর সাদৃশ্যজ্ঞানকে কারণ বলিলে বিরূপঅধ্যাসে ইন্দ্রিয়সংযোগের হেতুতা মানায় তথা সাদৃশ্যঅধ্যাসে সাদৃশ্যজ্ঞানের হেতুতা মানায়, অধ্যাসে কারণদ্বয়ের কল্পনায় গৌরব হয়। সুতরাং যে স্থলে সাদৃশ্যজ্ঞান হেতু, সেস্থলেও সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রীই অধ্যাসের হেতু। কথিত আপত্তির পরিহারে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী বলেন, ইন্দ্রিয়সম্বন্ধে জ্ঞানের উৎপত্তি হইয়া থাকে, রজতাদি বিষয়ের উৎপত্তি ইন্দ্রিয়সম্বন্ধে সম্ভব নহে। বলিয়াছিলে, সাদৃশ্যজ্ঞান অধ্যাসের হেতু হইলে কারণদ্বয়ের কল্পনায় গৌরব হয়, এ আপত্তিও অসঙ্গত। কারণ, ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর পক্ষে কারণদ্বয়ের কল্পনাতে যেরূপ দ্বিত্ব সংখ্যার কল্পনা হয়, তদ্রূপ উপাধ্যায়ের মতে সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রীকে অধ্যাসের কারণ বলায় কারণের অধিক শরীর কল্পনা করিতে হয়। সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রীর স্বরূপের অন্তর্ভূত সাদৃশ্যজ্ঞান হয়। উপাধ্যায়ের মতে সাদৃশ্যজ্ঞান-সামগ্রী অধিক শরীরবত্তা অধ্যাসের হেতু মানিতে হয়। এইরূপে যদ্যপি লাঘব গৌরব উভয় মতে সমান, তথাপি জ্ঞানের সামগ্রীদ্বারা বিষয়ের উৎপত্তির অসম্ভবরূপ যুক্তির বিরোধ উপাধ্যায়ের মতে অধিক দোষ। কথিত কারণে সাদৃশ্যজ্ঞানই উক্ত অধ্যাসের হেতু, সাদৃশ্যজ্ঞানের সামগ্রী হেতু নহে।

উপাধ্যায়দ্বারা অধ্যাসে সাদৃশ্যজ্ঞানের কারণতার খণ্ডন।

উপরিউক্ত প্রকারে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী সাদৃশ্যজ্ঞানস্বরূপে সামান্যজ্ঞানের বিশেষ-জ্ঞান-প্রতিবদ্ধঅধ্যাসে কারণতা বলিলে উপাধ্যায়ের মতে সমাধান এই—বিরূপেও অধ্যাস হওয়ায় সকল অধ্যাসে সাদৃশ্যজ্ঞানের কারণতা সম্ভব নহে, কিন্তু ইঙ্গালাদিতে রজতাদি অধ্যাসের পরিহারার্থ বিশেষজ্ঞান-প্রতিবদ্ধ-অধ্যাসেই সাদৃশ্যজ্ঞানের ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে হেতুতা স্বীকৃত হয়। এস্থলেও রজতাদি অধ্যাসে যেরূপ নীলপৃষ্ঠত্রিকোণতাদি বিশেষধর্ম্মের জ্ঞান অধ্যাসের প্রতিবন্ধক, তদ্রূপ বিশেষধর্ম্মজ্ঞানের সামগ্রীও অধ্যাসের প্রতিবন্ধক হওয়ায় ইঙ্গালাদিতে রজতাদি অধ্যাসের আপত্তি হয় না, সুতরাং সাদৃশ্যজ্ঞানকে অধ্যাসের হেতু বলা নিষ্ফল। যে পদার্থের জ্ঞান যাহার প্রতিবন্ধক হয়, সে পদার্থের জ্ঞানের সামগ্রীও তাহার প্রতিবন্ধক হয়, ইহা নিয়ম। যেমন পর্ব্বতে বহ্নি-অভাবের জ্ঞান বহ্নির অনুমিতির প্রতিবন্ধক, তদ্রূপ তাহার সামগ্রী যে বহ্ন্যভাবব্যাপ্যের জ্ঞান তাহাও বহ্নির অনুমিতির প্রতিবন্ধক। কারণ ব্যাপ্যের জ্ঞানদ্বারা ব্যাপকের জ্ঞান হইয়া থাকে। বহ্নির ব্যাপ্য ধূম, তাহার জ্ঞানহইতে যেরূপ ব্যাপক বহ্নির জ্ঞান হয়, তদ্রূপ বহ্নির অভাবের ব্যাপ্য যে জলাদি তাহাদের জ্ঞানদ্বারাও বহ্নির অভাবের জ্ঞান হয়। সুতরাং বহ্ন্যভাবের জ্ঞানের সামগ্রীও বহ্ন্যভাবের ব্যাপ্যের জ্ঞান। কথিতরূপে বহ্নির অভাবের জ্ঞান যেরূপ বহ্নির অনুমিতির প্রতিবন্ধক তদ্রূপ বহ্ন্যভাব জ্ঞানের সামগ্রী যে বহ্নিঅভাবের ব্যাপ্যের জ্ঞান তাহাও বহ্নির অনুমিতির প্রতিবন্ধক। এই রীতিতে প্রতিবন্ধক জ্ঞানের সামগ্রীকেও প্রতিবন্ধক বলা যায়। যদ্যপি মাত্র প্রতিবন্ধকের সামগ্রীকে প্রতিবন্ধক বলিলে দাহের প্রতিবন্ধক যে মণি তাহার সামগ্রীর দাহের প্রতিবন্ধকতা বিষয়ে ব্যভিচার হয়, তথাপি প্রতিবন্ধকজ্ঞানের সামগ্রীকে প্রতিবন্ধক বলিলে ব্যভিচার নাই। এই প্রকারে অধ্যাসের প্রতিবন্ধক যে বিশেষ জ্ঞান তাহার সামগ্রীও অধ্যাসের প্রতিবন্ধক। কথিতরীতিতে যেরূপ নীলতাদিরূপ বিশেষ ধর্ম্মের জ্ঞান রজতাধ্যাসের প্রতিবন্ধক, তদ্রূপ তাহার সামগ্রী যে নীলাংশব্যাপিনেত্রসংযোগ তাহাও রজতাধ্যাসের প্রতিবন্ধক। কারণ নীলাংশের শুক্তিসহিত নেত্রসংযোগ হইলে শুক্তিরই জ্ঞান হয়, রজতভ্রম হয় না, কিন্তু শুক্তির নীলহইতে ভিন্নাংশ যে চাকচক্যদেশ তাহার সহিত নেত্রের সংযোগ হইলে রজত ভ্রম হয়। এই রীতিতে নীলরূপবৎ ধর্ম্মীর জ্ঞান রজতা-

ধ্যাসের প্রতিবন্ধক আর নীলরূপের আশ্রয় সহিত নেত্রের সংযোগসম্বন্ধ তথা নীলরূপসহিত নেত্রের সংযুক্ততাদাত্ম্যসম্বন্ধরূপ যে প্রতিবন্ধকজ্ঞানের সামগ্রী তাহাও রজতাধ্যাসের প্রতিবন্ধক। ইন্দ্রালসহিত নেত্রসংযোগ হইলে এই সংযোগ নীলরূপবিশিষ্টেরই সহিত হয়, সুতরাং ইন্দ্রালসহিত নেত্রের সংযোগে আর তাহার নীলরূপ সহিত সংযুক্ততাদাত্ম্যসম্বন্ধরূপ প্রতিবন্ধকজ্ঞানের সামগ্রীর সদ্ভাবে, রজতাধ্যাসের প্রাপ্তি না হওয়ায় তাহার পরিহারার্থ সাদৃশ্যজ্ঞানের হেতুতার অঙ্গীকার নিষ্ফল।

ধর্ম্মজ্ঞানবাদীকৃত উপাধ্যায়ের মতে দোষ ও তাহার পরিহার।

যদি ধর্ম্মজ্ঞানবাদী বলেন, পুণ্ডরীকাকারকর্ত্তিতপটে পুণ্ডরীক ভ্রম হইয়া থাকে, বিস্তৃত পটে পুণ্ডরীক ভ্রম হয় না, সুতরাং সাদৃশ্যজ্ঞানই অধ্যাসের হেতু। এই আপত্তিরও অধ্যাসপ্রতিবন্ধক বিশেষজ্ঞানের সামগ্রীকে অধ্যাসের প্রতিবন্ধক বলিলে পরিহার হয়। যথা—বিস্তারবিশিষ্টপটে নেত্রের সম্বন্ধ পটের বিশেষজ্ঞানের সামগ্রী। যে স্থলে বিস্তৃত পটের সহিত নেত্রের সম্বন্ধ হয়, সে স্থলে পুণ্ডরীকাধ্যাস হয় না, আর যেখানে পুণ্ডরীকাকার পটসহিত নেত্রসম্বন্ধ হয়, সেখানে পটের বিশেষজ্ঞানের সামগ্রীর অভাব হওয়ায় পুণ্ডরীকাধ্যাস হইয়া থাকে। যদ্যপি যে স্থলে সমুদ্রজলের সমুদায়ে নীলশিলাতলের অধ্যাস হয়, সে স্থলে বিশেষজ্ঞানের সকল সামগ্রী আছে, যথা, শুক্লগুণস্বরূপবিশেষজ্ঞানের হেতু নেত্রসংযুক্ততাদাত্ম্যসম্বন্ধ আছে, তথা চাক্ষুষজ্ঞানের হেতু জলসহিত আলোকসংযোগ আছে আর জলরাশিত্বরূপবিশেষের ব্যঞ্জক তরঙ্গাদির প্রত্যক্ষও আছে। এইরূপে সমুদ্রজলসমুদায়ের বিশেষজ্ঞানের সামগ্রীতে তিন পদার্থ আছে, যথা—(১) শুক্লরূপসহিত নেত্রসংযুক্ততাদাত্ম্য, (২) আলোকসংযোগ আর (৩) জলরাশিত্বের ব্যঞ্জক তরঙ্গাদির প্রত্যক্ষ। এই তিনের সদ্ভাবেও সমুদ্রের জলসমুদায়ে নীলশিলাতলের ভ্রম হওয়ায় বিশেষ দর্শনের সামগ্রীর অধ্যাসের প্রতিবন্ধকতা বিষয়ে ব্যভিচার হয়। তথাপি প্রতিবন্ধকরহিত বিশেষদর্শনের সামগ্রীই অধ্যাসের প্রতিবন্ধক, প্রতিবন্ধকসহিত বিশেষদর্শনের সামগ্রী অধ্যাসের প্রতিবন্ধক নহে। যে স্থলে সমুদ্রের জলসমুদায়ে নীলশিলাতলের অধ্যাস হয়, সেস্থলে সমুদ্রজলে নীলরূপের ভ্রম হইয়া নীলশিলার অধ্যাস হয় আর নীলরূপ ভ্রমজ্ঞানের কারণহেতু জলে শুক্লরূপের জ্ঞান হয় না। সুতরাং জলের বিশেষধর্ম্ম যে শুক্লরূপ তাহার জ্ঞানের প্রতিবন্ধক

নীলরূপের ভ্রম। এইরূপ দূরত্বদোষে জলরাশিত্বের ব্যঞ্জক তরঙ্গাদির প্রত্যক্ষ হয় না, সুতরাং জলরাশিত্বরূপবিশেষজ্ঞানের প্রতিবন্ধক দূরত্ব দোষ। অতএব প্রতিবন্ধক সহিত বিশেষ জ্ঞানের সামগ্রী যদ্যপি আছে তথাপি প্রতিবন্ধকরহিত বিশেষজ্ঞানের সামগ্রী অধ্যাসের বিরোধিনী হওয়ায় সমুদ্রজল সমুদায়ে উক্ত বিশেষজ্ঞানের সামগ্রী সত্বেও নীলশিলাতলের অধ্যাস হয়, তাহার প্রতিবন্ধ হয় না। অধিক কি, সকল কারণহইতে স্বকার্য্যের উৎপত্তি প্রতিবন্ধক রহিত হইলেই হয়, প্রতিবন্ধক থাকিলে কোন কারণহইতে কার্য্য উৎপন্ন হয় না। সুতরাং প্রতিবন্ধকের অভাবও সকল কার্য্যের সাধারণকারণ হওয়ায় প্রতিবন্ধক বিদ্যমানে নেত্র সংযোগাদি সকল অসাধারণকারণের সদ্ভাবেও বিশেষজ্ঞানের সামগ্রীর অভাবই হয়। কারণ সহকারণকে সামগ্রী বলে, যেস্থলে অনেক কারণ হয়, তন্মধ্যে যদি একটীর অভাব হয় সে স্থলে সামগ্রী হয় না। এই কারণে জলে নীলতাভ্রমের শুক্লরূপ জ্ঞানে তথা দূরত্বদোষের জলরাশিত্বজ্ঞানে প্রতিবন্ধকতা হওয়ায় এই প্রতিবন্ধকের সদ্ভাবে প্রতিবন্ধকাভাবঘটিত বিশেষজ্ঞানের সামগ্রীর অভাববশতঃ নীলশিলাতল ভ্রম সম্ভব হয়। এস্থলে এই অর্থ জ্ঞাতব্য—সমীপস্থ পুরুষের আলোকবিশিষ্টদেশে নেত্রসংযোগ হইলেও জল সমুদায়ে নীলরূপের ভ্রম হইয়া জলে নীলরূপভ্রমের বিশেষজ্ঞানদ্বারা বা তাহার সামগ্রীদ্বারা প্রতিবন্ধ হয় না। সুতরাং বিশেষজ্ঞানদ্বারা অপ্রতিবধ্য হওয়ায় জলের শুক্লরূপসহিত নেত্রের সংযুক্ততাদাত্মসম্বন্ধ হইলেও জলে নীলরূপের ভ্রম সম্ভব হয়। ধর্ম্মীজ্ঞানবাদীর মতে উক্ত ভ্রমই সামান্যজ্ঞানস্বরূপে সমুদ্রজলে নীলশিলাতল অধ্যাসের হেতু। উপাধ্যায়ের মতে দোষত্বরূপে বিশেষজ্ঞানের প্রতিবন্ধক দ্বারা বা প্রতিবন্ধকাভাবরহিত বিশেষজ্ঞানের সামগ্রীর অভাব সম্পাদনদ্বারা শিলাতল অধ্যাসের হেতু। এইরূপে উপাধ্যায়ের মতে সামান্যজ্ঞানরূপ ধর্ম্মিজ্ঞানের অধ্যাসে কারণতা নাই, আর ধর্ম্মিজ্ঞানবিনা ইঙ্গালাদিতেও রজতাধ্যাসের অভাব সম্ভব হয়। সুতরাং তন্মতে অধ্যাসে ধর্ম্মিজ্ঞানের কারণতার অভাবে কার্য্যানুপপত্তি দ্বারা ধর্ম্মিজ্ঞানরূপইদমাকারপ্রমাবৃত্তির কল্পনা সম্ভব নহে। এই রীতিতে উপাধ্যায়ানুসারিগণ অনুভবানুসারে বা কার্য্যানুপপত্তিদ্বারা ইদমাকার বৃত্তির অধ্যাসে নিষেধ করিয়াছেন।

উপাধ্যায়ের মতে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর শঙ্কা ও সমাধান।

যদি ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী বলেন, বিষয় সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ অন্তঃকরণের বিষয়াকার বৃত্তির হেতু। শুক্তি আদি বিষয় সহিত নেত্রের সংযোগ হইলে ইদমাকার

বৃত্তি অবশ্যই হয়। অন্যত্রব্যাসঙ্গচিত্তে বিষয় সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলেও বিষয়ের জ্ঞানরূপবৃত্তি হয় না, অন্যত্রব্যাসঙ্গরহিত চিত্তেরই বিষয় সহিত ইন্দ্রিয়-সংযোগ হইলে বিষয়াকার বৃত্তি হইয়া থাকে। সুতরাং অন্যত্রব্যাসঙ্গরূপ প্রতি-বন্ধকের অভাব সহিত নেত্রসংযোগে রজ্জু শুক্তি আদি বিষয়করতঃ অন্তঃকরণের বিষয়াকার বৃত্তি হয়, সেই বৃত্তি নেত্রাদি প্রমাণ জন্য হওয়ায় এবং শুক্তি আদির অবাধিত ইদংতাগোচর হওয়ায় প্রমারূপ, এইরূপে কারণ সদ্ভাবে ইদমাকার প্রমার কল্পনা হয়। কথিত আপত্তির সমাধান উপাধ্যায়ের অনুসারিগণ এইরূপে করেন:—যদ্যপি নেত্রসংযোগাদিদ্বারা ইদমাকারবৃত্তি হয়, তথাপি দোষসহিত নেত্রজন্য হয় বলিয়া আর "ইদং রজতং" এইরূপে স্বকালে উৎপন্ন মিথ্যা রজত বিষয় করে বলিয়া ভ্রমরূপ হয়, প্রমা নহে। এস্থলে উপাধ্যায়ের মতের নিষ্কর্ষ এই—দোষ সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধে বিষয়চেতননিষ্ঠ অবিদ্যাতে কার্য্যের অভিমুখতারূপ ক্ষোভ হইয়া সর্প রজতাদিরূপ অবিদ্যার পরিণাম হয়। নেত্রসংযোগের উত্তরক্ষণে অবিদ্যাতে ক্ষোভ হয়, তাহার উত্তরক্ষণে অবিদ্যার সর্পরজতাদি পরিণাম হয়। যেক্ষণে অবিদ্যার সর্পরজতাদি পরিণাম হয়, সেই ক্ষণে উক্ত রজতাদির বিষয়ীভূত "ইদং রজতং" এইরূপ অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ জ্ঞান হয়। যে দুষ্ট নেত্রসংযোগে অবিদ্যাতে ক্ষোভদ্বারা সর্পরজতাদির উৎপত্তি হয়, সেই সংযোগে অন্তঃকরণের পরিণাম বৃত্তিজ্ঞানের উৎপত্তি হয়। এইরূপে রজ্জু শুক্তি আদি সহিত দুষ্ট ইন্দ্রিয়ের সংযোগে অন্তঃকরণের পরিণামরূপজ্ঞান তথা বিষয়াবচ্ছিন্নচেতনস্থ অবিদ্যার পরিণাম সর্প রজতাদি এককালে উৎপন্ন হয় আর তাহাদের বিষয়-বিষয়িভাব হওয়ায় অন্তঃকরণের পরিণামরূপ বৃত্তিজ্ঞানও দুষ্টইন্দ্রিয় জন্য হয় তথা মিথ্যা পদার্থগোচর হয়, অতএব ভ্রম, প্রমা নহে। ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে অবিদ্যাক্ষোভের হেতু সামান্য জ্ঞান হওয়ায় তন্মতে ইদমাকার বৃত্তির উত্তরকালে ক্ষোভবতী অবিদ্যার সর্প রজতাদি পরিণাম হয়। উত্তরকালভাবিপদার্থে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের বিষয়তা সম্ভব হয় না, সুতরাং ইদমাকার বৃত্তির বিষয় সর্প রজতাদি মিথ্যা পদার্থ নহে, কিন্তু শুক্তি রজ্জু আদি সত্য পদার্থ হওয়ায় ইদমাকার বৃত্তি প্রমা আর সর্প রজতাদির বিষয়ীভূত অবিদ্যার পরিণামরূপবৃত্তি ভ্রম অর্থাৎ অপ্রমা। এই কারণে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে ভ্রম বৃত্তি ঐন্দ্রিয়ক নহে। সাক্ষাৎ ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধে হইলে তাহাকে ঐন্দ্রিয়ক বলে। ভ্রমবৃত্তির অধিষ্ঠান যে ইদমাকারবৃত্তি তাহার উৎপত্তিদ্বারা পরম্পরাতে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধের ভ্রমবৃত্তিতে উপযোগ হয়, সাক্ষাৎ নহে। উপাধ্যায়ের মতে সর্পরজতাদির উপাদানভূত অবিদ্যাতে ক্ষোভের

নিমিত্ত দোষবৎ ইন্দ্রিয়সংযোগ। সুতরাং একই ইন্দ্রিয়সংযোগে অবিদ্যার পরিণাম সর্পরজতাদি ও তাহাদের বিষয়ীভূত অন্তঃকরণের পরিণাম ইদমাকার বৃত্তি এককালে উৎপন্ন হয়। এইরূপে উপাধ্যায়ের মতে ইদমাকার বৃত্তি ভ্রমরূপ হয় আর সাক্ষাৎ ইন্দ্রিয় সম্বন্ধে উৎপন্ন হওয়ায় ঐন্দ্রিয়ক বলা যায়। ইন্দ্রিয়সম্বন্ধে যে ইদমাকার বৃত্তি উৎপন্ন হয় তাহা স্বকালে উৎপন্ন সর্পরজতাদি বিষয় করে বলিয়া "অয়ং সর্পঃ ইদং রজতং" এইরূপ ভ্রমগোচর হয় কেবল ইদংপদার্থ গোচর হয় না।

উপাধ্যায়ের মতে শঙ্কা ও সমাধান।

উপাধ্যায়ের মতে এই শঙ্কা হয়, যে পদার্থসহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয়, তদ্গোচরই বৃত্তি হয়, ইহা নিয়ম। অন্যের সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধে অন্য গোচর বৃত্তি হইলে ঘট-সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধে পটগোচর বৃত্তি হওয়া উচিত। অধিক কি, এক পদার্থ-সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধে সকল পদার্থ গোচর বৃত্তির আপত্তি হওয়ায় সকল পুরুষ অনায়াসে সর্ব্বজ্ঞ হইতে পারে। সুতরাং অন্য পদার্থ সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধে অন্য গোচর বৃত্তি সম্ভব নহে, কিন্তু যাহার সহিত ইন্দ্রিয় সম্বন্ধ হয় তদ্গোচরই বৃত্তি হইয়া থাকে। কথিত কারণে উপাধ্যায়ের মতে রজ্জু শুক্তি আদি সহিত নেত্র সংযোগে উৎপন্ন যে বৃত্তি তাহার সর্পরজতাদি গোচরতা সম্ভব নহে। এই আশঙ্কার উপাধ্যায়ের মতে সমাধান এই :--স্বসম্বন্ধ সহিত তথা স্বতাদাত্ম্য-বিশিষ্টসহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধে স্বগোচর বৃত্তি হইয়া থাকে, বৃত্তির বিষয় স্বপদের অর্থ। যে পদার্থকে বৃত্তি বিষয় করে, সেই পদার্থসহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ অথবা সে পদার্থের তাদাত্ম্যবিশিষ্টসহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হওয়া উচিত। ভ্রমবৃত্তির বিষয় সর্পরজতাদি, এস্থলে যদ্যপি বৃত্তির বিষয় সহিত নেত্রসম্বন্ধ নাই, তথাপি সর্প রজতাদির তাদাত্ম্যবিশিষ্ট যে রজ্জু শুক্ত্যাদি তাহাদের সহিত নেত্র সম্বন্ধ হয়। অধিষ্ঠান সহিত অধ্যস্তের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হইয়া থাকে, আর সর্পরজতাদির অধি-ষ্ঠানতার অবচ্ছেদক হওয়ায় রজ্জু শুক্ত্যাদিও সর্পরজতাদির অধিষ্ঠান হয়। এই-রূপে সর্পরজতাদির তাদাত্ম্যবিশিষ্ট রজ্জু শুক্তি আদি সম্বন্ধে উৎপন্ন বৃত্তির বিষয় সর্পরজতাদিও সম্ভব হয়। ঘটে পটের তাদাত্ম্য নাই, সুতরাং ঘট ইন্দ্রিয় সম্বন্ধে উৎপন্ন বৃত্তি পটগোচর হয় না। এই প্রকারে এক পদার্থের সম্বন্ধে বৃত্তি উৎপন্ন হইলে সকল পদার্থ গোচর হয় না। ব্রহ্মহইতে ভিন্ন কোন এক পদার্থে সকলের তাদাত্ম্য নাই, ব্রহ্মেই সকল পদার্থের তাদাত্ম্য হয়, পরন্তু ব্রহ্ম অসঙ্গ, তাঁহার সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ সম্ভব নহে। সুতরাং এক পদার্থ সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধে বৃত্তি হইলে সর্ব্বজ্ঞতার আপত্তি নাই। ধর্ম্মিজ্ঞাবাদীর মতে সর্পরজতাদি জ্ঞেয় ও

তাহাদের জ্ঞান উভয়ই অবিদ্যার পরিণাম। উপাধ্যায়ের মতে সর্পরজতাদি যদ্যপি অবিদ্যার পরিণাম তথাপি তাহাদের জ্ঞান কথিত প্রকারে অন্তঃকরণের পরিণাম আর এই অন্তঃকরণের পরিণাম ইন্দ্রিয় সম্বন্ধে হওয়ায় ঐন্দ্রিয়ক। কথিত রীত্যনুসারে সর্পরজতাদি সহিত নেত্রসংযোগের অভাব হইলেও রজ্জু শুক্তি প্রভৃতি সহিত দুষ্ট নেত্রসংযোগজন্য চাক্ষুষভ্রমবৃত্তির বিষয় সর্প রজতাদি হয়, ইহা উপধ্যায়ের মত। "চক্ষুষা সর্পংপশ্যামি, চক্ষুষা রজতং পশ্যামি" এই অনুব্যবসায়-দ্বারাও সর্প রজতাদি গোচর ভ্রমরূপ চাক্ষুষবৃত্তি সিদ্ধ হয়। রজ্জু শুক্ত্যাদিগোচর ইদমাকার প্রমা বৃত্তিতে সর্প রজতাদির অভিব্যক্ত সাক্ষিগোচরতা ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী যে স্বীকার করেন, তাহাতে উক্ত অনুব্যবসায়ের বিরোধ হয়।

ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীদ্বারা অধ্যাসে নেত্রের পরম্পরা উপযোগ কথন আর উপাধ্যায়দ্বারা শঙ্খ পীততাধ্যাসে সাক্ষাৎ উপযোগ বর্ণন।

ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী যদি বলেন, সর্পরজতাদির প্রকাশ সাক্ষী রূপ, পরন্তু অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারাই তাহাদের প্রকাশ হয়। সুতরাং সাক্ষীর অভিব্যঞ্জক ইদমাকার বৃত্তি নেত্রজন্য হওয়ায় পরম্পরাতে সর্পরজতাদির সাক্ষিরূপ প্রকাশেও নেত্রের উপযোগ হয় বলিয়া সর্পরজতাদি জ্ঞানে চাক্ষুষত্ব ব্যবহার হয়। সুতরাং ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে সর্পরজতাদির সাক্ষিভাস্যতা স্বীকৃত হইলেও উক্ত অনুব্যবসায়ের বিরোধ নাই। ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর এ উক্তিও অসঙ্গত, কারণ যদ্যপি উক্ত স্থলে পরম্পরাতে নেত্রের উপযোগ হওয়ায় চাক্ষুষত্ব ব্যবহারের নির্ব্বাহ সম্ভব হয়, তথাপি শঙ্খে পীতভ্রম হইলে, পরম্পরাতেও নেত্রের উপযোগ সম্ভব নহে। কারণ রূপ বিনা কেবল শঙ্খে নেত্রের যোগ্যতা নাই, এদিকে, রূপবিশিষ্টে বলিলে, শঙ্খে শুক্লরূপের গ্রহণ হইলে পীততার অধ্যাস হইতে পারে না, সুতরাং অধ্যস্ত পীতরূপ বিশিষ্টেই নেত্রের যোগ্যতা মান্য করিতে হইবে। কিন্তু ইহা ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে সম্ভব নহে, কারণ অধ্যস্ত পদার্থ ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে ঐন্দ্রিয়ক নহে। এই প্রকারে রূপ বিনা কেবল শঙ্খজ্ঞানে বা রূপবিশিষ্ট শঙ্খ জ্ঞানে নেত্রের উপযোগ সম্ভব নহে। উপাধ্যায়ের মতে শঙ্খসহিত নেত্রের সম্বন্ধই পীতরূপ অধ্যাসের হেতু, উক্ত নেত্রের সম্বন্ধ রূপরহিত কেবল শঙ্খসহিত বা শুক্লরূপবিশিষ্ট সহিতও সম্ভব হয়।

ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীমতে শঙ্খপীততার স্বরূপে অনধ্যাস আর উপাধ্যায়দ্বারা তাহার অনুবাদ ও দোষ কথন।

এ স্থানেও যদি ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী বলেন, যেস্থলে শঙ্খে পীতরূপের অধ্যাস হয়, সে স্থলে সর্পরজতাদির ন্যায় পীতিমার স্বরূপে অধ্যাস নহে, কিন্তু যেমন স্ফটিকে জবাকুসুমবৃত্তি লৌহিত্যের সংসর্গের অধ্যাস হয় তদ্রূপ নেত্রবৃত্তি পীত-সম্বন্ধী পীতিমার সম্বন্ধের শঙ্খে অধ্যাস হয়। পীতপিত্তের জ্ঞান বিনা তাহার সম্বন্ধের জ্ঞান সম্ভব নহে, সুতরাং পীতপিত্তের জ্ঞানে নেত্রের উপযোগ হওয়ায় শঙ্খপীতের অধ্যাসেও পরম্পরাতে নেত্রের উপযোগ হয়। আর এই কারণে "পীতশঙ্খং চক্ষুষা পশ্যামি" এই অনুব্যবসায় সম্ভব হয় তথা শঙ্খে পীতরূপের সম্বন্ধ অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হওয়ায় অন্যথাখ্যাতিবাদেরও আপত্তি নাই। ধর্ম্মিজ্ঞান বাদীর এ কথার প্রতি জিজ্ঞাস্য—শঙ্খে পীতরূপের সংসর্গাধ্যাসের হেতু যে পিত্তপীততার জ্ঞান, তাহা কি নয়নদেশস্থ পিত্তের পীততার প্রত্যক্ষ জ্ঞান? অথবা শঙ্খদেশে যে পীতদ্রব্য প্রাপ্ত হয় তাহার পাততার প্রত্যক্ষ জ্ঞান? প্রথম পক্ষ বলিলে, নয়নদেশস্থ পিত্তদ্রব্যসহিত, নয়নস্থ অঞ্জনের ন্যায়, নেত্র সংযোগের অসম্ভবে, তাহার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইবে না, কিন্তু নয়নস্থ পীতপিত্ত-গোচর পরোক্ষবৃত্তি হইবে, এই পরোক্ষবৃত্তিস্থসাক্ষীদ্বারা শঙ্খের পীততার অপরোক্ষ প্রকাশ হইতে পারে না। অপিচ, যদি নয়নস্থ পিত্তপীততাগোচর চাক্ষুষবৃত্তি কোন প্রকারে স্বীকারও করিয়া লই, তবুও সেই বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষী সহিত নয়নদেশস্থ পিত্তপীততারই সম্বন্ধ হইবে, শঙ্খসহিত তথা শঙ্খে পীততার সম্বন্ধসহিত সাক্ষীর সম্বন্ধ হইবে না। সুতরাং শঙ্খের তথা শঙ্খে পীতিমার সম্বন্ধের সাক্ষীসহিত অসম্বন্ধ হওয়ায় প্রকাশ হওয়া উচিত নহে। তাৎপর্য্য এই—জবাকুসুমসম্বন্ধী রক্ততার অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধের স্ফটিকে উৎপত্তি হইলে, সে স্থলে রক্ততা, স্ফটিকতা, তথা রক্ততার সম্বন্ধ, এই তিন পদার্থ পুরোদেশে থাকায় তাহাসকল এক বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীর বিষয় হয়। আর পীতশঙ্খ অধ্যাসে পীতিমা নয়নদেশে হয়, কিন্তু পীতিমার সম্বন্ধ সহিত শঙ্খ পুরোদেশে থাকে, সুতরাং এক বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা উক্ত তিনের প্রকাশ সম্ভব নহে। সুতরাং নয়নদেশস্থ পিত্তপীতিমার জ্ঞানে নেত্রের উপযোগ না হওয়ায় প্রথম পক্ষ সম্ভব নহে। এদিকে, দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে অর্থাৎ শঙ্খ দেশে প্রাপ্ত পিত্তদ্রব্যের পীততার অপরোক্ষ জ্ঞান অথবা শঙ্খে পীততার অনি-

র্ব্বচনীয় সম্বন্ধের জ্ঞান নেত্রদ্বারা হয়, এইরূপ দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে, যদ্যপি উক্ত দোষ নাই। কারণ যেমন কুসুম্ভসম্বন্ধী পটে কুসুম্ভদ্রব্যের রূপের প্রতীতি হয়, এস্থলে এক বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা কুসুম্ভরক্তরূপ তথা তৎসম্বন্ধী পটের প্রকাশ হয়। আর স্ফটিকে লৌহিত্য ভ্রম হইলে, এস্থলেও একবৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা সকলের প্রকাশ হয়। তদ্রূপ শঙ্খ-পীতভ্রম বিষয়েও নয়নদেশহইতে নিঃসৃত পীতপিত্ত শঙ্খদেশে প্রাপ্ত হওয়ায় তথা তাহার অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধের শঙ্খে উৎপত্তি হওয়ায় পীতপিত্ত ও শঙ্খ একদেশস্থ হয় বলিয়া পীতপিত্তগোচর চাক্ষুষবৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা শঙ্খ ও শঙ্খে পীততার সংসর্গের প্রকাশ মানিলে কোন বাধা নাই। কেন না শঙ্খদেশে প্রাপ্ত যে পীতপিত্ত তাহার অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধের প্রতীতি শঙ্খে উৎপন্ন হওয়ায় শঙ্খদেশস্থ পীতপিত্তের নেত্রজন্য প্রত্যক্ষ হয় আর শঙ্খে সংসর্গাধ্যাস হয়। সুতরাং পরম্পরাতে শঙ্খপীতাধ্যাসে নেত্রের উপযোগ হওয়ায় চাক্ষুষত্ব প্রতীতিও সম্ভব হয়। তথাপি ধর্ম্মজ্ঞানবাদীর এই উক্তিও সম্ভব নহে, কারণ সত্যসত্যই শঙ্খদেশে পীতরূপবিশিষ্ট পিত্তের নির্গমন হইলে শঙ্খে পীততার প্রতীতি সকল দ্রষ্টার হওয়া উচিত।

ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীকৃত উক্ত দোষের দ্বিতীয়বার সমাধান আর উপাধ্যায়কৃত দ্বিতীয়বার দোষকীর্ত্তন।

উক্ত আপত্তির পরিহারে যদি ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী বলেন, যাহার নেত্রে পিত্তদোষ আছে সে ব্যক্তি যদি দূষিতনেত্রে পিত্ত নিঃসৃত হইতে দেখে, তবে তাহারই শঙ্খলিপ্ত পিত্তপীতিমার প্রতীতি হয়, যাহার নেত্রে পিত্তদোষ নাই তাহার নেত্র হইতে নিঃসৃত পিত্ত দৃষ্টিগোচর না হওয়ায় শঙ্খে পিত্তপীততার প্রতীতি হয় না। যেমন ভূমিতে উর্দ্ধগমন কর্ত্তা পক্ষীর আদি উদ্গমন ক্রিয়া তথা মধ্যক্রিয়া দেখিলে পক্ষীর অতি উর্দ্ধদেশে প্রতীতি হইয়া থাকে, অধোদেশে উদ্গমন কর্ত্তা পক্ষীর ক্রিয়া না দেখিলে পক্ষীর অতি উর্দ্ধদেশগতির প্রতীতি হয় না। তেমনই যাহার নেত্রহইতে পীতপিত্ত নিঃসৃত হয় সেই নিঃসৃত পীতপিত্ত দেখিলেই তাহার শঙ্খদেশে পীতপিত্তের প্রতীতি হয়, অন্যের নহে। এই দৃষ্টান্তর দ্বারা ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী অন্য পুরুষের পীতিমাপ্রতীতির আপত্তি সমাধান করিলে তাহাও সম্ভব নহে। কারণ যে ব্যক্তির উর্দ্ধদেশগত পক্ষীর চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ

আছে সে ব্যক্তি অপরকে অঙ্গুলি নির্দ্দেশ বা অন্য সঙ্কেতদ্বারা বোধিত করিলে, সেই অপর পুরুষেরও উর্দ্ধদেশগত পক্ষীর প্রতীতি হইয়া থাকে। কিন্তু শঙ্খলিপ্ত পিত্তপীতিমার প্রতীতি কোন রীতিতে অন্য পুরুষবিষয়ে সম্ভব না হওয়ায় উক্ত দৃষ্টান্ত বিষম, অতএব শঙ্খদেশে পিত্তের নির্গমন সম্ভাবিত নহে। যদি ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী পুনঃ বলেন, যাহার দোষবৎ নেত্রহইতে নিঃসৃত পীতপিত্তপীতিমার দোষবৎ নেত্রদ্বারা অপরোক্ষ হয়, তাহারই শঙ্খে পীতিমার অধ্যাস হয়, অন্যের নহে। শঙ্খদেশস্থ পিত্তপীতিমার নেত্রইন্দ্রিয়দ্বারা অপরোক্ষ অনুভব হয় আর নেত্রানুভূত পীতিমার অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ শঙ্খে উৎপন্ন হয়, তাহাকে সাক্ষী প্রকাশ করে। এইরূপে শঙ্খে পীতিমাসম্বন্ধের প্রতীতিতে পরম্পরারূপে নেত্রের উপযোগ হওয়ায় চাক্ষুষত্বব্যবহারও সম্ভব হয়। এই প্রকার ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর সমাধানও অনুভূয়মানারোপেই সম্ভব হয়, স্মর্য্যমানারোপে নহে। অন্যত্র অনুভূতের অন্যত্র প্রতীতিকে অনুভূয়মানারোপ বলে। যেমন নেত্রের পিত্ত-পীতিমার সম্বন্ধ শঙ্খে প্রতীত হইলে, ইহা অনুভূয়মানারোপ। যে সকল স্থলে সন্নিহিত পদার্থের ধর্ম্ম অন্যে প্রতীত হয় সেই সকল স্থলে অনুভূয়মানারোপ হয়। প্রত্যক্ষ অনুভবের বিষয়ের আরোপ হইলে, তাহাকে অনুভূয়মানারোপ বলা যায়, সন্নিহিত উপাধিতেই প্রত্যক্ষ অনুভবের বিষয়তা হয়। জলে শীতলতার অধ্যাস হইলে, ইহা স্মর্য্যমানারোপ, স্মৃতির বিষয়কে স্মর্য্যমান বলে। জলাধার ভূমি নীল হইলে অথবা নীলমৃত্তিকামিশ্রিত জল হইলে, এই সকল স্থলে জলে নীলতাধ্যাস অনুভূয়মানারোপ রূপ হয়। পরন্তু ধবল ভূমিস্থ নির্ম্মল জলে তথা আকাশে নীলতার স্মর্য্যমানারোপ হয়, এ সকল স্থানে নীলরূপ সংসর্গী অধিষ্ঠান-গোচর চাক্ষুষবৃত্তির ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে অঙ্গীকার না হওয়ায় পরম্পরাতেও নেত্রের উপযোগ সম্ভব নহে। সুতরাং তন্মতে উক্ত অধ্যাসে চাক্ষুষত্ব প্রতীতি সম্ভব নহে। উপাধ্যায়ের মতে অধ্যস্ত পদার্থের ঐন্দ্রিয়ক বৃত্তি হওয়ায় উক্ত অধ্যাসেও চাক্ষুষত্ব প্রতীতি সম্ভব হয়। আর স্তনের মধুর দুগ্ধে যে স্থলে বালকের তিক্তরসের ভ্রম হয়, সে স্থলে মধুর দুগ্ধ অধিষ্ঠান হয়। দ্রব্যগ্রহণে রসনইন্দ্রিয়ের যোগ্যতার অভাবে মধুর দুগ্ধের জ্ঞানে রসনইন্দ্রিয়ের উপযোগ সম্ভব নহে। কেননা ধর্ম্মীজ্ঞানবাদে ঐন্দ্রিয়কবৃত্তি হয় না বলিয়া মধুর দুগ্ধে তিক্ততা ভ্রমের রাসনত্ব ব্যবহার উচিত হইবে না। উপাধ্যায়ের মতে তিক্ততাগোচর রাসন-বৃত্তি হওয়ায় তিক্ততা ভ্রমে রাসনত্বব্যবহার সম্ভব হয়।

মধুর দুগ্ধে তিক্তরসাস্বাদের রাসনগোচরতাবিষয়ে উপাধ্যায়ের মতের নিষ্কর্ষ।

এস্থলে উপাধ্যায়ের মতের নিষ্কর্ষ এই:—সর্পরজতাদি অধ্যাসে নেত্রের সম্বন্ধে অধিষ্ঠানগোচর চাক্ষুষবৃত্তি হয়, সেই বৃত্তির সমকালোৎপন্ন সর্পরজতাদিও তাহারই বিষয় হয়। মধুর দুগ্ধে তিক্তরসাধ্যাস হইলে দুগ্ধাকার রাসনবৃত্তি সম্ভব নহে, কিন্তু শরীরব্যাপী ত্বক্ হওয়ায় সেই ত্বাচবৃত্তি মধুর দুগ্ধাকার হয়, তদ্দ্বারা মধুর দুগ্ধের প্রকাশ হয়। যে কালে মধুর দুগ্ধ সহিত সংযোগ হয়, সেই কালে দোষদূষিত রসনার দুগ্ধের সহিত সংযোগ হয়। রসন সংযোগে দুগ্ধাবচ্ছিন্নচেতনস্থ অবিদ্যাতে ক্ষোভ হইয়া অবিদ্যার তিক্তরসাকার পরিণাম তথা তিক্তরসগোচর রাসনবৃত্তি এক সময়েই হয়। এই রীতিতে মধুর দুগ্ধের তিক্তরসাধ্যাস হইলে মধুর দ্রব্যে ত্বাচবৃত্তিঅবিচ্ছিন্ন-চেতনদ্বারা তিক্তরসের প্রকাশ হয়। ত্বাচবৃত্তি তথা রাসনবৃত্তি দুগ্ধদেশে গমন করে, সুতরাং এক-দেশস্থ হওয়ায় উভয় বৃত্তি-উপহিত চেতনের ভেদ থাকে না অর্থাৎ অভেদ হয়। এইরূপে অধিষ্ঠান অধ্যস্তের এক জ্ঞানের বিষয়তাও সম্ভব হয়। তিক্তরসগোচর রাসনবৃত্তি যদি না মানা যায় কিন্তু ত্বাচবৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতনদ্বারাই তিক্তরসের প্রকাশ মানা যায়, তাহা হইলে তিক্তরসের জ্ঞানে রাসনত্ব প্রতীতি সম্ভব হইবে না। ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে সর্পরজতাদি অধ্যাসে অধ্যাস-কারণ অধি-ষ্ঠানের জ্ঞানে নেত্রের উপযোগ হওয়ায় পরম্পরাতে অধ্যস্তজ্ঞানেরও নেত্রজন্যতা হয় আর তিক্তরসের অধ্যাসে তাহার অধিষ্ঠান যে মধুর দুগ্ধ, তাহা দ্রব্যরূপ হওয়ায় তাহার জ্ঞানে রসনেন্দ্রিয়ের উপযোগের অভাবে পরম্পরাতেও তিক্তরস-জ্ঞানের রাসনজন্যতা সম্ভব নহে। সুতরাং তিক্তরসাধ্যাসে রাসনপ্রতীতির নির্ব্বাহ জন্য ধর্ম্মিজ্ঞানবাদেও রাসনবৃত্তি অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। এইরূপ তন্মতে সর্পরজতাদি অধ্যাসেও অধ্যস্তগোচর ঐন্দ্রিয়কবৃত্তি হওয়ায় তাহাহইতে ভিন্ন অধ্যস্তগোচর অবিদ্যার পরিণাম অনির্ব্বচনীয় বৃত্তির কল্পনা নিষ্ফল। উপধ্যায়ের মতে অবিদ্যার পরিণাম কেবল বিষয়াকারই হয়, সেই অনির্ব্বচনীয় বিষয়ের জ্ঞান-রূপ বৃত্তি অন্তঃকরণের হয়, দুষ্ট ইন্দ্রিয়সংযোগে এই বৃত্তি হওয়ায় ভ্রমরূপ, আর অধিষ্ঠান সহিত দুষ্ট ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধই অবিদ্যাতে ক্ষোভদ্বারা অধ্যাসের হেতু, অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান অধ্যাসের হেতু নহে।

প্রাচীন আচার্য্যগণের উক্তি তথা যুক্তিসহিত উপাধ্যায়-মতের বিরুদ্ধতা এবং ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীর মতে উক্ত দোষের সমাধান।

উপরে কবিতার্কিকচক্রবর্ত্তী নৃসিংহ ভট্টাচার্য্যের মত যাহা বর্ণিত হইল, তাহাসকল প্রাচীন আচার্য্যের মতহইতে বিরুদ্ধ। তথাহি—পূর্ব্বানুভবজন্য সংস্কারদ্বারা অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞানদোষ অধ্যাসের হেতু, ইহা প্রাচীন মত। উপাধ্যায়মতে অধিষ্ঠানসহিত ইন্দ্রিয়সংযোগই অধ্যাসের হেতু, অধিষ্ঠানের সামান্য জ্ঞান নহে, সুতরাং প্রাচীনমতের বিরুদ্ধ। অর্থাধ্যাস জ্ঞানাধ্যাস ভেদে অধ্যাস্ দ্বিবিধ সকল অদ্বৈত মতে প্রতিপাদিত হইয়াছে। উপাধ্যায়মতে জ্ঞানাধ্যাস অপ্রসিদ্ধ, কারণ, অনির্ব্বচনীয় সর্পরজতাদি গোচর অবিদ্যার পরিণামকে জ্ঞানাধ্যাস বলে, উপাধ্যায় ভ্রমবৃত্তি ঐন্দ্রিয়ক মানিয়া তাহা লোপ করেন, ইহাও প্রাচীন মত বিরুদ্ধ। বক্ষ্যমাণ রীতিতে উপাধ্যায়ের মত যুক্তিরও বিরুদ্ধ যথা, অধিষ্ঠান ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধই সকল অধ্যাসের কারণ বলিয়া স্বীকৃত হইলে অহঙ্কারাদি অধ্যাসের অনুপপত্তি হইবে, কারণ অহঙ্কারাদি ব্যবহারিক হওয়ায় অহঙ্কারাদির অধিষ্ঠান ব্রহ্ম অথবা সাক্ষীচেতন নীরূপ, তাঁহারদিগের সহিত জ্ঞানহেতু ইন্দ্রিয়সম্বন্ধ সম্ভব নহে। যদি প্রাতিভাসিক অধ্যাসেই ইন্দ্রিয়সম্বন্ধের কারণতা অঙ্গীকৃত হয়, তাহা হইলে যে মতে অহঙ্কারাদি অধ্যাস প্রাতিভাসিক, সে মতে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধের অভাবে অহঙ্কারাদি অধ্যাসের অনুপপত্তি হইবে। এইরূপ উপাধ্যায়মতে স্বপ্নাধ্যাসেরও অনুপপত্তি হয়, কারণ, সকল মতে স্বপ্নাধ্যাস প্রাতিভাসিক, তাহার অধিষ্ঠান সাক্ষীচেতন, হওয়ায়, তাহার সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধের অসম্ভবে প্রাতিভাসিক অধ্যাসেও অধিষ্ঠান সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধের কারণতা সম্ভব নহে। এই রীতিতে উপাধ্যায়ের মত সমীচীন নহে, আর ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে উপাধ্যায় যে দোষ প্রদর্শন করিয়াছেন, যথা, অধিষ্ঠান জ্ঞানে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধের উপযোগ মানিলে, শঙ্খে পীতিমাধ্যাসস্থলে রূপ বিনা কেবল শঙ্খের চাক্ষুষ স্বীকার করিলে নীরূপ বায়ুরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। এদিকে শুক্লরূপবিশিষ্ট শঙ্খের চাক্ষুষ বলিলে, পীতরূপ জ্ঞানের বিরোধী শুক্ল-রূপ জ্ঞানের সদ্ভাবে পীতরূপের অধ্যাস সম্ভব হইবে না। এ সকল কথা উপাধ্যায়ের অবিবেকমূলক, কারণ, রূপবিশিষ্ট দ্রব্যেরই চাক্ষুষ জ্ঞান হয়, ইহা নিয়ম। কচিৎ দোষবলে রূপভাগ ত্যাগ করিয়া কেবল আশ্রয়ের চাক্ষুষ হয় আর

নির্দ্দোষনয়নে রূপবিশিষ্টের চাক্ষুষ হয়, পরন্তু নীরূপের চাক্ষুষ হয় না, সুতরাং নীরূপ বায়ুর চাক্ষুষজ্ঞানের আপত্তি নাই। আর যে স্থলে রূপবিশিষ্ট শঙ্খের রূপাংশ ত্যাগ করিয়া দুষ্টনেত্রের চাক্ষুষ হয়, অথবা শুক্লরূপবিশিষ্ট শঙ্খের চাক্ষুষ হয়, সে স্থলে যদ্যপি পীতরূপজ্ঞানের বিরোধী শুক্লরূপ হয়, তথাপি শুক্লরূপে শুক্লত্বজ্ঞানের প্রতিবন্ধক নয়নে দোষ হওয়ায় পীতরূপ অধ্যাসও সম্ভব হয়। কারণ শুক্লত্ববিশিষ্ট শুক্লরূপের জ্ঞানই পীতরূপের জ্ঞানের বিরোধী, কেবল শুক্লরূপ ব্যক্তির জ্ঞান রূপান্তর জ্ঞানের বিরোধী নহে, এই অর্থ প্রতিবধ্যপ্রতিবন্ধকভাবনির্ণায়কগ্রন্থে প্রসিদ্ধ। কথিতরীতিতে শঙ্খে পীততা অধ্যাসের হেতু শঙ্খরূপ অধিষ্ঠানের ইদমাকার চাক্ষুষজ্ঞান সম্ভব হয়, তাহা কেবল শঙ্খগোচর হয়, অথবা দোষবলে শুক্লত্ব ত্যাগ করিয়া শুক্লরূপবিশিষ্ট শঙ্খগোচর হয়, আর পরম্পরাতে পীততাজ্ঞানে নেত্রের উপযোগ হওয়ায় পীততা অধ্যাসে চাক্ষুষত্ব প্রতীতির নির্ব্বাহও ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে সম্ভব হয়। আর মধুরদুগ্ধে তিক্তরসাধ্যাস হইলে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে রাসনবৃত্তির আবশ্যকতা হয়, এই বলিয়া উপাধ্যায় যে আক্ষেপ করিয়াছেন অর্থাৎ উপাধ্যায় যে বলিয়াছেন, ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে তিক্তরসের অধিষ্ঠান যে মধুর দুগ্ধ তাহার সামান্য জ্ঞানরূপ রাসনবৃত্তি সম্ভব নহে, কিন্তু ত্বাচবৃত্তিই অধিষ্ঠানগোচর হওয়ায় সম্ভব হয়, সুতরাং উক্ত ত্বাচবৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষী-দ্বারা তিক্তরসের প্রকাশ স্বীকার করিলে তিক্তরসের প্রতীতিতে রাসনত্ব ব্যবহার সম্ভব হইবে না। অতএব তিক্তরসের প্রতীতিতে রাসনত্বব্যবহার জন্য যেরূপ ধর্ম্মিজ্ঞানবাদীকেও তিক্তরসের ভ্রমরূপ প্রতীতি রাসনজন্য মানিতে হয়, সেইরূপ রজতাদি ভ্রমজ্ঞানও ইন্দ্রিয়জন্য মানা উচিত। ইত্যাদিপ্রকার উপাধ্যায়ের যে আপত্তি তাহা মধুর দুগ্ধকে অধিষ্ঠান মানিলে সঙ্গত হয়, কিন্তু মধুররসবিশিষ্ট দুগ্ধরূপদ্রব্য অধিষ্ঠান নহে, তিক্তরসাধ্যাসের অধিষ্ঠান দুগ্ধের মধুররস, তাহার জ্ঞানে রসনের উপযোগ হওয়ায় তিক্তরসের প্রতীতিতে রাসনত্বের প্রতীতি তথা ব্যবহার সম্ভব হয়। যদ্যপি মধুর রসের জ্ঞান হইলে তাহার বিরোধী তিক্তরসের অধ্যাস সম্ভব নহে, তথাপি মধুরত্বধর্ম্মবিশিষ্ট মধুর রসের জ্ঞানই তিক্তরসজ্ঞানের বিরোধী, মধুরত্বধর্ম্ম ত্যাগ করিয়া কেবল মধুররস-ব্যক্তির সামান্যজ্ঞান তিক্তরসঅধ্যাসের বিরোধী নহে। যেমন শুক্তিত্বরূপে শুক্তির জ্ঞান রজতাধ্যাসের বিরোধী হইলেও শুক্তির সামান্যজ্ঞান রজতা-ধ্যাসের বিরোধী নহে। বরং তৎবিপরীত যেরূপ শুক্তির সামান্যজ্ঞান রজতাধ্যাসের হেতু, তদ্রূপ মধুররসের সামান্যজ্ঞানও তিক্তরসঅধ্যাসের

হেতু। এই রীতিতে ধর্ম্মিজ্ঞানবাদেও তিক্তরসের অধিষ্ঠান যে মধুররস তাহার সামান্যরাসনজ্ঞানদ্বারা তিক্তরসঅধ্যাস হওয়ায় পরম্পরাতে রসন-ইন্দ্রিয়ের তিক্তরসাধ্যাসে উপযোগ হয়, সুতরাং তিক্তরসের প্রতীতিতে রাসনত্ব ব্যবহারও সম্ভব হয়।

কোন গ্রন্থকারের মতে তিক্তরসাধ্যাসে মধুর দুগ্ধের অধিষ্ঠানতা মানিলেও রসনের অনপেক্ষা।

কোন গ্রন্থকার বলেন—মধুর দুগ্ধকে তিক্ত রসের অধিষ্ঠান অঙ্গীকার করিলেও তিক্তরসাধ্যাসে রসনের অপেক্ষা নাই। কিন্তু দুগ্ধগোচর ত্বাচবৃত্তি হওয়ায়, তদ্দ্বারা যদ্যপি তিক্তরসের প্রকাশ সম্ভব নহে, তথাপি ত্বাচবৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষী নিরাবৃত হওয়ায় তাহার সম্বন্ধে তিক্তরসের প্রকাশ হয়। আর তৎকারণে তিক্তরসের প্রতীতিতে রসনের ব্যাপার ভান হয় না, সুতরাং তিক্তরসাধ্যাসে রাসনত্ব ব্যবহার অপ্রামাণিক। এপক্ষেও তিক্তরসাধ্যাস কেবল অর্থাধ্যাস, তিক্তরসাকার অবিদ্যার বৃত্তি নিষ্ফল বলিয়া স্বীকৃত নহে। এই রীতিতে কোন গ্রন্থকার মধুর দুগ্ধকে তিক্তরসাধ্যাসের অধিষ্ঠান মানিয়া মধুরদুগ্ধগোচর ত্বাচবৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা তিক্তরসের প্রকাশ অঙ্গীকার করেন আর তিক্তরস রাসনবৃত্তির অভাব বলেন। কিন্তু এই মতও অসঙ্গত, কারণ, স্বাকারবৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতনদ্বারাই বিষয়ের প্রকাশ হইয়া থাকে, ইহা নিয়ম। অন্যাকার বৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতন-দ্বারা স্বসম্বন্ধী বিষয়ের প্রকাশ মানিলে, রূপবৎ ঘটাকার বৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতন-দ্বারা ঘটগত পরিমাণ সংখ্যাদিরও প্রতীতি হওয়া উচিত। "রূপবান্ ঘটঃ" এইরূপ জ্ঞান হইলেও ঘটের স্থূলতাদির প্রকাশ হয় না, সুতরাং মধুরদুগ্ধাকার ত্বাচ-বৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতনহইতে তিক্তরসের প্রকাশ সম্ভব নহে। পরন্তু দোষের অদ্ভুত মহিমা অঙ্গীকৃত হওয়ায় দোষদুষ্ট ইন্দ্রিয়জন্য বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা কচিৎ বৃত্তির অগোচর চেতন সম্বন্ধীরও প্রকাশ মানিলে যথাকথঞ্চিৎ উক্ত উক্তিও সম্ভব হয়। রূপবৎ ঘটাকার বৃত্তি দোষজন্য নহে, সুতরাং এই বৃত্তির অগোচর পরিমাণাদির উক্ত বৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতনদ্বারা প্রকাশ হয় না।

মুখ্য সিদ্ধান্তের কথন।

এবিষয়ে অদ্বৈতবাদের মুখ্যসিদ্ধান্ত এই—যেরূপ স্বপ্নাবস্থাতে সমস্ত পদার্থ সাক্ষীভাস্য, তাহাসকলেতে চাক্ষুষত্ব রাসনত্বাদি প্রতীতি ভ্রমরূপ, তদ্রূপ সর্প-

রজতাদি অনির্ব্বচনীয় পদার্থও সাক্ষীভাস্য, তাহাসকলেতে চাক্ষুষত্বাদি প্রতীতি ভ্রমরূপ। কেবল সর্পরজতাদিই সাক্ষীভাস্য নহে, যাবৎ অনাত্মপদার্থ সাক্ষীভাস্য, স্বপ্নের ন্যায় ঘটাদিপ্রমেয় তথা নেত্রাদি প্রমাণজন্য নেত্রাদির ঘটাদি সহিত সম্বন্ধ এককালে উৎপন্ন হয় বলিয়া তাহাদের পরস্পরের প্রমাণপ্রমেয় ভাব সম্ভব নহে, আর প্রতীত হওয়ায় অনির্ব্বচনীয়, ইহা সিদ্ধান্ত। ব্যবহারিক প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব সিদ্ধির উপযোগী সাক্ষীভাস্যতার সাধক মিথ্যা সর্পরজতাদি দৃষ্টান্ত, ইহাসকলকে ঐন্দ্রিয়ক বলিলে সিদ্ধান্তের সাধক দৃষ্টান্ত প্রতিকূল হয়। সুতরাং উপাধ্যায়ের মত সিদ্ধান্তের বিরোধী এবং উপরিউক্ত প্রকারে যুক্তিরও বিরুদ্ধ।

ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে উপাধ্যায়োক্ত আকাশে নীলতাধ্যাস-দোষের পরিহার।

অধ্যস্ত পদার্থকে ঐন্দ্রিয়ক না মানিলে আকাশে নীলতাদোষের অনুপপত্তি হয়, ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে এই দোষ অবশ্য নিরাকরণীয়। কারণ আকাশ নীরূপ হওয়ায় তন্মতে আকাশসহিত নেত্রের সামান্য জ্ঞান সম্ভব নহে, সামান্যজ্ঞান সম্ভব হইলে, অধ্যাসও সম্ভব হইত। উপাধ্যায় মতে আকাশসহিত নেত্রের সংযোগ হওয়ায় আকাশাবচ্ছিন্নচেতনস্থ অবিদ্যাতে ক্ষোভদ্বারা নীলরূপের তথা নীলরূপ বিশিষ্ট আকাশগোচর নেত্রসংযোগজন্য অন্তঃকরণের চাক্ষুষবৃত্তি এককালে উৎপন্ন হয় বলিয়া আকাশে নীলরূপাধ্যাস সম্ভব হয়। ধর্ম্মিজ্ঞান-বাদেও উক্ত অধ্যাসের অনুপপত্তি নাই, কারণ আকাশ নীরূপ হইলেও আলোক-দ্রব্য রূপবৎ। সুতরাং আলোক সহিত দুষ্টনেত্রের সংযোগ হইলে আলোকগোচর আলোকব্যাপি আকাশাকার প্রমারূপ সামান্যজ্ঞান হয়, তদনন্তর আকাশাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ অবিদ্যাতে ক্ষোভদ্বারা নীলরূপাকার অবিদ্যার পরিণাম হয়। এইরূপ ইদমাকারবৃত্তিঅবচ্ছিন্নচেতনস্থ অবিদ্যার নীলরূপগোচর জ্ঞানাকার পরিণাম হয়। আকাশগোচর প্রমাবৃত্তি তথা নীলরূপগোচর অবিদ্যাবৃত্তি একদেশে হওয়ায় উভয় বৃত্তিউপহিতসাক্ষীও এক হয়, সুতরাং অধিষ্ঠান অধ্যস্তের এক সাক্ষীদ্বারা প্রকাশও সম্ভব হয়। যদ্যপি বিশেষরূপে অধিষ্ঠানের জ্ঞান হইলে অধ্যাস সম্ভব নহে আর আকাশাকার প্রমাবৃত্তির অনন্তর অধ্যাস বলায় আকাশত্বরূপে আকাশের জ্ঞান অধ্যাসের হেতু বলিয়া সিদ্ধ হয়, এই রীতিতে বিশেষরূপের জ্ঞান অধ্যাসের হেতু বলিয়া প্রতীত হয়, তথাপি আকাশত্বরূপে আকাশের

জ্ঞানও সামান্য জ্ঞান, বিশেষ জ্ঞান নহে। "নীরূপমাকাশং" এইরূপে নীরূপত্ব-বিশিষ্ট আকাশের জ্ঞানই বিশেষ জ্ঞান। কারণ অধ্যাসকালে অপ্রতীত অংশকে বিশেষ অংশ বলে আর তাহাকেই অধিষ্ঠান বলে। "আকাশং নীলম্" এইরূপে ভ্রান্তিকালে আকাশত্বরূপে আকাশের প্রতীতি হয় আর "নীরূপং আকাশং" এরূপ নীরূপত্বধর্ম্মে আকাশের প্রতীতি ভ্রান্তিকালে হয় না। সুতরাং আকাশত্বরূপে আকাশের জ্ঞানও সামান্য জ্ঞান হওয়ায় তাহার অনন্তর নীলরূপের অধ্যাস সম্ভব হয়।

সর্পাদিভ্রম স্থলে চারিমত ও চতুর্থ মতে দোষ।

উক্ত প্রকারে সর্পরজতাদি ভ্রম বিষয়ে তিন মত প্রদর্শিত হইল। তন্মধ্যে একটী উপাধ্যায়ের মত, এই মতে দুষ্ট ইন্দ্রিয় বিষয় সম্বন্ধে অন্তঃকরণের পরিণাম-রূপ একই জ্ঞান হয়, এই জ্ঞান অধিষ্ঠানের সামান্য অংশকে তথা অধ্যস্তকে বিষয় করতঃ ভ্রমরূপ, তাহাহইতে পৃথক্ অধিষ্ঠানের সামান্যঅংশমাত্র গোচর প্রমাজ্ঞান তন্মতে স্বীকার্য্য নহে। ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে দুই মত বলা হইয়াছে, অর্থাৎ এক মতে, ইদমাকারসামান্যজ্ঞানপ্রমারূপের অনন্তর "অয়ং সর্পঃ, ইদং রজতং" এই রীতিতে যে ভ্রমজ্ঞান হয় তাহা অবিদ্যার পরিণামরূপ হয় আর অধিষ্ঠানের সামান্য অংশ বিষয় করতঃ অধ্যস্তকেও বিষয় করে বলিয়া ইদমাকার তথা অধ্যস্তাকার হয়। ধর্ম্মিজ্ঞানবাদের দ্বিতীয়মতে অধ্যাসহেতু ইদমাকার সামান্যজ্ঞান প্রমারূপ হয় তাহার উত্তরক্ষণে সর্পরজতাদিগোচর অবিদ্যার যে পরিণাম জ্ঞান হয় তাহা ভ্রমরূপ, সুতরাং অধিষ্ঠানগোচর নহে, কেবল অধ্যস্তগোচর হয়। সেই ভ্রমজ্ঞানে ইদংপদার্থবিষয়কত্ব নহে কিন্তু তাহার অধিষ্ঠানজ্ঞানে যে ইদম্পদার্থ-বিষয়কত্ব হয় তাহার অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ ভ্রমজ্ঞানে উৎপন্ন হয়। এই রীতিতে কেবল অধ্যস্ত পদার্থগোচর ভ্রমজ্ঞান হয় আর এই মতই সমীচীন।

ধর্ম্মিজ্ঞানবাদে কোন গ্রন্থকার তৃতীয়পক্ষ অঙ্গীকার করেন, এই পক্ষে অধ্যাসহেতু অধিষ্ঠানের যে সামান্যজ্ঞান তাহাহইতে ভিন্ন সর্পরজতাদি গোচর অবিদ্যার জ্ঞানরূপবৃত্তি নিষ্ফল। কারণ অধিষ্ঠানগোচর অন্তঃকরণের যে ইদমাকার বৃত্তি যাহাকে অধ্যাসের হেতু বলা যায়, সেই বৃত্তিতে অভিব্যক্তচেতনদ্বারাই সর্প-রজতাদির প্রকাশ হয়। সুতরাং সর্পরজতাদি জ্ঞেয়রূপ যদ্যপি অবিদ্যার পরিণাম হয়, তথাপি জ্ঞানরূপ পরিণাম অবিদ্যার হয় না। এ মতেও উপাধ্যায়ের মতের ন্যায় শুক্তি রজতাদিতে কেবল অর্থাধ্যাস হয়, জ্ঞানাধ্যাসের অঙ্গীকার

নাই। ইহাও উপাধ্যায়ের মতের ন্যায় সকল আচার্য্যবচনহইতে তথা যুক্তিহইতে বিরুদ্ধ। কারণ, এই মতেও ভ্রমজ্ঞানের লোপ হয়, যেহেতু ইদমাকার যে জ্ঞান তাহা অধিষ্ঠান ইন্দ্রিয়ের সংযোগে অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ হওয়ায়, তথা অধিষ্ঠান-গোচর হওয়ায়, প্রমা, তাহাহইতে ভিন্ন জ্ঞানের অঙ্গীকারে ভ্রম জ্ঞান অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়ে। যদি বল অধিষ্ঠানগোচর ইদমাকারজ্ঞানই সর্পরজতাদি বিষয় করে, সুতরাং বাধিতপদার্থগোচর হওয়ায় তাহাকে ভ্রম বলা যায়। এরূপ বলিলে সেই জ্ঞানের অবাধিতঅধিষ্ঠানগোচরতা হওয়ায় তাহাকে প্রমাত্বও বলা উচিত, এইরূপে এক জ্ঞানে ভ্রমত্বপ্রমাত্বের সঙ্কর হইবে। যদি বল, সত্যরজত-গোচর ও শুক্তিরজতগোচর এক জ্ঞানে ভ্রমত্বপ্রমাত্বের সঙ্কর প্রসিদ্ধ, সুতরাং অবচ্ছেদকভেদে যেরূপ এক পদার্থে সংযোগ তথা সংযোগের অভাব এই দুই বিরোধী পদার্থ থাকে, তদ্রূপ একজ্ঞানেও অবচ্ছেদক ভেদে ভ্রমত্ব প্রমাত্ব বিরোধী ধর্ম্ম সম্ভব হয়। দৃষ্টান্তে যেরূপ বৃক্ষবৃত্তি সংযোগাভাবের অবচ্ছেদকমূলদেশ হয় তথা সংযোগের অবচ্ছেদক শাখাদেশ হয়, তদ্রূপ জ্ঞানেও বাধিতবিষয়কত্ব ভ্রমত্বের অবচ্ছেদকধর্ম্ম আর অবাধিতবিষয়কত্ব প্রমাত্বের অবচ্ছেদক ধর্ম্ম। সুতরাং একই জ্ঞানে বাধিতবিষয়কত্বাবচ্ছিন্ন ভ্রমত্ব তথা অবাধিত বিষয়কত্বা-বচ্ছিন্ন প্রমাত্ব হওয়ায় ভ্রমত্ব প্রমাত্বের সঙ্করদোষ নাই। তথাপি ভ্রমত্ব প্রমাত্বের ন্যায় বাধিতবিষয়কত্ব ও অবাধিতবিষয়কত্ব, ইহারাও পরস্পর ভাবাভাবরূপ হওয়ায় বিরোধী, তাহাদের অবচ্ছেদক ভেদবিনা এক জ্ঞানে সমাবেশ সম্ভব নহে। তাহাদের অন্য অবচ্ছেদকউপলব্ধি হয় না, কোন অন্যের কল্পনা করিলে, পরস্পর বিরোধীই কোন অবচ্ছেদক মানিতে হইবে এবং তাহাদের আবার অন্য অবচ্ছেদক মানিতে হইবে, এইরূপে অনবস্থা হইবে, এই রীতিতে এক জ্ঞানে ভ্রমত্ব প্রমাত্বের সঙ্কর সম্ভব নহে। সত্যরজতগোচর শুক্তিরজতগোচর এক জ্ঞানে ভ্রমত্ব প্রমাত্বের সঙ্করও সিদ্ধান্তের অবিবেকে কথিত হইয়াছে। কারণ, সত্যরজতগোচর অন্তঃকরণের বৃত্তি তথা শুক্তিরজতগোচর অবিদ্যার বৃত্তি, এইরূপে সত্যরজতগোচর তথা শুক্তিরজতগোচর দুই জ্ঞান হয়। উভয়জ্ঞান সমানকালে উৎপন্ন হয় ও সজাতীয় গোচর হয় বলিয়া তাহাদের পরস্পরের ভেদ প্রতীত হয় না, তাহাতে একত্ব ভ্রম হয়। কথিত কারণে ভ্রমত্ব প্রমাত্বের সঙ্কর অদৃষ্ট গোচর হওয়ায় ইদমাকার প্রমাবৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা অধ্যস্তের প্রকাশ সম্ভব নহে। অপিচ, অধিষ্ঠানগোচর বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা অধ্যস্তের প্রকাশ স্বীকার করিয়া অধ্যস্ত গোচর অবিদ্যার বৃত্তি না মানিলে

অধ্যস্ত পদার্থের স্মৃতি সম্ভব হইবে না। কারণ, অনুভবের নাশে সংস্কার উৎপন্ন হয়, অন্যগোচর অনুভবদ্বারা অন্যগোচর সংস্কার-স্মৃতি হইলে পটগোচর অনুভব-হইতে ঘটগোচর সংস্কার-স্মৃতি হওয়া উচিত। সুতরাং সমান গোচর অনুভব-হইতে সংস্কারদ্বারা স্মৃতিউৎপত্তির নিয়ম থাকায় অধিষ্ঠান গোচরবৃত্তিরূপ অনুভব-হইতে অধ্যস্তগোচর সংস্কারদ্বারা স্মৃতির উৎপত্তি সম্ভব নহে। অপিচ, অধ্যস্ত-গোচর সাক্ষীরূপ অনুভবহইতে সংস্কারদ্বারা স্মৃতির উৎপত্তি বলা সর্ব্বথা অসঙ্গত। কারণ, অনুভবের নাশে সংস্কারের উৎপত্তি হয়, সাক্ষী নিত্য, তাঁহার সংস্কার-জনকতা সম্ভব নহে। যদি বল, যে বৃত্তিহইতে চেতনের অভিব্যক্তিদ্বারা যে পদার্থের প্রকাশ হয় সেই বৃত্তিহইতে সেই পদার্থগোচর সংস্কারদ্বারা স্মৃতি হয়। পটগোচর বৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতনদ্বারা ঘটের প্রকাশ হয় না, সুতরাং পটগোচর অনুভবহইতে ঘটগোচর সংস্কারদ্বারা স্মৃতির আপত্তি নাই। এই রীতিতে অধিষ্ঠান গোচর অন্তঃকরণের ইদমাকার বৃত্তিতে অভিব্যক্ত চেতনদ্বারা অধ্যাসের প্রকাশ হয়। সুতরাং অধিষ্ঠানগোচর ইদমাকার প্রমাহইতে অধ্যস্তগোচর সংস্কারদ্বারা স্মৃতি সম্ভব হওয়ায় অধ্যস্তগোচর অবিদ্যাবৃত্তির অঙ্গীকার নিষ্ফল। একথাও অসঙ্গত, কারণ অধিষ্ঠানগোচর ইদমাকার জ্ঞানদ্বারা অধ্যস্তের প্রকাশ বলিলে জিজ্ঞাস্য হইবে, ইদমাকার জ্ঞান অধ্যস্তাকারও হয় অথবা নহে। অধ্যস্তাকার হয় বলা সম্ভব নহে, কারণ, প্রত্যক্ষ জ্ঞানে আকার সমর্পণের হেতু বিষয় হইয়া থাকে, ইদমাকার জ্ঞানের উত্তর ক্ষণে অধ্যস্ত পদার্থের উৎপত্তি হওয়ায় ভাবিবিষয়ের প্রত্যক্ষ জ্ঞানে স্বাকারের সমর্পণ সম্ভব নহে। অতএব ইদমাকার জ্ঞান অধ্যস্তাকার হয় না, এই দ্বিতীয় পক্ষ বলাই সম্ভব হয়। কারণ অন্যাকার বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারা অন্যের প্রকাশ হয় না, ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। ইদমাকার বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষী-সম্বন্ধে আকারসমর্পণঅকর্ত্তারও প্রকাশ অঙ্গীকার করিলে, ইদমাকার বৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীসম্বন্ধী যে অধিষ্ঠানের বিশেষ অংশ তাহারও প্রকাশ হওয়া উচিত। সুতরাং ইদমাকার সামান্যজ্ঞানহইতে ভিন্ন অবিদ্যার পরি-ণামরূপ অধ্যস্তাকার বৃত্তিরূপ জ্ঞান অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। এবিষয়েও দুই পক্ষ বলা হইয়াছে, তন্মধ্যে যেমতে অধিষ্ঠানগোচর তথা অধ্যস্তগোচর অনির্ব্বচনীয় জ্ঞান হয় তাহা প্রথম পক্ষ, ইহা সমীচীন নহে, কেননা অনির্ব্বচনীয় মিথ্যা জ্ঞানকে উভয়গোচর মনিলে প্রমাত্বভ্রমত্বের সঙ্করদোষ হইবে। সুতরাং ইদমাকার সামান্যজ্ঞানের উত্তরক্ষণে কেবল অধ্যস্তগোচর অবিদ্যার

বৃত্তি অবশ্য স্বীকর্ত্তব্য। কারণ যেরূপ সর্পরজতাদি মিথ্যা তদ্রূপ তাহাদের জ্ঞানও মিথ্যা, এই কারণেই সর্প রজতাদির বাধের ন্যায় তাহাদের জ্ঞানেরও বাধ হইয়া থাকে। এদিকে ইদমাকার প্রমাবৃত্তিতে অভিব্যক্ত সাক্ষীদ্বারাই অধ্যস্তের প্রকাশ অঙ্গীকৃত হইলে, সাক্ষী সদা অবাধ্য হওয়ায় আর ইদমাকার বৃত্তি অবিদ্যার পরিণাম হওয়ায় ঘটাদি জ্ঞানের ন্যায় ব্যবহারকালে অবাধ্য বলিয়া ব্রহ্মজ্ঞান বিনা অধ্যস্তের জ্ঞানের বাধ হওয়া উচিত হইবে না।

অনির্ব্বচনীয় খ্যাতিতে উক্ত চারিপক্ষের সঙ্ক্ষেপে অনুবাদ ও অনির্ব্বচনীয় খ্যাতিবাদের উপসংহার।

কথিত প্রকারে সর্পরজতাদি ভ্রম হইলে, সিদ্ধান্তে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি স্বীকৃত হয়, তাহাতে চারিপক্ষ আছে। একটী কবিতার্কিক নৃসিংহ চট্টোপাধ্যায় মহাশয়ের মত, এই মতে অধিষ্ঠান ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধই অধ্যাসের হেতু, অধিষ্ঠানের সামান্যজ্ঞান হেতু নহে। অন্য আচার্য্যগণের মতে অধ্যাসের সামান্য-জ্ঞানই অধ্যাসের হেতু, সামান্যজ্ঞানের নামান্তর ধর্ম্মিজ্ঞান। উপাধ্যায়ের মতহইতে ভিন্ন তিন মতে সামান্য জ্ঞানের কারণতা অধ্যাসে স্বীকৃত হয়, সুতরাং এই তিনই মত ধর্ম্মিজ্ঞানবাদী নামে উক্ত। তন্মধ্যেও অধ্যস্ত পদার্থাকার অবিদ্যার বৃত্তিরূপ ভ্রমজ্ঞান যেমতে অঙ্গীকৃত হয়, সেপক্ষই সমীচীন। অধিষ্ঠানগত ইদমাকার তথা অধ্যস্তাকার অবিদ্যার বৃত্তি হয়, এই পক্ষ আর ইদমাকারবৃত্তিরূপ সামান্যজ্ঞান যাহা অধ্যাসের হেতু তদ্দ্বারাই নির্ব্বাহ হয়, অধ্যস্তগোচর অবিদ্যার বৃত্তির অনঙ্গীকার পক্ষ, এ উভয়ই সমীচীন নহে। এইরূপ অধ্যাসের হেতু সামান্যজ্ঞানের অনঙ্গীকার পক্ষ উপাধ্যায়েরও সমীচীন নহে। এস্থলে বৃত্তিপ্রভাকরগ্রন্থের কর্ত্তা নিশ্চল দাস বলেন, যদি তিনি স্ববুদ্ধিবলে উক্ত চারি পক্ষের বিচার করেন, তাহা হইলে তাঁহার বিবেচনায় সকল মতেই দূষণ ভূষণ সমান। প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব সাধনে অদ্বৈতবাদের অভিনিবেশ, অবান্তর মতভেদের প্রতিপাদনে বা খণ্ডনে অভিনিবেশ নাই। সুতরাং কাহারও যদি খণ্ডিত পক্ষই বুদ্ধিতে আরূঢ় হয়, তাহাতেও হানি নাই, আর একই মতের অনুকূল যে যুক্তি প্রদর্শিত হইয়াছে তাহা প্রাচীন আচার্য্যগণের মার্গহইতে উৎপথ-গমনের নিরোধার্থ বর্ণিত হইয়াছে।

শাস্ত্রান্তরোক্ত পঞ্চ খ্যাতির নাম।

শাস্ত্রান্তরে ভ্রমের লক্ষণ ও স্বরূপ ভিন্ন ভিন্ন রূপে প্রতিপাদিত হইয়াছে, তাঁহাহইতে বিলক্ষণ ভ্রমের লক্ষণ ও স্বরূপ বেদান্তমতে স্বীকৃত হয়। শুক্তিতে

রজতাদি ভ্রম হইলে, বেদান্তসিদ্ধান্তভিন্ন অপর পঞ্চমতে ভ্রমের নাম যথা, ১—সৎখ্যাতি, ২—অসৎখ্যাতি, ৩—আত্মখ্যাতি, ৪—অন্যথাখ্যাতি, ও ৫—অখ্যাতি। সকলের মতে পঞ্চনামে অন্যতম ভ্রমের নাম প্রসিদ্ধ।

সৎখ্যাতির রীতি।

সৎখ্যাতিবাদীর সিদ্ধান্ত এই—শুক্তির অবয়বে সর্ব্বদা রজতেরও অবয়ব থাকে। যেরূপ শুক্তির অবয়ব সত্য, তদ্রূপ রজতেরও অবয়ব সত্য, মিথ্যা নহে। দোষ সহিত নেত্রসম্বন্ধে যেরূপ অদ্বৈতসিদ্ধান্তে অবিদ্যার পরিণাম অনির্ব্বচনীয় রজত উৎপন্ন হয়, সেইরূপ দোষসহিত নেত্রসম্বন্ধে রজতাবয়বহইতে সত্য রজত উৎপন্ন হয়। অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা যে প্রকারে সিদ্ধান্তে অনির্ব্বচনীয় রজতের নিবৃত্তি হয়, সেই প্রকারে শুক্তির জ্ঞানদ্বারা সত্যরজতের আপনার অবয়বে ধ্বংস হয়।

সৎখ্যাতিবাদের খণ্ডন।

উক্ত মত অত্যন্ত অসার ও খণ্ডনের অযোগ্য হইলেও অবশ্য নিরাকরণীয়, কারণ শুক্তিরজতের দৃষ্টান্তে প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বের অনুমিতি হইয়া থাকে। সৎখ্যাতিবাদে শুক্তিতে রজত সত্য হওয়ায় শুক্তি রজতের দৃষ্টান্তে প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব সিদ্ধ হয় না। এপক্ষে দোষ এই—শুক্তি জ্ঞানের অনন্তর "কাল-ত্রয়েপি শুক্তৌ রজতং নাস্তি" এই রীতিতে শুক্তিতে ত্রৈকালিক রজতাভাব প্রতীত হয়। সিদ্ধান্তে অনির্ব্বচীয় রজত মধ্যকালে হয় আর ব্যবহারিক রজতা-ভাব ত্রৈকালিক; সৎখ্যাতিবাদে ব্যবহারিক রজতকালে ব্যবহারিক রজতাভাব বলা সম্ভব নহে, সুতরাং ত্রৈকালিক রজতাভাবের প্রতীতি স্থলে ব্যবহারিক রজত কথন বিরুদ্ধ। অনির্ব্বচনীয় রজতের উৎপত্তিতে প্রসিদ্ধ রজতের সামগ্রীর আবশ্যকতা নাই, দোষ-সহিত অবিদ্যাদ্বারা তাহার উৎপত্তি সম্ভব হয়। ব্যবহারিক রজতের উৎপত্তি রজতের প্রসিদ্ধসামগ্রী বিনা সম্ভব নহে, সুতরাং শুক্তিদেশে প্রসিদ্ধসামগ্রী না থাকায় সত্যরজতের উৎপত্তি শুক্তিদেশে সম্ভবে না।

শুক্তিতে সত্যরজতের সামগ্রীর সংখ্যাতিবাদীদ্বারা কথন ও তাহার খণ্ডন।

যদি বল, শুক্তিদেশে রজতের যে অবয়ব, তাহাই সত্য রজতের সামগ্রী।

এরূপ বলিলে জিজ্ঞাস্য—রজতাবয়বের রূপ উদ্ভূত? অথবা অনুদ্ভূত? উদ্ভূত-রূপ বলিলে, রজতাবয়বেরও রজতের উৎপত্তির পূর্ব্বে প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। যদি অনুদ্ভূতরূপ বল, তাহা হইলে অনুদ্ভূতরূপবিশিষ্টঅবয়ব হইত রজতও অনুদ্ভূতরূপবিশিষ্ট হইবে, সুতরাং রজতের প্রত্যক্ষ হইবে না। যদিও উদ্ভূত-রূপবৎ ত্র্যণুকারম্ভক দ্ব্যণুকে অনুদ্ভূতরূপ নাই, উদ্ভূতরূপ হয়, তত্রাপি মহত্ত্ব না থাকায় উদ্ভূতরূপ সত্ত্বেও দ্ব্যণুকের প্রত্যক্ষ হয় না। দ্ব্যণুকেই যে কেবল উদ্ভূতরূপ আছে তাহা নহে, পরমাণুতেও নৈয়ায়িক উদ্ভূতরূপ স্বীকার করেন। যদি বল, দ্ব্যণুকের ন্যায় রজতাবয়বও উদ্ভূতরূপবিশিষ্ট হয়, পরন্তু মহত্ত্বশূন্য হওয়ায় তাহার প্রত্যক্ষ হয় না। একথাও সম্ভব নহে, কারণ মহৎপরিমাণের চারি ভেদ হয়। আকাশাদিতে "পরমমহৎ-পরিমাণ" হয়, পরম মহৎ-পরিমাণবিশিষ্টকেই নৈয়ায়িক "বিভু" বলেন। বিভুহইতে ভিন্ন পটাদিতে "অপকৃষ্টমহৎ-পরিমাণ" হয়। সর্ষপাদিতে"অপকৃষ্টতরমহৎ-পরিমাণ" হয়। ত্র্যণুকে "অপকৃষ্টতমমহৎ-পরিমাণ" হয়। যদি রজতের অবয়বকে মহৎপরিমাণশূন্য বল, তাহা হইলে ইহা সম্ভব নহে, কারণ, দ্ব্যণুকারব্ধ ত্র্যণুকের ন্যায় মহত্ত্বশূন্য অবয়ব হইতে আরব্ধ রজতাদিও অপকৃষ্টতমমহৎপরিমাণবিশিষ্ট হওয়া উচিত, অতএব রজতাবয়বকে মহত্ত্বশূন্য বলা সম্ভব নহে। রজতাবয়বে মহত্ত্বের অভাব বলা কোন রীতিতে সম্ভব হইলেও যেস্থলে বল্মীকে ঘটের ভ্রম হয়, সেস্থলে ঘটাবয়বকে কপাল বলিয়া মানিতে হইবে আর যেস্থলে স্থাণুতে পুরুষভ্রম হয়, সেস্থলে স্থাণুতে পুরুষের অবয়ব হস্তপাদাদি মানিতে হইবে। কপাল হস্তপাদাদিকে মহত্ত্ব-শূন্য বলা সম্ভব নহে। রজতত্ব জাতি অণুসাধারণ হওয়ায় সূক্ষ্মাবয়বেও রজত-ব্যবহার সম্ভব হয়, কিন্তু ঘটত্ব, কপালত্ব, হস্তপাদত্ব, পুরুষত্বাদি জাতি মহান্ অবয়বী মাত্র বৃত্তি হওয়ায় তাহা সকলের সূক্ষ্মাবয়বে কপালত্বাদি জাতি সম্ভব নহে। সুতরাং ভ্রমের অধিষ্ঠানদেশে, আরোপিতের ব্যবহারিক অবয়ব হইলে তাহার প্রতীতি হওয়া উচিত। কথিত কারণে ব্যবহারিকঅবয়বহইতে রজতাদির উৎপত্তি বলা অসঙ্গত। যদি সৎখ্যাতিবাদী বলেন, শুক্তিদেশে রজতের সাক্ষাৎ অবয়ব নাই, কিন্তু অবয়বের অবয়ব পরমমূল দ্ব্যণুক অথবা পরমাণু থাকে। এইরূপ বল্মীকদেশে ঘটের তথা স্থাণুদেশে পুরুষের সাক্ষাৎ অবয়বের অবয়ব পরম মূল দ্ব্যণুক অথবা পরমাণু থাকে। দোষসহিত নেত্রের সম্বন্ধে ঝটিতি অবয়বী ধারার উৎপত্তি হইয়া রজত ঘট পুরুষ উৎপন্ন হয়। দোষের অদ্ভুত মাহাত্ম্যে এরূপ বেগে ত্র্যণুকাদির ধারা উৎপন্ন হয় যে মধ্যের অবয়বী কপাল হস্তপাদাদি প্রতীত

হয় না। অন্য অবয়বী ঘটাদির উৎপত্তি হইলে কপালাদির প্রতীত সম্ভবে না, সুতরাং ভ্রমের অধিষ্ঠানে আরোপিতের অবয়বের প্রতীতির আপত্তি নাই। রজতাদির ব্যবহারিকঅবয়ব হয়, অথবা শুক্তিদেশে রজতের মহৎঅবয়ব হয়, বল্মীকদেশে ঘটের অবয়ব কপাল হয়, স্থাণুদেশে পুরুষের অবয়ব হস্তপাদাদি হয়, এই রীতিতে ভ্রমের অধিষ্ঠানে সমস্ত অবয়ব থাকে, থাকিলেও অধিষ্ঠানের বিশেষ-রূপে প্রতীতি সেই সকল অবয়বের প্রতীতির প্রতিবন্ধক, সুতরাং মহৎ-অবয়বের প্রত্যক্ষ হয় না। সংখ্যাতিবাদের এই সমাধানও সমীচীন নহে, কারণ শুক্তিদেশে ব্যবহারিক রজতের উৎপত্তি স্বীকার করিলেও অনুভবানুরোধে রজতের নিবৃত্তি শুক্তিজ্ঞানদ্বারাই মানা উচিত।

সংখ্যাতিবাদে রজতজ্ঞানের নিবৃত্তিতে প্রাতিভাসিক ও ব্যবহারিক রজতের নিবৃত্তি কথন এবং তাহাতে দোষ প্রদর্শনপূর্ব্বক সংখ্যাতিবাদের খণ্ডন।

সংখ্যাতিবাদী যদি বলেন, রজতের নিবৃত্তিতে শুক্তিজ্ঞানের অপেক্ষা নাই, কিন্তু রজতজ্ঞানাভাবদ্বারা রজতের নিবৃত্তি হয়। যেকাল পর্য্যন্ত রজতের জ্ঞান-থাকে, সেকাল পর্য্যন্ত রজত থাকে, রজতজ্ঞানের অভাব হইলে রজতের নিবৃত্তি হয়। ক্বচিৎ শুক্তির জ্ঞান রজতজ্ঞানের নিবৃত্তির হেতু। ক্বচিৎ শুক্তিজ্ঞান বিনা অন্য পদার্থের জ্ঞানদ্বারা রজতজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, এই রজতজ্ঞানের নিবৃত্তির উত্তরক্ষণে রজতের নিবৃত্তি হয়। অথবা যদ্দ্বারা রজতজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, তদ্দ্বারাই রজতজ্ঞানের নিবৃত্তিক্ষণে রজতের নিবৃত্তি হয়। এই রীতিতে জ্ঞানকালেই রজতের স্থিতি হওয়ায় যদ্যপি রজতাদি প্রাতিভাসিক, তথাপি অনি-র্ব্বচনীয় নহে, কিন্তু ব্যবহারিক সত্য। যেমন সিদ্ধান্তে সুখাদিকে প্রাতিভাসিক বলে, তবুও স্বপ্নসুখাদিহইতে বিলক্ষণ ব্যবহারিক স্বীকৃত হয়, আর এইরূপ ন্যায়মতে দ্বিত্বাদি প্রাতিভাসিক হইলেও ব্যবহারিক সত্য বলিয়া স্বীকৃত হয়। কথিতরূপে আমাদের মতে রজতাদি প্রাতিভাসিক হইলেও ব্যবহারিক সত্য। প্রদর্শিত প্রকারে রজতজ্ঞানের নিবৃত্তির উত্তরক্ষণে রজতাদির নিবৃত্তি হয়, অথবা রজত-জ্ঞানের নিবৃত্তির হেতু যে শুক্তির জ্ঞান অথবা পদার্থান্তরের জ্ঞান তদ্দ্বারা রজত-জ্ঞানের নিবৃত্তিক্ষণে রজতের নিবৃত্তি হয়। শুক্তির জ্ঞানদ্বারাই যে রজতের নিবৃত্তি হইবে, ইহার কোন নিয়ম নাই। ইত্যাদি প্রকারে সংখ্যাতিবাদীর উক্তি লোকা-

সুতব বিরুদ্ধ, সকল শাস্ত্রবিরুদ্ধ, স্বসিদ্ধান্ত বিরুদ্ধ এবং যুক্তিরও বিরুদ্ধ। কারণ শুক্তিজ্ঞানদ্বারা রজতভ্রমের নিবৃত্তি হইয়া থাকে, ইহা সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ, সর্ব্বশাস্ত্র প্রসিদ্ধ, আর সৎখ্যাতিবাদীরও এই সিদ্ধান্ত। সৎখ্যাতিবাদেও বিশেষরূপে শুক্তির জ্ঞান রজতাবয়বের জ্ঞানের প্রতিবন্ধক, সুতরাং রজতাবয়ব জ্ঞানের বিরোধী শুক্তির জ্ঞান নির্ণীত। রজতাবয়ব প্রতীতির বিরোধী শুক্তিজ্ঞানকে রজত-জ্ঞানের বিরোধী মানিলে ক্লৃপ্ত কল্পনা হয়। নির্ণীতকে ক্লৃপ্তবলে, শুক্তিজ্ঞান বিনা অন্যদ্বারা রজতজ্ঞানের নিবৃত্তি বলিলে অক্লৃপ্ত কল্পনা হয়। এই রীতিতে ক্লৃপ্তকল্পনা যোগ্য, তদ্বিপরীত হইলে যুক্তিরও সহিত বিরোধ হয়। অতএব শুক্তিজ্ঞানদ্বারাই রজত ও তাহার জ্ঞানের নিবৃত্তি অঙ্গীকার করা যোগ্য। আর এদিকে যদি আমরা পূর্ব্বোক্তপ্রকারে রজতজ্ঞানাভাবদ্বারা রজতনিবৃত্তির তথা রজতজ্ঞাননিবৃত্তির অনেক সাধন স্বীকারও করিয়া লই তবুও বক্ষ্যমাণ দোষহইতে সৎখ্যাতিবাদীর উদ্ধার সম্ভব নহে। যথা, যেস্থলে শুক্তিতে যেক্ষণে রজত ভ্রম হয়, সেক্ষণে শুক্তিসহিত অগ্নির সংযোগ হইয়া উত্তরক্ষণে শুক্তির ধ্বংস ও ভস্মের উৎপত্তি হইলে, সেস্থলে রজতজ্ঞানের নিবৃত্তির কোন সাধন নাই, সুতরাং শুক্তির ধ্বংস ও ভস্মের উৎপত্তির পূর্ব্বে রজতের নিবৃত্তি না হওয়ায় ভস্মদেশে রজতের লাভ হওয়া উচিত। কারণ রজতদ্রব্য তৈজস, তাহার গন্ধকাদি সংযোগ বিনা ধ্বংস সম্ভব নহে, সুতরাং ভ্রমস্থানে ব্যবহারিক রজতরূপ সৎ পদার্থের খ্যাতি বলা অসঙ্গত। যেস্থলে এক রজ্জুতে দশ পুরুষের ভিন্ন ভিন্ন পদার্থের ভ্রম হয়, কাহারও দণ্ডের, কাহারও মালার, কাহারও সর্পের কাহারও জলধারার, ইত্যাদি, প্রকারে এক রজ্জুতে অনেক পদার্থের ভ্রম হয়, সেস্থলে সকল পদার্থের অবয়ব স্বল্পরজ্জুদেশে সম্ভব নহে, কারণ মূর্ত্তদ্রব্য স্থানের অবরোধক হওয়ায় স্বল্প দেশে উক্ত সকল পদার্থের অবয়বের সহাবস্থিতি সম্ভব হয় না, তথা ভ্রমকালে দণ্ডাদি অবয়বীও স্বল্পদেশে থাকিতে পারে না। সিদ্ধান্তে অনির্ব্বচনীয় দণ্ডাদি হয়, উহারা ব্যবহারিক দেশের অবরোধক নহে। আর যদি সৎখ্যাতিবাদী উক্ত দণ্ডাদির স্থাননিরোধাদি ফল স্বীকার না করেন, তাহা হইলে তাহাদিগকে সৎ বলা বিরুদ্ধ ও নিষ্ফল। দণ্ডাদির কেবল প্রতীতিমাত্র হয় অন্য কার্য্য তাহা সকলদ্বারা সিদ্ধ হয় না বলিলে অনির্ব্বচনীয়বাদই সিদ্ধ হয়। ভ্রমস্থলে সৎ পদার্থের উৎপত্তি স্বীকার করিলে সৎখ্যাতিবাদে অন্য প্রবল দোষ এই হয়—অগ্নিসহিত মরুভূমিতে যেস্থলে জলভ্রম হয়, সেস্থলে জলদ্বারা অগ্নি শান্ত হওয়া উচিত, আর তূলোপরি

গুঞ্জাপুঞ্জে (কুঁচরাশিতে) অগ্নিভ্রম হইলে তুল দাহ হওয়া উচিত। যদি বল, দোষসহিত কারণদ্বারা উৎপন্ন যে সকল পদার্থ তাহাদের অন্যদ্বারা প্রতীতি হয় না, যাহার দোষহইতে উৎপন্ন হয় তাহারই প্রতীতি হয়, আর দোষের কার্য্য জল অগ্নিদ্বারা আর্দ্রীভাব দাহাদি কার্য্য হয় না। তবে তাহাদিগকে সত্য বলিতে পার না অবয়ব স্থাননিরোধাদির হেতু নহে, অবয়বীদ্বারা কোন কার্য্য হয় না অথচ উক্ত সকল পদার্থকে সত্য বলা কেবল ধৃষ্টতামাত্র। কথিত কারণে সৎখ্যাতিবাদীর উক্তি সর্ব্বপ্রকারে অসম্ভব, এবং সর্ব্বথা নির্যুক্তিক। যে পক্ষের কোন প্রকারে উপপাদন হয়, পরে তর্কাদি-বলে খণ্ডন হয়, সে পক্ষেরই উল্লেখ আবশ্যক। সৎখ্যাতিবাদের উপপাদন কোন রীতিতে সম্ভব নহে বলিয়া শাস্ত্রান্তরেও উহার উল্লেখ অতি বিরল।

ত্রিবিধ অসৎখ্যাতির রীতি ও খণ্ডন ॥

শূন্যবাদীরীত্যোক্ত অসৎখ্যাতিবাদের খণ্ডন।

শূন্যবাদও সর্ব্বথা যুক্তি অনুভব শূন্য, তবুও বেদমার্গের প্রতিদ্বন্দ্বী হওয়ায় বেদান্তসূত্রে উক্ত মতের খণ্ডন হইয়াছে। অসৎখ্যাতিবাদ দ্বিবিধ, একটী শূন্যবাদীনাস্তিকঅসৎখ্যাতির মত। এমতে সমস্ত পদার্থ অসৎরূপ, শুক্তিও অসৎ, রজতও অসৎ, অর্থাৎ অসৎঅধিষ্ঠানে রজত অসৎ, সুতরাং অসৎ-খ্যাতিবাদে নিরধিষ্ঠান ভ্রম হয়। এইরূপ জ্ঞাতা জ্ঞানও অসৎ। শারীরকের দ্বিতীয় অধ্যায়ের তর্কপাদে এমতের বিশদরূপে খণ্ডন হওয়ায় এস্থলে বিস্তৃত বিবরণ পরিত্যক্ত হইল। সঙ্ক্ষেপে, এমতের রীতি ও খণ্ডনের প্রকার এই—সর্ব্বস্থানেই শূন্য, এবং শূন্যই পরমতত্ত্ব, অতএব শূন্যবাদে শূন্যই সর্ব্বস্থানে হওয়ায় কোন প্রকার ব্যবহার এমতে সিদ্ধ হওয়া উচিত নহে। এদিকে শূন্যদ্বারা ব্যবহার মানিলে জলের প্রয়োজন অগ্নিদ্বারা তথা অগ্নির প্রয়োজন জলদ্বারা সিদ্ধ হওয়া উচিত, আর এইরূপ নিশ্চেষ্ট পুরুষেরও সর্ব্বদা সর্ব্বার্থ সিদ্ধ হওয়া উচিত। কারণ, অগ্নি জল সত্য বা মিথ্যা কুত্রাপি নাই, কেবল শূন্যতত্ত্বই আছে, তাহা সমস্ত একরস, তাহাতে কোন বিশেষ নাই, অতএব সদা প্রাপ্ত এবং সকলেরই সুলভ। শূন্যে কোন বিশেষ অঙ্গীকার করিলে শূন্যবাদের হানি হইবে, কারণ এই বিশেষেরই শূন্য হইতে ভিন্নতা সিদ্ধ হইবে। যদি বল, শূন্যে বিলক্ষণতারূপ বিশেষতা হয়, তদ্দ্বারা ব্যবহারভেদ হয় আর এই

বিশেষ ও ব্যবহার তথা ব্যবহারের কর্ত্তা, ইহা সকল পরমার্থরূপে শূন্য, সুতরাং শূন্যতার হানি নাই। এ উক্তিও দুরুক্তি, কারণ শূন্যে বিশেষ বলা বিরুদ্ধ, বিশেষবিশিষ্ট বলিলে শূন্যতার হানি হইবে, আর শূন্য বলিলে বিশেষবত্তার হানিদ্বারা ব্যবহারভেদ অসম্ভব হইবে, এই রীতিতে শূন্যবাদ অসঙ্গত, ইহা মাধ্যমিক শূন্যবাদী বৌদ্ধের মত।

কোন তান্ত্রিকরীত্যনুযায়ী অসৎখ্যাতিবাদ।

কোন তান্ত্রিক অসৎখ্যাতি এইরূপ স্বীকার করেন, শুক্তিআদি ব্যবহারিক পদার্থ অসৎ নহে, কিন্তু ভ্রমজ্ঞানের বিষয় যে অনির্ব্বচনীয় রজতাদি সিদ্ধান্তে অঙ্গীকৃত হয়, তাহাই অসৎ। ব্যবহারিক রজতাদি স্বস্থানে স্থিত, তাহাদের শুক্তি সহিত সম্বন্ধ নাই, অন্যথাখ্যাতিবাদীর ন্যায় শুক্তিতে রজতত্বের প্রতীতি নাই, অনির্ব্বচনীয়রজতের উৎপত্তি নাই, অখ্যাতিবাদীর ন্যায় দুই জ্ঞান নাই, শূন্যবাদীর ন্যায় শুক্তি অসৎ নহে, জ্ঞাতা জ্ঞানও অসৎ নহে, কিন্তু শুক্তি তথা জ্ঞাতা ও জ্ঞান সৎ। দোষসহিত নেত্রের শুক্তির সহিত সম্বন্ধ হইলে, শুক্তির জ্ঞান হয় না, কিন্তু শুক্তিদেশে অসৎ রজতের প্রতীতি হয়। যদ্যপি অন্যথাখ্যাতিবাদে শুক্তি দেশে রজত অসৎ আর কান্তাকরে তথা হাটে (বাজারে) রজত সৎ, আর এ কথা অস্মদ্মতেও স্বীকৃত, তথাপি অন্যথাখ্যাতিবাদে দেশান্তরস্থ সত্যরজতবৃত্তি-রজতত্বের শুক্তিতে ভান হয় আর অসৎখ্যাতিবাদে দেশান্তরস্থ রজতের যে রজতত্বধর্ম্ম তাহার শুক্তিতে ভান হয় না, কিন্তু অসৎগোচর-রজতজ্ঞান হয়। শুক্তি-সহিত দোষসহকৃত নেত্রের সম্বন্ধে রজতভ্রম হইলে তাহার বিষয় শুক্তি নহে, যদি শুক্তি রজতভ্রমের বিষয় হইত, তাহা হইলে "ইয়ং শুক্তিঃ" এইরূপ জ্ঞান হইত আর যদি শুক্তিত্বরূপ বিশেষ ধর্ম্মের দোষবলে ভান না হইত তাহা হইলে সামান্য অংশের "ইয়ম" এইমাত্রই জ্ঞান হইত। সুতরাং ভ্রমের বিষয় শুক্তি নহে, এইরূপ ভ্রমের বিষয় রজতও নহে, কারণ পুরোবর্ত্তি দেশে রজত নাই আর দেশান্তর রজতের নেত্রের সহিত সম্বন্ধ নাই, এইরূপে রজত ভ্রমের কোন বিষয় নাই। শুক্তিজ্ঞানের উত্তরকালে "ইহ কালত্রয়েপি রজতং নাস্তি" এইরূপ প্রতীতি হয়, সুতরাং রজতভ্রম নির্ব্বিষয়ক হওয়ায় অসৎগোচর হয়, এই অসৎগোচরজ্ঞানকেই অসৎ-খ্যাতি বলে।

ন্যায়বাচস্পাত্যকারের রীতিতে অসৎখ্যাতিবাদ।

আর কেহ অসৎখ্যাতির স্বরূপ এইরূপ বলেন, শুক্তি সহিত নেত্রের সম্বন্ধে রজতভ্রম হইলে রজতভ্রমের বিষয় শুক্তি হয়। শুক্তিতে শুক্তিত্ব তথা শুক্তিত্বের সমবায় উভয়ই দোষ বলে ভান হয় না কিন্তু শুক্তিতে রজতত্বের সমবায় ভান হয়, আর যেহেতু রজতত্বের সমবায় শুক্তিতে নাই, সেই হেতু অসৎখ্যাতি হয়। রজতত্বপ্রতিযোগীর শুক্তিঅনুযোগিকসমবায় অসৎ, তাহার খ্যাতি অর্থাৎ প্রতীতিকে অসৎখ্যাতি বলে। রজতত্বপ্রতিযোগিকসমবায় রজতে রজতত্বের প্রসিদ্ধ আর শুক্ত্যনুযোগিকসমবায় শুক্তিতে শুক্তিত্বের প্রসিদ্ধ। পরন্তু রজতত্ব-প্রতিযোগিকসমবায় রজতানুযোগিকই প্রসিদ্ধ, শুক্ত্যনুযোগিক নহে আর শুক্ত্যনুযোগিকসমবায় যাহা প্রসিদ্ধ, তাহা শুক্তিত্বপ্রতিযোগিক, রজতত্ব-প্রতিযোগিক নহে। এই রীতিতে রজতত্বপ্রতিযোগিকশুক্ত্যনুযোগিকসমবায় অপ্রসিদ্ধ হওয়ায় অসৎ বলা যায় তাহার প্রতীতির নাম অসৎখ্যাতি। শুক্তি যাহার অনুযোগী অর্থাৎ ধর্ম্মী তাহাকে শুক্ত্যনুযোগিক বলে। রজতত্ব যাহার প্রতিযোগী হয় তাহাকে রজতত্বপ্রতিযোগিক বলে। ভাব এই—কেবল সমবায় প্রসিদ্ধ, রজতত্বপ্রতিযোগিকসমবায় রজতেই প্রসিদ্ধ আর শুক্ত্যনুযোগিক সমবায় শুক্তিধর্ম্মের শুক্তিতে প্রসিদ্ধ। সমবায়েতে যেরূপ সমবায়ত্ব ধর্ম্ম প্রসিদ্ধ, তদ্রূপ রজতত্বপ্রতিযোগিত্বও সমবায়েতে প্রসিদ্ধ, আর এইরূপ শুক্ত্যনুযোগিত্বও সমবায়েতে প্রসিদ্ধ। পরন্তু রজতত্বপ্রতিযোগিকত্ব তথা শুক্ত্যনুযোগিত্ব এই দুই ধর্ম্ম এক স্থানে সমবায়েতে অপ্রসিদ্ধ হওয়ায় অসৎ, তাহার খ্যাতি অসৎ-খ্যাতি বলিয়া উক্ত, ইহা ন্যায়বাচস্পত্যকারের মত। কথিত রীত্যনুসারে অধিষ্ঠান অঙ্গীকার করিয়া অসৎখ্যাতি দুই প্রকার হয়। একটী অধিষ্ঠানে অসৎরজতের প্রতীতিরূপ আর দ্বিতীয়টী শুক্তিতে অসৎরজতত্ব সমবায়ের প্রতীতিরূপ।

উক্ত দ্বিবিধ অসৎখ্যাতিবাদের খণ্ডন।

উক্ত উভয়ই অসৎখ্যাতিবাদ অসঙ্গত, কারণ যাঁহারা অসৎখ্যাতি মানেন, তাঁহাদের জিজ্ঞাস্য—অসৎখ্যাতি শব্দে, অবাধ্যবিলক্ষণ অসৎ শব্দের অর্থ? অথবা অসৎ শব্দের নিস্বরূপ অর্থ? যদি বল, অসৎ শব্দের অর্থ নিস্বরূপ, তাহা হইলে "মুখে মে জিহ্বা নাস্তি" এই বাক্যের ন্যায় অসৎখ্যাতিবাদের অঙ্গীকার নির্লজ্জতামূলক। কারণ, সত্তাস্ফূর্ত্তিরহিতকে নিস্বরূপ বলে, সত্তাস্ফূর্ত্তিশূন্যেরও

প্রতীতি হয় এইরূপে অসৎখ্যাতিবাদের সিদ্ধি হওয়ায় ইহা সম্ভব নহে, হেতু এই যে, সত্তাস্ফূর্ত্তিশূন্যের প্রতীতি বলা বিরুদ্ধ। যদি অবাধ্য-বিলক্ষণ অসৎশব্দের অর্থ কর, তাহা হইলে অবাধ্য বিলক্ষণকে বাধ্য বলে, অর্থাৎ বাধের যোগ্যকে বাধ্য বলে। এ পক্ষে বাধের যোগ্যের প্রতীতি অসৎখ্যাতি বলিয়া সিদ্ধ হয় এবং ইহাই অদ্বৈতবাদের সিদ্ধান্ত। সিদ্ধান্তে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি স্বীকৃত হয় আর বাধযোগ্যই অনির্ব্বচনীয় হইয়া থাকে, অতএব সিদ্ধান্তহইতে বিলক্ষণ অসৎখ্যাতিবাদ বলা সম্ভব নহে।

আত্মখ্যাতির রীতি ও খণ্ডন॥

আন্তর পদার্থাভিমানী আত্মখ্যাতিবাদীর অভিপ্রায়।

প্রদর্শিত প্রকারে আত্মখ্যাতিবাদও অসঙ্গত। বিজ্ঞানবাদীমতে আত্মখ্যাতি স্বীকৃত হয়, ক্ষণিক বিজ্ঞানকে বিজ্ঞানবাদী আত্মা বলেন। এমতে বাহ্যরজত নাই। কিন্তু আন্তর বিজ্ঞানরূপ যে আত্মা তাহার ধর্ম্ম রজতের দোষবলে বাহ্যপ্রতীতি হয়। শূন্যবাদীর মত ভিন্ন আন্তর পদার্থের সত্তাতে কোন সুগত শিষ্যের বিবাদ নাই। বাহ্য পদার্থ কেহ মানেন, কেহ মানেন না, এইরূপে বাহ্য পদার্থের সত্তাতে তাঁহাদের বিবাদ আছে, আন্তর বিজ্ঞানের নিষেধ শূন্যবাদীবিনা কেহ করেন না। সুতরাং আত্মখ্যাতিবাদে আন্তররজতের বিজ্ঞানরূপ আত্মা অধিষ্ঠান, তাহার ধর্ম্মরজত আন্তর, দোষবলে বাহ্যের ন্যায় প্রতীত হয়, জ্ঞানদ্বারা স্বরূপে রজতের বাধ হয় না, কিন্তু রজতের বাহ্যতার বাধ হয়। অনির্ব্বচনীয়-খ্যাতিবাদে রজতধর্ম্মীর বাধ তথা ইদংতারূপ বাহ্যবৃত্তিতার বাধ মানিতে হয় আর আত্মখ্যাতিমতে রজতের স্বরূপে বাধ মানিতে হয় না, কেবল বাহ্যতারূপ ইদংতার বাধ মানিতে হয়। সুতরাং অনির্ব্বচনীয়বাদে ধর্ম্মধর্ম্মীর বাধকল্পনায় গৌরব হয় তথা আত্মখ্যাতিবাদে ধর্ম্মীর বাধব্যতীত ইদংতারূপ ধর্ম্ম মাত্রের বাধ কল্পনায় লাঘব হয়। এই মতে রজত আন্তর সত্য, তাহার বাহ্যদেশে প্রতীতি ভ্রম, সুতরাং রজত জ্ঞানে রজতগোচরত্ব অংশ ভ্রম নহে, কিন্তু রজতের বাহ্যদেশস্থত্ব-প্রতীতি-অংশ ভ্রম।

আন্তরপদার্থাভিমানী আত্মখ্যাতিবাদের মত খণ্ডন।

উক্ত মতও সমীচীন নহে, রজত আন্তর, এরূপ অনুভব কাহারও হয় না। ভ্রম স্থলে বা যথার্থ স্থলে রজতাদির আন্তরতা কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে। সুখাদি

আন্তর তথা রজতাদি বাহ্য, এইরূপই অনুভব সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। রজত আন্তর বলিলে অনুভব সহিত বিরোধ হইবে, আন্তরতার সাধক কোন প্রমাণ যুক্তি নাই, সুতরাং আন্তর রজতের বাহ্য-প্রতীতি কথন অসঙ্গত।

সৌগতমতের দুইভেদমধ্যে বাহ্যপদার্থবাদী আত্মখ্যাতির অনুবাদ।

সৌগতমতের দুইভেদ যথা, একটী বিজ্ঞানবাদ আর দ্বিতীয়টী বাহ্যবাদ। বাহ্যবাদেও দুইভেদ আছে, একটী বাহ্যপদার্থের পরোক্ষবাদ ও দ্বিতীয়টী বাহ্য-পদার্থের অপরোক্ষবাদ। পরোক্ষবাদে কেবল জ্ঞানেরই প্রত্যক্ষ হয়, জ্ঞানদ্বারা জ্ঞেয়ের অনুমিতি হয়, ইহা বাহ্যপদার্থের পরোক্ষবাদ। বাহ্যপদার্থও প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয়, ইহা বাহ্যপদার্থের অপরোক্ষবাদ। তন্মধ্যে বিজ্ঞান-বাদীমতে ব্যবহারিকরজতও বাহ্য নহে, আর বাহ্যপদার্থবাদীমতে যথার্থ জ্ঞানের বিষয় রজত যদ্যপি বাহ্য, সুতরাং উপরিউক্ত অনুভবের বিরোধ নাই, তথাপি ভ্রম স্থলে বাহ্যরজতের অঙ্গীকার নিষ্ফল। কারণ, কটকাদিসিদ্ধি উক্তরজতদ্বারা হয় না, তাহার কেবল প্রতীতিমাত্র হয় আর যেহেতু বিষয়বিনা প্রতীতি হয় না, সেইহেতু ভ্রমপ্রতীতির সবিষয়তাসিদ্ধিই উক্ত রজতের ফল, ইহা আন্তর অঙ্গীকার করিলেও উক্ত ভ্রমপ্রতীতির সবিষয়তা সিদ্ধির হানি হয় না। যাঁহারা বাহ্য মানিয়া প্রতীতির সবিষয়তা সিদ্ধ করেন, তাঁহাদের মতে উক্তরীতিতে ধর্ম্মধর্ম্মীর বাধ কল্পনায় গৌরব হয়। আন্তর রজতের দোষ বলে বাহ্য প্রতীতি মানিলে, কেবল ইদংতার বাধকল্পনায় লাঘব হয়। যথার্থজ্ঞানের বিষয় রজত পুরোবর্ত্তিদেশে থাকে, ভ্রমজ্ঞানের বিষয় রজতও পুরোবর্ত্তিদেশে থাকিলে যথার্থ জ্ঞান তথা ভ্রমজ্ঞান এই দুইয়ের মধ্যে কোন বিলক্ষণতা থাকিবেক না। আত্মখ্যাতিমতে যথার্থজ্ঞানের বিষয় রজত পুরোবর্ত্তিদেশে থাকে তথা ভ্রমজ্ঞানের বিষয় রজত আন্তর থাকে। সুতরাং বাহ্যত্ব আন্তরত্বরূপ বিষয়ের বিলক্ষণতাদ্বারা যথার্থত্ব অযথার্থত্ব ভেদজ্ঞান হইয়া থাকে। বাহ্যদেশেই ভ্রমের বিষয়ের উৎপত্তি মানিলে, শুক্তিদেশে উৎপন্ন রজতের সকলের প্রতীতি হওয়া উচিত। আর এক অধিষ্ঠানে দশপুরুষের ভিন্ন ভিন্ন পদার্থের ভ্রম হইলে, এক এক পুরুষের সকল পদার্থের প্রতীতি হওয়া উচিত। আত্মখ্যাতিমতে যাহার অন্তরে যে পদার্থ উৎপন্ন হয় তাহারই সেই পদার্থ প্রতীত হয়, সুতরাং অন্য পুরুষের তাহার প্রতীতির আপত্তি নাই। যে মতে ভ্রমের বিষয়ের বাহ্যপ্রতীতি স্বীকৃত হয়, সে মতে ভ্রমের বিষয় বাহ্য, অথচ

অন্ত পুরুষের প্রতীতি হয় না কেন? ইহা সমাধানের অন্বেষণরূপ ক্লেশই ফল হয়। কথিত রীতিতে বাহ্যপদার্থবাদী সৌগতমতে ব্যবহারিকপদার্থই বাহ্য, প্রাতিভাসিকরজতাদি বাহ্য নহে, কেবল আন্তর।

বাহ্যপদার্থাভিমানী আত্মখ্যাতিবাদের মত খণ্ডন।

উক্ত মতও অশুদ্ধ, কারণ, স্বপ্নব্যতীত রজতাদি পদার্থের জাগ্রৎকালে আন্তরতা অপ্রসিদ্ধ, বাহ্যস্বভাবের ভ্রমস্থলে আন্তরকল্পনা দোষ বলিয়া গণ্য। সত্য সত্যই যদি রজত আন্তর হইত, তাহা হইলে "ময়ি রজতং অহং রজতং" এইরূপই প্রতীতি হইত, "ইদং রজতং" এইপ্রকার প্রতীতি হইত না। যদি বল, যদ্যপি রজত আন্তর, বাহ্য নহে, তথাপি দোষের মাহাত্ম্যে আন্তর পদার্থের বাহ্য প্রতীতি হইয়া থাকে। বাহ্যতারূপ ইদংতা শুক্তিতে হয়, দোষবলে শুক্তির ইদংতা রজতে ভান হয়। যে দোষে আন্তর রজত উৎপন্ন হয়, সেই দোষে আন্তর উৎপন্ন রজতে শুক্তির ইদংতা প্রতীত হয়। রজতের বাহ্যদেশে উৎপত্তি স্বীকার করিলে, বাহ্যদেশে সত্যরজত সম্ভব নহে বলিয়া অনির্ব্বচনীয় মানিতে হইবে। কিন্তু অনির্ব্বচনীয় বস্তু লোকে অপ্রসিদ্ধ, সুতরাং অপ্রসিদ্ধ কল্পনা দোষ বলিয়া গণ্য। আর আন্তর সত্যরজত উৎপন্ন হয় এবং আন্তর হওয়ায় তাহার ভান উপাদান অশক্য হয়, সুতরাং সত্য বলিলেও কটকাদি সিদ্ধিরূপ ফলের অভাব সম্ভব হয়। কথিতরূপে আত্মখ্যাতিবাদে অনির্ব্বচনীয় বস্তুর কল্পনা করিতে হয় না, ইহাও আত্মখ্যাতিবাদে অনুকূল লাঘব। এসকল কথাও অসঙ্গত, শুক্তির ইদংতা রজতে প্রতীতি হয় বলিলে, অন্যথাখ্যাতি স্বীকার করিতে হইবে। যদি ইদংতার প্রতীতিতে অন্যথাখ্যাতি স্বীকার কর তাহা হইলে শুক্তিতে রজতত্ব ধর্ম্মের প্রতীতিও অন্যথাখ্যাতিদ্বারা মানা উচিত, আন্তররজতের উৎপত্তি বলা নিষ্ফল। রজত পদার্থ শুক্তিহইতে ব্যবহিত হওয়ায় তাহার ধর্ম্মের শুক্তিতে প্রতীতি অসম্ভব বলিলে আত্মখ্যাতিবাদেও শুক্তিহইতে ব্যবহিত আন্তর-দেশে রজত হওয়ায় তাহাতে শুক্তির ধর্ম্ম ইদংতার প্রতীতিরও অসম্ভবত্বদোষ তুল্য।

আত্মখ্যাতিবাদ হইতে বিলক্ষণ অদ্বৈতবাদের সিদ্ধান্ত।

সিদ্ধান্ত মতে শুক্তিবৃত্তি তাদাত্ম্যের অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ রজতে উৎপন্ন হয়, ইহাকে সংসর্গাধ্যাস বলে। যে সমস্ত স্থলে অধিষ্ঠানের সম্বন্ধ আরোপিতে প্রতীত হয় সে সকল স্থলে অধিষ্ঠানের সংসর্গাধ্যাস হয়, সংসর্গাধ্যাস ব্যতীত অধিষ্ঠানের ধর্ম্ম অন্যে প্রতীত হয় না। কথিত কারণে অধ্যাস বিনা শুক্তিবৃত্তি

ইদন্তার আন্তর রজতে প্রতীতি অসম্ভব হওয়ায় আত্মখ্যাতিবাদ অসঙ্গত। আর অনির্ব্বচনীয় বস্তুতে অপ্রসিদ্ধ কল্পনা বলিয়া যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে তাহাও অবিবেকে প্রদত্ত হইয়াছে। কারণ অদ্বৈতবাদের মুখ্য সিদ্ধান্ত এই—চেতন সত্য, তাহাহইতে ভিন্ন সকল মিথ্যা, অনির্ব্বচনীয়কে মিথ্যা বলে, সুতরাং চেতনহইতে ভিন্ন সকল পদার্থকে সত্য বলিলে অপ্রসিদ্ধ কল্পনা হয়। চেতনহইতে ভিন্ন সকল পদার্থের অনির্ব্বচনীয়তা অতি প্রসিদ্ধ। যুক্তি সহিত বিচার করিলে কোন অনাত্ম পদার্থের স্বরূপ সিদ্ধ হয় না, অথচ প্রতীত হয়, সুতরাং অনাত্ম-পদার্থমাত্রই অনির্ব্বচনীয়। সিদ্ধান্তে কোন অনিত্য পদার্থ সত্য নহে, গন্ধর্ব্ব নগরের ন্যায় সমস্ত প্রপঞ্চ দৃষ্ট নষ্ট স্বভাব, স্বপ্নহইতে জাগ্রৎ পদার্থের কিঞ্চিৎ বিলক্ষণতা নাই। আর শুক্তি-রজত প্রাতিভাসিক, কান্তাকরাদিতে রজত ব্যবহারিক, এই রীতিতে অনাত্মপদার্থে মিথ্যাত্ব সত্যস্বরূপ বিলক্ষণতা যে কথিত হইয়াছে তাহা স্থূলবুদ্ধিব্যক্তির অদ্বৈতবোধের উপায় স্বরূপ অরুন্ধতী ন্যায় বলা হইয়াছে। স্থূলবুদ্ধিপুরুষকে মুখ্য সিদ্ধান্তের রীতি প্রথমহইতেই বলিলে, অদ্ভুত অর্থ শ্রবণ করিয়া অনাত্মসত্যত্বভাবনাপন্ন উক্ত পুরুষ মোহপ্রাপ্ত হইয়া শাস্ত্রহইতে বিমুখ তথা পুরুষার্থহইতে ভ্রষ্ট হইতে পারে। এই অভিপ্রায়ে অনাত্ম সকল পদার্থের ব্যবহারিক প্রাতিভাসিক ভেদে দ্বিবিধ সত্তা এবং চেতনের পারমার্থিক সত্তা বলা হইয়াছে। কারণ প্রপঞ্চের চেতনহইতে ন্যূন সত্তা বুদ্ধিতে আরূঢ় হইলে সকল অনাত্মপদার্থের স্বপ্নাদি দৃষ্টান্তে প্রাতিভাসিকতা অবগত হইয়া শ্রুতিবোধিত নিষেধবাক্যদ্বারা উক্ত সর্ব্ব অনাত্মপদার্থের সত্তা-স্ফূর্ত্তিশূন্যভাব সহজে হৃদয়ঙ্গম হইতে পারে। ইহাই সত্তাভেদ বলিবার কারণ অদ্বৈতসিদ্ধান্তে অনাত্মপদার্থসকলের পরস্পরের সত্তাভেদ প্রতিপাদনের অন্য কোন তাৎপর্য্য নাই। সুতরাং অদ্বৈতবাদে অনির্ব্বচনীয় পদার্থ অপ্রসিদ্ধ, এরূপ বলিয়া আক্ষেপ প্রকাশ করা ন্যায়, আর প্রকারান্তরের অসম্ভবে লাঘব গৌরব বলাও অসঙ্গত। কারণ, অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি ব্যতীত যদি অন্য প্রকার সম্ভব হইত তাহা হইলে গৌরব দোষ দেখিয়া এই পক্ষের ত্যাগ যোগ্য হইত কিন্তু বক্ষ্যমাণ রীতিতে সৎখ্যাতিআদি কোন পক্ষ সম্ভব না হওয়ায় গৌরব লাঘব বিচারই নিষ্ফল। বিচার দৃষ্টিতে সিদ্ধান্তে গৌরবদোষও নাই, ইহা অব্যবহিত পরে ব্যক্ত হইবে।

সিদ্ধান্তে গৌরবদোষ পরিহারপূর্ব্বক দ্বিবিধ বিজ্ঞানবাদের অসম্ভবত্ব বর্ণন।

আত্মখ্যাতি নিরূপণের প্রারম্ভে এই আপত্তি প্রদর্শিত হইয়াছিল যে, বাহ্য-রজতের উৎপত্তি স্বীকৃত হইলে রজত ধর্ম্মী তথা ইদন্তা ধর্ম্ম এই দুইয়ের বাধমানায় গৌরব হয় আর আত্মখ্যাতি স্বীকার করিলে ইদন্তামাত্রের বাধ মানায় তথা ধর্ম্মীর বাধ না মানায় লাঘব হয়। এ কথাও অকিঞ্চিৎকর, কারণ শুক্তির জ্ঞান হইলে মিথ্যা রজত প্রতীত হইয়াছিল এরূপেই রজতের বাধ সকলের অনুভবসিদ্ধ। আত্মখ্যাতির রীতিতে রজতে মিথ্যা বাহ্যতা প্রতীত হইয়াছিল এইরূপ বাধ হওয়া উচিত। অতএব ধর্ম্মীর বাধ লাঘব বলে লোপ করিলে পাকাদি ফলসাধক ব্যাপার সমূহে এক ব্যাপারদ্বারা লাঘববলে অধিক ব্যাপারের ত্যাগ হওয়া উচিত। ভ্রমাত্ম পুরুষকে আপ্ত উপদেশ করিলে, সে "নেদং রজতম্ কিন্তু শুক্তিরিয়ম্" এই রীতিতে রজতের স্বরূপে নিষেধ করিয়া থাকে। আত্ম-খ্যাতির রীতিতে "নাত্র রজতং কিন্তু তে আত্মনি রজতং" এইরূপে রজতের দেশ মাত্রের নিষেধ হওয়া উচিত। অতএব আত্মাতে উৎপন্নের বাহ্যদেশে খ্যাতি হয়, এই অর্থে তাৎপর্য্য হওয়ার বাহ্যপদার্থবাদী সৌগতের আত্মখ্যাতিবাদ অসঙ্গত। আর বিজ্ঞানহইতে ভিন্ন কোন বাহ্য তথা আন্তর পদার্থ নাই, কিন্তু বিজ্ঞানরূপ আত্মার আকার সর্ব্ব পদার্থ হয়, এই রীতিতে বিজ্ঞানবাদীর বিজ্ঞান রূপ আত্মার রজতরূপে খ্যাতি হয়, এই তাৎপর্য্যেও আত্মখ্যাতিবাদ অসঙ্গত। রজত বিজ্ঞানহইতে ভিন্ন এবং জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে, তাহাকে বিজ্ঞানরূপ আত্মাহইতে অভিন্ন বলা সম্ভব নহে। বিজ্ঞানবাদী মতে সমস্ত পদার্থ ক্ষণিক বিজ্ঞান রূপ, তাহাতে প্রত্যভিজ্ঞা অসম্ভবাদি অনন্ত দূষণ আছে, ইহা সকলই বৌদ্ধমতের খণ্ডনে বিষদরূপে বর্ণিত হইবে বলিয়া এ স্থলে পরিত্যক্ত হইল। বলিয়াছিলে যে, বাহ্যদেশে ভ্রমের বিষয়ের উৎপত্তি অঙ্গীকার করিলে, শুক্তি দেশে উৎপন্ন রজতের সকল লোকের প্রতীতি হওয়া উচিত। এ আশঙ্কাও শিথিলমূল, কারণ যাহার দোষসহিত নেত্রসম্বন্ধে যে পদার্থের উৎপত্তি হয় তাহারই সে পদার্থ প্রতীত হয়, অন্যের নহে, এই অর্থ অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি নিরূপণে প্রদর্শিত হইয়াছে। আর এক আপত্তি যে, শুক্তিদেশে রজতের উৎপত্তি হইলে, উক্ত রজতদ্বারা কটকাদির সিদ্ধি হওয়া উচিত। এ কথাও অজ্ঞানে কথিত হইয়াছে, কারণ সত্তার ভেদবশতঃ প্রাতিভাসিক রজতের কটকাদি

সিদ্ধির উপযোগী সাধনসামগ্রী ব্যবহারিক পদার্থে নাই। সুতরাং যেরূপ প্রাতিভাসিক পদার্থদ্বারা ব্যবহারিক প্রয়োজনের সিদ্ধি হয় না তদ্রূপ ব্যবহারিক পদার্থদ্বারা প্রাতিভাসিক পদার্থেরও প্রয়োজন সিদ্ধ হয় না। প্রস্তাবিত স্থলে ব্যবহারিক বিষয়াবচ্ছিন্নচেতনের অবচ্ছেদক শুক্তিতে অতিরিক্ত দোষ হেতু কেবল একমাত্র প্রাতিভাসিক রজতাধ্যাস হওয়ায় আর অন্য সকল পদার্থ ব্যবহারিকরূপে স্থিত হওয়ায় প্রাতিভাসিক কটকাদি সিদ্ধির উপযোগী সাধন সামগ্রীর অভাবে উক্ত রজতহইতে ব্যবহারিক প্রয়োজন সিদ্ধ হইতে পারে না। যদি শুক্তির ন্যায় সমগ্র প্রপঞ্চে প্রাতিভাসিক অধ্যাস হইত, তাহা হইলে যেরূপ স্বপ্নে এক কটকাদিরই সিদ্ধি কেন? সকল প্রয়োজনেরই সিদ্ধি হইয়া থাকে তদ্রূপ বিবদিত স্থলেও সকল প্রয়োজন সফল হইত। অথবা ব্যবহারিক-সত্তা ত্যাগ করিয়া যদি কেবল পারমার্থিক প্রাতিভাসিক ভেদে দুই সত্তাই স্বীকৃত হয়, তাহা হইলেও দোষ নাই, কারণ, প্রাতিভাসিক পদার্থেও উৎকর্ষাপকর্ষ সত্তা হওয়ায় রজতাদি অপকর্ষ সত্তাক বলিয়া প্রতীতিসমকালেই নষ্ট হয়। যেমন স্বপ্নকালে কত শত পদার্থ প্রতীত হয় আর তাহাদের স্বপ্নেই বাধ হয়, সুতরাং এই সকল পদার্থের যেরূপ অপকৃষ্টসত্তা হয় সেইরূপ শুক্তি রজতের অপকৃষ্ট সত্তা হওয়ায় তদ্দ্বারা কটকাদি সিদ্ধির আপত্তি হইতে পারে না। কথিত কারণে দ্বিবিধ বিজ্ঞানবাদের আত্মখ্যাতি অনুভবযুক্তি বিগর্হিত হওয়ায় শ্রদ্ধার অযোগ্য।

দ্বিবিধ অন্যথাখ্যাতির রীতি ও খণ্ডন

প্রথম প্রকার অন্যথাখ্যাতিবাদীর তাৎপর্য্য।

অন্যথাখ্যাতিবাদের তাৎপর্য্য এই—যে পুরুষের সত্য পদার্থের অনুভব জন্য সংস্কার হয় সে পুরুষের দোষ সহিত নেত্রের পূর্ব্বদৃষ্ট সদৃশপদার্থসহিত পুরোবর্ত্তী দেশে সম্বন্ধ হইলে, পুরোবর্ত্তী সদৃশ পদার্থের সামান্য জ্ঞানরূপ পূর্ব্ব-দৃষ্টের স্মৃতি হয়, অথবা স্মৃতি না হইয়া সদৃশের জ্ঞানদ্বারা সংস্কার উদ্ভূত হয়। যে পদার্থের স্মৃতি হয় অথবা উদ্ভূত সংস্কার হয়, সেই পদার্থের ধর্ম্ম পুরোবর্ত্তী পদার্থে প্রতীত হয়। যেমন সত্য রজতের অনুভব জন্য সংস্কার সহিত পুরুষের রজতসদৃশশুক্তিসহিত দোষদুষ্টনেত্রের সম্বন্ধে রজতের স্মৃতি হয়, এই স্মৃতি-দ্বারা রজতের রজতত্বধর্ম্ম শুক্তিতে ভান হয়। অথবা নেত্রের সম্বন্ধ হইলে রজত ভ্রমে বিলম্ব হয় না বলিয়া নেত্রসম্বন্ধ তথা রজতের প্রত্যক্ষ ভ্রমের অন্তরালে

রজতের স্মৃতি না হইয়া কিন্তু রজতানুভবের সংস্কার উদ্ভূত হইয়া স্মৃতির ব্যবধান বিনা শীঘ্রই শুক্তিতে রজতত্ব ধর্ম্মের প্রত্যক্ষ হয়। স্মৃতিস্থলে যেরূপ পূর্ব্বদৃষ্ট সদৃশের জ্ঞানদ্বারা সংস্কারের উদ্বোধ হয়, তদ্রূপ ভ্রমস্থলে পূর্ব্বদৃষ্ট সদৃশ পদার্থ সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধ হইবামাত্রেই সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়া সংস্কারগোচর ধর্ম্মের পুরোবর্ত্তী দেশে ভান হয়। ইহারই নাম অন্যথাখ্যাতি, অন্যরূপে প্রতিতীকে অন্যথাখ্যাতি বলে। শুক্তি পদার্থে শুক্তিত্বধর্ম্ম হয়, রজতত্ব নহে, শুক্তির রজতত্ব রূপে প্রতীতি অর্থাৎ অন্যরূপে প্রতীতি হওয়ায় অন্যথাখ্যাতি হয়।

দ্বিতীয় প্রকার অন্যথাখ্যাতির রীতি ও খণ্ডন।/

দ্বিতীয় অন্যথাখ্যাতির রীতি এই—যে স্থলে রজত ভ্রম হয়, সে স্থলে কান্তাকরাদিতে স্থিত রজতের শুক্তি নেত্রের সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ হয়, সুতরাং কান্তাকরে বা হাটে স্থিত রজতের পুরোবর্ত্তীদেশে প্রতীতিকে অন্যথাখ্যাতি বলে। এমতে ধর্ম্ম-ধর্ম্মীর অংশে রজতের জ্ঞান যথার্থ, কিন্তু দেশ-অংশে অন্যথাজ্ঞান হয়। যদ্যপি হাটে স্থিত রজত ব্যবহিত তাহার সহিত নেত্রের সম্বন্ধ সম্ভব নহে, তথাপি দোষসহিত নেত্রের সম্বন্ধে ব্যবহিত রজতেরও জ্ঞান হইতে পারে, ইহা দোষের মাহাত্ম্য। এই রীতির অন্যথাখ্যাতির বর্ত্তমান ন্যায়াদিগ্রন্থে উপলম্ভ নাই, না হইলেও উহার খণ্ডন অনেক গ্রন্থে আছে। এ পক্ষে দোষ এই—যদি দেশান্তরস্থ রজত সহিত নেত্রের সম্বন্ধ সম্ভব হয়, তাহা হইলে হাটে স্থিত রজতের সন্নিহিত অন্য সকল পদার্থেরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত আর কান্তাকরস্থ রজতের প্রত্যক্ষ সময়ে কান্তার করও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। যদি বল, অন্যথাখ্যাতি কেবল ইন্দ্রিয়দ্বারা উৎপন্ন হয় না, পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কারসহিত সদোষ নেত্রসম্বন্ধে অন্যথাখ্যাতি জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সুতরাং উদ্ভূত সংস্কার নেত্রের সহকারী। রজত গোচর উদ্ভূত সংস্কার সহিত নেত্রদ্বারা রজতেরই জ্ঞান হয়, এ স্থলে যদ্যপি অন্য পদার্থ গোচর সংস্কারও আছে, তথাপি উদ্বুদ্ধ নহে বলিয়া অন্য বস্তুর জ্ঞান হয় না। সংস্কারের উদ্বুদ্ধতা অনুদ্বুদ্ধতা কার্য্যদ্বারা অনুমেয় সুতরাং দোষ নাই। এ কথাও সম্ভব নহে, কারণ যে স্থলে শুক্তিতে রজত ভ্রম হয়, সে স্থলে শুক্তির সমান আরোপিত রজতের পরিমাণ প্রতীত হয়। লঘু শুক্তিতে রজত ভ্রম হইলে আরোপিত রজতেও লঘুতার ভান হয়, মহৎ শুক্তিতে রজত ভ্রম হইলে, মহৎ পরিমাণবিশিষ্ট রজত ভান হয়। এই রীতিতে আরোপিত পদার্থে অধিষ্ঠান পরিমাণের নিয়ম

থাকায় শুক্ত্যাদি সমান রজতত্ব ধর্ম্মের প্রতীতি হয়। অন্য দেশস্থ রজতের প্রতীতি হইলে আরোপিতে অধিষ্ঠান পরিমাণের নিয়ম হওয়া উচিত নহে। সুতরাং যে হেতু শুক্তির সমানই লঘু তথা মহৎ পরিমাণ ভান হইয়া থাকে, সেই হেতু দেশান্তরস্থ রজতের প্রতীতি বলা সম্ভাবিত নহে। অপিচ, রজত সংস্কার বিশিষ্ট পুরুষের যদ্যপি অন্য পদার্থের প্রতীতি সম্ভব নহে, তথাপি সমস্ত দেশের অনন্ত রজতের প্রতীতি অবশ্যই হওয়া উচিত। কথিত প্রকারে এই পক্ষ অনেক দূষণগ্রস্ত হওয়ায় বর্ত্তমান ন্যায়গ্রন্থে উহার উপলম্ভ নাই।

প্রথমোক্ত অন্যথাখ্যাতিবাদের খণ্ডন।

শুক্তিতে রজতত্বধর্ম্মের প্রতীতিরূপ অন্যথাখ্যাতিবাদ অনেক ন্যায় গ্রন্থকারের মতে স্বীকৃত হয়, কিন্তু ইহাও শ্রুতি স্মৃতি বিরুদ্ধ হওয়ায় শ্রদ্ধাযোগ্য নহে। স্বপ্নজ্ঞানকে নৈয়ায়িক মানসবিপর্য্যয় বলেন, অন্যথাখ্যাতিকে বিপর্য্যয় বলেন। শ্রুতিতে স্বপ্ন পদার্থের উৎপত্তি কথিত হইয়াছে "ন তত্র রথা ন রথযোগা ন পন্থানো ভবন্তি অথ রথান্ রথযোগান্ পথঃ সৃজতে" এই শ্রুতি ব্যবহারিক রথ অশ্ব মার্গাদির স্বপ্নে নিষেধ করিয়া অনির্ব্বচনীয় রথ অশ্ব মার্গের উৎপত্তি বলিয়াছেন। এইরূপ "সন্ধ্যে সৃষ্টিরাহহি হি" (৩ অ, ২ পা, ১ সূ)। এই সূত্রে ব্যাসদেবও স্বপ্নে অনির্ব্বচনীয় পদার্থের সৃষ্টি বর্ণনা করিয়াছেন, ব্যাস-দেবের সূত্র স্মৃতিরূপ। এইরূপে নৈয়ায়িকগণের অন্যথাখ্যাতিবাদ শ্রুতি স্মৃতি বিরুদ্ধ। এইরূপ অন্যথাখ্যাতিবাদ যুক্তির বিরুদ্ধ। কারণ, নেত্রদ্বারা ব্যবহিত রজতত্বের জ্ঞান সম্ভব নহে। যদি শুক্তির সমীপে রজত থাকিত, তাহা হইলে উভয়ের সহিত নেত্রের সংযোগ হইয়া রজতবৃত্তি রজতত্বের শুক্তিতে নেত্র-জন্য ভ্রমবৃত্তি সম্ভব হইত। যে স্থলে শুক্তির সমীপ রজত নাই, সে স্থলে শুক্তিতে রজতত্ব ভ্রম নেত্র জন্য সম্ভব নহে কারণ, বিশেষণ বিশেষ্য সহিত ইন্দ্রির সম্বন্ধ হইলে ইন্দ্রিয় জন্য বিশিষ্ট জ্ঞান হইয়া থাকে। যেখানে সত্য রজত আছে, সেখানে বিশেষণ রজতত্ব তথা বিশেষ্য রজত ব্যক্তি আছে, রজতব্যক্তির সহিত নেত্রের সংযোগ সম্বন্ধ হয়, তথা রজতত্ব সহিত নেত্রের সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধ হয়, সুতরাং "ইদং রজতং এইরূপ রজতত্ববিশিষ্টের নেত্রজন্য জ্ঞান হয়। যে স্থানে শুক্তিতে রজতত্ব-বিশিষ্ট ভ্রম হয়, সে স্থানে বিশেষ্য শুক্তি সহিত যদ্যপি নেত্রের সংযোগ সম্বন্ধ হয়, তথাপি রজতত্ববিশেষণ সহিত সমবায় সংযুক্ত নাই। যদি রজতব্যক্তি সহিত সংযোগ হইত তাহা হইলে

রজতত্বসহিত সংযুক্তসমবায় হইত। সুতরাং রজতব্যক্তি সহিত সংযোগের অভাবে রজতত্ব সহিত সংযুক্ত সমবায়ের অভাব হওয়ায় রজতত্ববিশিষ্ট শুক্তির জ্ঞান সম্ভব নহে।

প্রত্যক্ষজ্ঞানের হেতু ষড়বিধ লৌকিক তথা ত্রিবিধ অলৌকিক এই দুই প্রকারসম্বন্ধ কথন।

যদি নৈয়ায়িক বলেন, প্রত্যক্ষ জ্ঞানের হেতু বিষয় ইন্দ্রিয় সম্বন্ধ দুই প্রকার, একটী লৌকিক-সম্বন্ধ ও দ্বিতীয়টী অলৌকিক-সম্বন্ধ। সংযোগাদি ষট্ প্রকার সম্বন্ধ লৌকিক-সম্বন্ধ নামে কথিত, আর সামান্যলক্ষণ, জ্ঞানলক্ষণ, যোগজন্য-ধর্ম্মলক্ষণ এই তিন প্রকার সম্বন্ধ অলৌকিক-সম্বন্ধ শব্দে অভিহিত। লৌকিক-সম্বন্ধের উদাহরণ ও স্বরূপ প্রত্যক্ষপ্রমাণ নিরূপণে বর্ণিত হইয়াছে এক্ষণে অলৌকিক সম্বন্ধের স্বরূপ বলা যাইতেছে। তথাহি—

সামান্যলক্ষণসম্বন্ধের উদাহরণ সহিত স্বরূপ যথা—"ইন্দ্রিয়সম্বদ্ধ বিশেষ্যক জ্ঞানপ্রকারীভূতং সামান্যং সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষঃ" অর্থাৎ চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়ের সংযোগাদিলৌকিকসম্বন্ধবিশিষ্ট যে পদার্থ, সে পদার্থ হয় বিশেষ্য যাহার এই রূপ চাক্ষুষাদি জ্ঞানে প্রকারীভূত যে সামান্য, তাহাকে সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষ বলে। যেমন মহানসাদিতে ধূম সহিত চক্ষু ইন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধের অনন্তর "অয়ং ধূমঃ" এই প্রকার চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়, এই প্রত্যক্ষজ্ঞানে চক্ষু ইন্দ্রিয়ের সংযোগবিশিষ্ট ধূম বিশেষ্য হয় তথা ধূমবৃত্তি ধূমত্ব জাতি প্রকার হয়। সুতরাং চক্ষু ইন্দ্রিয়সম্বদ্ধ ধূমবিশেষ্যকপ্রত্যক্ষজ্ঞানে প্রকার রূপ হওয়ায় ধূমত্ব জাতিকে সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষ বলে। উক্ত ধূমত্ব জাতিরূপসামান্য সকল ধূমে সমবায় সম্বন্ধে থাকে অর্থাৎ পূর্ব্ব নষ্ট হইয়াছে তথা পরে উৎপন্ন হইবে যে সমস্ত ধূম, তথা ইদানীং বর্ত্তমান কালে স্থিত যত দেশান্তরস্থ ধূম সেই সকল ধূমে ধূমত্বসামান্য সমবায়সম্বন্ধে থাকে। এই ধূমত্ব জাতিরূপ সামান্যই চক্ষু ইন্দ্রিয়ের উক্ত সমস্ত ধূমের সহিত সম্বন্ধ বলা যায় সুতরাং "অয়ং ধূমঃ" এই প্রকার চাক্ষুষজ্ঞানের অনন্তর পুরুষের উক্ত ধূমত্বরূপ সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষদ্বারা "সর্ব্বে ধূমাঃ" এইরূপ সর্ব্বধূমবিষয়ক অলৌকিকচাক্ষুষ প্রত্যক্ষ উৎপন্ন হয়। এই প্রকার "অয়ং ঘটঃ" এইরূপ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের অনন্তর পুরুষের ঘটত্বরূপ সামান্যলক্ষণ-সন্নিকর্ষদ্বারা "সর্ব্বে ঘটাঃ" এই প্রকার সকল ঘটবিষয়ক অলৌকিকচাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। অর্থাৎ যে যে ইন্দ্রিয়দ্বারা যেসকল দ্রব্যগুণকর্ম্মাদিপদার্থের

লৌকিকপ্রত্যক্ষ হয় সেই প্রত্যক্ষে প্রকারীভূত যে সামান্য, উক্ত সামান্যলক্ষণ-সন্নিকর্ষসহকারে সেই সামান্যের আশ্রয়ভূত দ্রব্যগুণকর্ম্মাদিরূপ সকল পদার্থের সেই সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা অলৌকিকপ্রত্যক্ষ হয়। যেমন ঘ্রাণইন্দ্রিয়দ্বারা গন্ধপ্রত্যক্ষের অনন্তর গন্ধত্বরূপ সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষ সহকারে সর্ব্বগন্ধের অলৌকিক ঘ্রাণজপ্রত্যক্ষ হয়। এইরূপ রসনইন্দ্রিয়দ্বারা রসের প্রত্যক্ষজ্ঞানের অনন্তর রসত্বরূপ সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষ সহকারে সর্ব্বরসের অলৌকিক রাসনপ্রত্যক্ষ হয়। এইরূপ মনইন্দ্রিয়দ্বারা আত্মার তথা আত্মবৃত্তি জ্ঞানাদিগুণের প্রত্যক্ষের অনন্তর আত্মত্বরূপ সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষসহকারে সকল আত্মার তথা জ্ঞানত্বাদিরূপ সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষ সহকারে সকল জ্ঞানাদির অলৌকিক-মানসপ্রত্যক্ষ হয়। এই প্রকার রীতি ত্বগাদি অবশিষ্ট ইন্দ্রিয় বিষয়েও জানিবে। উক্ত সকল বাক্যের তাৎপর্য্য এই-- যেস্থলে একটী ঘটের সহিত নেত্রের সংযোগ হয়, সেস্থলে একই মাত্র ঘটের যে নেত্রদ্বারা সাক্ষাৎকার হয় তাহা নহে, কিন্তু ঘটত্বাশ্রয় সকল ঘটের নেত্রদ্বারা সাক্ষাৎকার হইয়া থাকে। নবীন মতে নেত্রসংযুক্ত ঘটের তথা দেশান্তরবৃত্তিঘটের একই ক্ষণে সাক্ষাৎকার হয় আর প্রাচীন মতে নেত্রসংযুক্ত ঘটের প্রথম ক্ষণে তথা দেশান্তরবৃত্তি ঘটের দ্বিতীয়ক্ষণে সাক্ষাৎকার হয়। উভয় সাক্ষাৎকার নেত্রজন্য হয় পরন্তু সম্বন্ধ ভিন্ন হয়। এই দুই মতের মধ্যে প্রাচীনরীতি সুগম, তাহার প্রকার এই—পুরোবর্ত্তিদেশে ঘটসহিত নেত্রের সংযোগ হইয়া "অয়ং ঘটঃ" এইরূপ এক ঘটের সাক্ষাৎকার হইলে, উক্ত সাক্ষাৎকারের হেতু সংযোগসম্বন্ধ। এই সাক্ষাৎকার লৌকিক-সম্বন্ধজন্য, এবং ঘট ও ঘটত্ব উভয়ই উহার বিষয় হয়, তন্মধ্যে ঘটব্যক্তি বিশেষ্য হয় তথা ঘটত্ব প্রকার হয়, বিশেষণের নাম প্রকার। এই জ্ঞানে প্রকার যে ঘটত্ব তাহা যাবৎ ঘটে থাকে বলিয়া পুরোবর্ত্তী ঘটের জ্ঞানকালে নেত্র ইন্দ্রিয়ের স্বজন্য জ্ঞানপ্রকারীভূত ঘটত্ব-বত্তাসম্বন্ধ সকল ঘটে হওয়ায় সেই সম্বন্ধদ্বারা নেত্রইন্দ্রিয় জন্য সকল ঘটের সাক্ষাৎকার দ্বিতীয়ক্ষণে হয়। এই সাক্ষাৎকারের বিষয় পুরোবর্ত্তী ঘটও হয়, কারণ, ঘটত্ববত্তা যেরূপ অন্য ঘটে হয় তদ্রূপ পুরোবর্ত্তী ঘটেও হয়। সুতরাং পুরোবর্ত্তী ঘটগোচর দুই জ্ঞান হয়, প্রথমক্ষণে লৌকিকজ্ঞান হয় ও দ্বিতীয়ক্ষণে অলৌকিক-জ্ঞান হয়। ইহাই উক্ত সম্বন্ধ অলৌকিক আর অলৌকিকসম্বন্ধ জন্য জ্ঞানও অলৌকিক। ইন্দ্রিয়ের সকল ঘটসহিত স্বজন্যজ্ঞানপ্রকারীভূত ঘটত্ববত্তা সম্বন্ধ হয়। যেস্থলে নেত্রজন্য সাক্ষাৎকার এক ঘটের হয়, সেস্থলে স্বশব্দনেত্রের বোধক আর যেস্থানে ত্বক্‌দ্বারা এক ঘটের জ্ঞান হয়, সেস্থানে স্বশব্দ ত্বকের বোধক।

এইরূপে যে ইন্দ্রিয়দ্বারা এক ঘটব্যক্তির জ্ঞান হয় সেই ইন্দ্রিয়জন্যই সকল ঘটের অলৌকিক-সাক্ষাৎকার হইয়া থাকে। নেত্র ইন্দ্রিয়জন্য এক ঘটের লৌকিক-সাক্ষাৎকার হইলে, ত্বক্ ইন্দ্রিয়জন্য সকল ঘটের অলৌকিক-সাক্ষাৎকার হয় না। নেত্রজন্য এক ঘটের জ্ঞান হইলে স্ব অর্থাৎ নেত্র তাহাহইতে জন্য "অয়ং ঘটঃ" এই জ্ঞান হয়, তাহাতে প্রকারীভূত অর্থাৎ বিশেষণ যে ঘটত্ব, তদ্বত্তা অর্থাৎ তাহার আধারতা সকল ঘটে হওয়ায় সকল ঘটজ্ঞানের হেতু অলৌকিকসম্বন্ধ হয়। কথিতরূপে এক ঘটের জ্ঞান হইলে নেত্রজন্য জ্ঞানে ঘটত্ব প্রকার হয়, পুরোবর্ত্তী ঘটের লৌকিক জ্ঞানদ্বারা উক্ত সম্বন্ধ সম্ভব নহে বলিয়া লৌকিকজ্ঞান প্রথম ক্ষণে হয়, ইহা প্রাচীম মত। নবীনমতে একই জ্ঞান সকল ঘটগোচর হয়, পুরোবর্ত্তী ঘট অংশে লৌকিক হয়, দেশান্তরস্থ ঘট অংশে অলৌকিক হয়। প্রসঙ্গ প্রাপ্ত এক রীতি বলিলাম, বিস্তার ভয়ে তথা কঠিন হওয়ায় নবীনরীতি পরিত্যক্ত হইল। ইহাই সামান্যলক্ষণ সম্বন্ধ, জাতির নাম সামান্য, সামান্য শব্দে জাতি, লক্ষণ শব্দে স্বরূপ, সুতরাং জাতিস্বরূপ সম্বন্ধ। ফলিতার্থ—নেত্রজন্যজ্ঞানপ্রকারীভূত ঘটত্ববত্তা বলিলে ঘটত্বই সিদ্ধ হয়, সুতরাং উক্ত সম্বন্ধ সামান্যস্বরূপ। অথবা ঘটত্বাধিকরণতাকে ঘটত্ববত্তা বলিলে, ইহাও সামান্যলক্ষণ সম্বন্ধ। কারণ, অনেক অধিকরণে অধিকরণতাধর্ম্মও সামান্য শব্দে উক্ত। এস্থলে অনেকে যে সমানধর্ম্ম হয় তাহা সামান্য শব্দের অর্থ, কেবল জাতিই সামান্য শব্দের অর্থ নহে। সুতরাং অনেক ঘটে ঘটত্বের অধিকরণতাও সমান ধর্ম্ম হওয়ায়, সামান্য শব্দে বলা যায়। এই রীতিতে এক ব্যক্তির সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধী ব্যক্তির সমান ধর্ম্মবিশিষ্ট ইন্দ্রিয়সম্বন্ধী সকলব্যক্তির সহিত ইন্দ্রিয়ের সামান্যলক্ষণ অলৌকিকসম্বন্ধ হওয়ায় ব্যবহিত অব্যবহিত বস্তুর ইন্দ্রিয়জন্য সাক্ষাৎকার হইয়া থাকে।

জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধের উদাহরণ সহিত স্বরূপ—"স্ববিষয়বিষয়কপ্রত্যক্ষজনকো জ্ঞানবিশেষঃ জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষঃ" অর্থাৎ যে জ্ঞানের যে বস্তু বিষয়, সে বস্তুমাত্রের বিষয়ীভূতপ্রত্যক্ষ জ্ঞানের যে জ্ঞান হয়, সেই জ্ঞানকে জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষ বলে। যেমন যে পুরুষ পূর্ব্বে অনেকবার চন্দনের সৌগন্ধ ঘ্রাণেন্দ্রিয়দ্বারা প্রত্যক্ষ করিয়াছে, সেই পুরুষের অন্য চন্দনখণ্ড দেখিয়া "সুরভিচন্দনং" এইরূপ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়। এস্থলে উক্ত চন্দনখণ্ডের সহিত চক্ষু ইন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধ হয়, সুতরাং উক্ত চন্দনখণ্ডাংশের প্রত্যক্ষ লৌকিক। দূরদেশবৃত্তিচন্দন সহিত ঘ্রাণ-ইন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধ হয় না, কারণ যেরূপ চক্ষু ইন্দ্রিয় আপন গোলক ত্যাগ করিয়া দূরদেশবৃত্তি পদার্থ সহিত সম্বন্ধ প্রাপ্ত হয়, তদ্রূপ ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়

আপন গোলক ত্যাগ করিয়া দূরদেশবৃত্তি পদার্থের সহিত সম্বন্ধ প্রাপ্ত হয় না, কিন্তু আপন গোলকসম্বন্ধী পদার্থেরই গন্ধাদি গ্রহণ করে। সুতরাং ঘ্রাণ-ইন্দ্রিয়ের সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধদ্বারা চন্দনের সৌগন্ধের প্রত্যক্ষ সম্ভব নহে। যদ্যপি চক্ষু ইন্দ্রিয়ের সৌগন্ধের সহিত সংযুক্তসমবায় সম্বন্ধ আছে তথাপি চক্ষু ইন্দ্রিয়ের যে সন্নিকর্ষ তাহাতে গন্ধগুণের প্রত্যক্ষ জ্ঞান উৎপাদনের যোগ্যতা নাই। সুতরাং "সুরভিচন্দনং" এই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের সৌগন্ধ অংশে লৌকিক-প্রত্যক্ষরূপতা সম্ভব নহে অলৌকিক-প্রত্যক্ষরূপতাই সম্ভব হয়। এস্থলে চন্দনখণ্ড দেখিয়া পূর্ব্বানুভূত সৌগন্ধের সংস্কার উদ্বুদ্ধ হয়, উক্ত উদ্বুদ্ধ সংস্কার-দ্বারা সৌগন্ধের স্মৃতি হয়, এই সৌগন্ধবিষয়ক স্মৃতি জ্ঞানকেই চক্ষু ইন্দ্রিয়ের চন্দনের সৌগন্ধ সহিত জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষ বলা যায়, এই জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষদ্বারা পুরুষের সৌগন্ধের অলৌকিকচাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়। এই প্রকার রজ্জুতে "অয়ং সর্পঃ" এরূপ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইলে, উক্ত ভ্রান্তিরূপ চাক্ষুষ প্রত্যক্ষে দূরদেশ-বৃত্তি সর্পই দোষবলে রজ্জুদেশে প্রতীত হয়। এ স্থলে দূরদেশবৃত্তি সর্পের সহিত চক্ষু ইন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধ সম্ভব নহে, কিন্তু সর্পের সাদৃশ্য দোষে পূর্ব্বদৃষ্ট সর্পের সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়া সর্পের স্মৃতি হয়, এই স্মৃতি-জ্ঞানই চক্ষু ইন্দ্রিয়ের দূরদেশ-বৃত্তি সর্পের সহিত জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষ হয়, উক্ত জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষদ্বারা সর্পের দোষবলে রজ্জুদেশে চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয়। যদি কদাচিৎ জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষ অঙ্গীকার না কর, তাহা হইলে রজ্জুতে "অয়ং সর্পঃ", শুক্তিতে "ইদং রজতং", মরুভূমিতে "ইদং জলং" এই প্রকার সর্প রজতাদি বিষয়ক প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব হইবে না। সুতরাং ভ্রমরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের সিদ্ধি জন্যও জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষ অবশ্য স্বীকর্ত্তব্য। শঙ্কা—পূর্ব্বে সামান্যলক্ষণসন্নিকর্ষের জ্ঞানরূপতা প্রতিপাদিত হইয়াছে, এক্ষণে জ্ঞানলক্ষণ সন্নিকর্ষকেও জ্ঞানরূপ বলিতেছ, উভয়ই জ্ঞানরূপ হইলে উভয় সন্নিকর্ষের ভেদ সিদ্ধ হইবে না। সমাধান—যেটী সামান্য লক্ষণ-সন্নিকর্ষ সেটী ধূমত্বাদি সামান্যের আশ্রয় ধূমাদির প্রত্যক্ষ জ্ঞানের জনক হয় আর জ্ঞানলক্ষণসন্নিকর্ষ সৌরভাদি বস্তু বিষয় করে বলিয়া সৌরভাদি বস্তুরই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের জনক হয়, সৌরভাদির আশ্রয়ের প্রত্যক্ষ জ্ঞানের জনক নহে। সুতরাং উক্ত উভয় সন্নিকর্ষের মধ্যে কথিত প্রকার বিলক্ষণতা থাকায় উভয়ের ভেদ সম্ভব হয়। প্রস্তাবিত সমস্ত প্রসঙ্গের স্থূল তাৎপর্য্য এই—যে স্থলে ইন্দ্রিয়যোগ্য পদার্থসহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয় আর ইন্দ্রিয়সম্বন্ধকালে উক্ত ইন্দ্রিয়অযোগ্য পদার্থের স্মৃতি জ্ঞান হয়, সেস্থলে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধী পদার্থের তথা স্মৃতি-

গোচর পদার্থের এক জ্ঞান হয়। এস্থলে যে পদার্থের স্মৃতি হয় সে অংশে অলৌকিক হয় আর যে অংশে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধজন্য হয় সে অংশে লৌকিক হয়। যেমন চন্দন সহিত নেত্রইন্দ্রিয়ের সংযোগ কালে সুগন্ধ ধর্ম্মের স্মৃতি হইলে নেত্রইন্দ্রিয়জন্য "সুগন্ধি চন্দনং" এইরূপ প্রত্যক্ষ হয়। এখানে চন্দনত্ববিশিষ্ট চন্দন নেত্র যোগ্য আর চন্দনের ধর্ম্ম যদ্যপি সুগন্ধ তাহার সহিত নেত্রের সংযুক্ত সমবায়সম্বন্ধও হয়, তথাপি নেত্রযোগ্য সুগন্ধ নহে ঘ্রাণযোগ্য। সুতরাং নেত্রসংযুক্ত সমবায়সম্বন্ধে সুগন্ধধর্ম্মের চাক্ষুষসাক্ষাৎকার হয় না, কিন্তু নেত্রযোগে চন্দন ব্যক্তির তথা নেত্রসংযুক্তসমবায়দ্বারা চন্দনত্বের চাক্ষুষ জ্ঞান হয়। অতএব চন্দনের সুগন্ধগুণসহিত নেত্রের সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধের বিদ্যমানতা অকিঞ্চিৎকর বলিয়া আর নেত্রের সংযোগকালেই "সুগন্ধি চন্দনং" এইরূপ চন্দন গোচর চাক্ষুষজ্ঞান অনুভবসিদ্ধ বলিয়া চন্দনবৃত্তি সুগন্ধগুণ সহিত নেত্রের সাক্ষাৎকার-হেতু কোন সম্বন্ধ মানা উচিত। উক্ত স্থলে কোন সম্বন্ধ নেত্রের সুগন্ধ সহিত নাই, নেত্রসংযুক্তসমবায় আছে বটে, কিন্তু তাহা গন্ধ জ্ঞানের জনক নহে। অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা কারণতার জ্ঞান হইয়া থাকে। যে ব্যক্তি চন্দনের সুগন্ধতা ঘ্রাণদ্বারা পূর্ব্বে অনুভব করিয়াছে সে ব্যক্তিরই চন্দনের নেত্রদ্বারা "সুগন্ধি চন্দনং" এইরূপ জ্ঞান হয়, যে ব্যক্তি চন্দনের সুগন্ধতা পূর্ব্বে ঘ্রাণদ্বারা অনুভব করে নাই, তাহার চন্দন সহিত নেত্র সংযোগ হইলেও "সুগন্ধিচন্দনং" এরূপ জ্ঞান হয় না। এই রীতিতে পূর্ব্বানুভবজন্য সুগন্ধ-সংস্কারের "সুগন্ধি চন্দনং" এই প্রত্যক্ষে অন্বয়ব্যতিরেক হওয়ায় "সুগন্ধি চন্দনং" এই চাক্ষুষ জ্ঞানের সুগন্ধানুভবজন্যসংস্কার বা সুগন্ধ-স্মৃতি হেতু বলিয়া প্রতীত হয়। কিন্তু সুগন্ধের প্রত্যক্ষে সুগন্ধসংস্কারের বা সুগন্ধ-স্মৃতির স্বতন্ত্র কারণতা স্বীকার বলিলে সুগন্ধ অংশে এই জ্ঞান চাক্ষুষ হইবে না আর "সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞান সুগন্ধ-অংশেও চন্দন চন্দনত্বের ন্যায় চাক্ষুষই অনুভবসিদ্ধ হওয়ায় উক্ত জ্ঞানের হেতু সংস্কার বা স্মৃতি সহিত নেত্রের কোন সম্বন্ধ মানা উচিত। কারণ নেত্রের সম্বন্ধেই সংস্কার বা স্মৃতিরূপ সুগন্ধজ্ঞান নেত্রসম্বন্ধ জন্য হইলে চাক্ষুষ হইতে পারে, পরন্তু সংস্কার বা স্মৃতি নেত্র নিরূপিত হইলেই তাহাকে নেত্রের সম্বন্ধ বলা যাইতে পারে। যেমন ঘটনিরূপিত সংযোগকে ঘটের সম্বন্ধ বলা যায়, পট নিরূপিত সংযোগকে পটের সম্বন্ধ বলা যায়। এইরূপে সুগন্ধগোচরস্মৃতি তথা সংস্কার যদি নেত্রনিরূপিত হয় তবেই নেত্রের সম্বন্ধ হইতে পারে, অন্যথা নেত্রের সম্বন্ধ সুগন্ধের স্মৃতি বিষয়ে বা সুগন্ধের সংস্কার বিষয়ে সম্ভব হইবে না। এস্থলে উক্ত সম্বন্ধ যেরূপে নেত্র নিরূপিত হয়, তাহার প্রকার এই—

যখন চন্দনের সাক্ষাৎকার হয়, তখন মন আত্মার সম্বন্ধ হইয়া মন ও নেত্রের সম্বন্ধ হয়। আত্মসংযুক্তনেত্রের চন্দন সহিত সংযোগ হয়। এইরূপে মন আত্মার সংযোগ তথা নেত্রের সংযোগ চন্দন সাক্ষাৎকারের হেতু হয়। যেকালে আত্মসংযুক্ত মনের নেত্রসহিত সংযোগ হয়, সেকালে সুগন্ধের স্মৃতি অথবা সুগন্ধের সংস্কার আত্মাতে সমবায়সম্বন্ধে থাকে, তাহার বিষয় সুগন্ধ হয়। সুতরাং স্বসংযুক্তমনঃসংযুক্তাত্মসমবেত জ্ঞান অথবা স্বসংযুক্তমনঃসংযুক্তাত্মসমবেত সংস্কার চন্দনের সুগন্ধে হয়। কারণ স্বশব্দে নেত্রের গ্রহণ হইবে, তাহার সহিত সংযুক্ত অর্থাৎ সংযোগবিশিষ্ট মন হয়, তাহার সহিত সংযুক্ত আত্মা হয়, তাহাতে সমবেত অর্থাৎ সমবায়সম্বন্ধে চন্দনবৃত্তিসুগন্ধের স্মৃতি হয় আর সুগন্ধের সংস্কারও সমবায় সম্বন্ধে আত্মবৃত্তি। সুতরাং নেত্রসংযুক্ত মনঃসংযুক্তাত্ম-সমবেত স্মৃতিজ্ঞান তথা নেত্রসংযুক্তমনঃসংযুক্তাত্মসমবেত সংস্কার উভয়ই নেত্র-নিরূপিত হয়। এই নেত্রঘটিতস্বরূপ পরম্পরা হয়, সুতরাং নেত্র-সম্বন্ধ হয়, উক্ত পরম্পরাসম্বন্ধের প্রতিযোগী নেত্র হয় আর অনুযোগী সুগন্ধ হয়। যাহাতে সম্বন্ধ থাকে তাহা সম্বন্ধের অনুযোগী, স্মৃতিরূপ অথবা সংস্কাররূপ যে উক্ত পরম্পরারূপ নেত্র-সম্বন্ধ তাহার বিষয় সুগন্ধ হওয়ায় উক্ত সম্বন্ধের সুগন্ধ অনুযোগী হয়। বিষয়েতে জ্ঞানের অধিকরণতা অনুভবসিদ্ধ, সুতরাং আত্মার ন্যায় বিষয়ও জ্ঞানের অধিকরণ তথা অনুযোগী হয়। যেমন "ঘটজ্ঞানং" এই ব্যবহারে "ঘটবৃত্তি জ্ঞানম্" এরূপ অর্থ হয়। এই রীতিতে বিষয়ও আত্মার ন্যায় জ্ঞানের আধার হওয়ায় অনুযোগী, পরন্তু সমবায়সম্বন্ধে জ্ঞানের আধার আত্মা আর বিষয়তাসম্বন্ধে জ্ঞানের আধার সুগন্ধাদিবিষয়। যে জ্ঞানের আধার হয়, সেই সংস্কারেরও আধার হয়, কারণ, পূর্ব্বানুভবহইতে সংস্কার উৎপন্ন হয় আর অনুভবের সমান উত্তরস্মৃতিআদি হওয়ায় পূর্ব্বানুভব, স্মৃতি ও সংস্কার, এই তিনের আশ্রয় বিষয় সমান হয়। সুতরাং সুগন্ধগোচর সংস্কারও বিষয়তা সম্বন্ধে সুগন্ধে থাকায় নেত্র-প্রতিযোগিকসংস্কারের অনুযোগী সুগন্ধ হয়। এই রীতিতে নেত্রের স্মৃতিরূপ অথবা সংস্কাররূপসম্বন্ধ সুগন্ধ সহিত, তথা সংযোগসম্বন্ধ চন্দনব্যক্তির সহিত, তথা সংযুক্তসমবায় চন্দনত্ব সহিত হয়, সুতরাং এই তিনের বিষয়ীভূত "সুগন্ধি চন্দনং" এই চাক্ষুষ সাক্ষাৎকার হয়, "সুগন্ধবিশিষ্টচন্দন" ইহা বাক্যের অর্থ। নেত্রদ্বারা সুগন্ধের, চন্দনত্বের তথা চন্দনের সাক্ষাৎকার হইলে, চন্দন চন্দনত্ব সহিত লৌকিক-সম্বন্ধ হয়, স্মৃতি ও সংস্কার লৌকিকসম্বন্ধ-

হইতে ভিন্ন হওয়ায় অলৌকিক হয়। যেস্থলে চন্দন-নেত্রের সম্বন্ধকালে সুগন্ধ-স্মৃতি অনুভবসিদ্ধ, সেস্থলে স্মৃতিরূপ সম্বন্ধ হয় আর স্মৃতির অনুভব না হইলে সংস্কাররূপ সম্বন্ধ হয়। এই সংস্কাররূপ তথা স্মৃতিরূপ অলৌকিক-সম্বন্ধের নাম জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধ। স্মৃতিতে জ্ঞানশব্দের প্রয়োগ প্রসিদ্ধ, আর সংস্কারও জ্ঞান জন্য হয়, সুতরাং জ্ঞানের সম্বন্ধী হওয়ায় জ্ঞান শব্দে কথিত হয়।

এক্ষণে তৃতীয় যোগজধর্ম্মলক্ষণ-সন্নিকর্ষের স্বরূপ বলা যাইতেছে—"যোগাভ্যাস-জনিতোধর্ম্মবিশেষঃ যোগজধর্ম্মলক্ষণ-সন্নিকর্ষঃ" অর্থাৎ—যোগাভ্যাসদ্বারা জন্য যে ধর্ম্মবিশেষ তাহাকে যোগজধর্ম্মলক্ষণসন্নিকর্ষ বলে। যোগিপুরুষের ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধী পদার্থের সাক্ষাৎকারের ন্যায় ব্যবহিত পদার্থেরও সাক্ষাৎকার হইয়া থাকে, অর্থাৎ পূর্ব্বনষ্ট পদার্থের, অতীত পদার্থের, তথা ভাবিপদার্থের, তথা বর্ত্তমান পদার্থের, তথা অতিদূরদেশবৃত্তিপদার্থের, তথা পরমাণু আকাশাদি অতীন্দ্রিয় পদার্থের, ইত্যাদি সকল পদার্থের প্রত্যক্ষজ্ঞান যোগিদিগের হইয়া থাকে। এস্থলে চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়ের উক্ত সকল পদার্থ সহিত সংযোগাদিরূপ লৌকিক-সন্নিকর্ষ সম্ভব নহে আর ইন্দ্রিয়-বিষয় সম্বন্ধ বিনা প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় না বলিয়া যোগিপুরুষের চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়ের উক্ত সকল পদার্থ সহিত যোগজধর্ম্ম লক্ষণ সন্নিকর্ষই মানিতে হইবে। কারণ, যোগাভ্যাসদ্বারা ইন্দ্রিয়েতে বিলক্ষণ সামর্থ্য উৎপন্ন হয়, সুতরাং যোগজধর্ম্মও ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ বলিয়া উক্ত হয়। এস্থলে মত ভেদ আছে, জগদীশ ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের মতে, যে ইন্দ্রিয়ের যোগ্য যে পদার্থ হয় সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা সেই পদার্থের জ্ঞান হয়। যে ইন্দ্রিয়ের যে পদার্থ যোগ্য নহে সে ইন্দ্রিয়দ্বারা উক্ত পদার্থের সাক্ষাৎকার যোগীরও হয় না। যেমন রূপের জ্ঞান নেত্রদ্বারাই হয়, রসাদিদ্বারা নহে। অন্য গ্রন্থকারগণের মতে, যোগের মহিমা অদ্ভুত হওয়ায় অভ্যাসের উৎকর্ষতা অপকর্ষতা নিবন্ধন যোগজধর্ম্ম বিলক্ষণ হয়। কাহারও অভ্যাসের উৎকর্ষতায় এক ইন্দ্রিয়যোগ্যাযোগ্য সকল বস্তুরই জ্ঞান হয়, কাহারও অভ্যাসের অপকর্ষতায় যোগ্যবিষয়ের জ্ঞানেরই সামর্থ্য হয়। সকল মতেই যোগজধর্ম্মদ্বারা ব্যবহিত আদি সকলপদার্থের জ্ঞান হয়, সুতরাং যোগজ-ধর্ম্মকে অলৌকিক সম্বন্ধ বলা যায়। উক্ত যোগিগণ, যুক্তযোগী, বিযুক্তযোগীভেদে দুই প্রকার, যথা, "কাদাচিৎক সমাধিমান্ যোগী যুক্তযোগী।" "সর্ব্বদা সমাধিমান্ যোগী বিযুক্তযোগী।" অর্থাৎ অভ্যাসের ন্যূনতাবশতঃ কদাচিৎ সমাধিতে স্থিত আর কদাচিৎ সমাধিহইতে ব্যুত্থানপ্রাপ্ত যে সকল যোগিপুরুষ, তাহাদিগকে যুক্ত-যোগী বলে। অত্যন্ত অভ্যাসের পরিপক্কতাবশতঃ সর্ব্বদা সমাধিতে স্থিত এরূপ

যোগিপুরুষগণকে বিযুক্ত-যোগী বলে। যুক্ত-যোগিগণের সমাধিকালেই যোগজ-ধর্ম্মলক্ষণসন্নিকর্ষদ্বারা সকল পদার্থের জ্ঞান হয়, ব্যুত্থানকালে উক্ত প্রত্যক্ষ হয় না। আর সমাধিদশাতেও যোগজধর্ম্মরূপ সন্নিকর্ষদ্বারা মনরূপ ইন্দ্রিয় সহকারে অতীন্দ্রিয় পদার্থের প্রত্যক্ষ হয়, চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়দ্বারা নহে। বিযুক্ত যোগি পুরুষগণের যোগজধর্ম্মলক্ষণ সন্নিকর্ষদ্বারা সর্ব্বকালে সকল পদার্থের মন তথা চক্ষুআদি সকল ইন্দ্রিয়দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়, অর্থাৎ কেবল মনরূপ ইন্দ্রিয়েরই যে সন্নিকর্ষ হয় তাহা নহে, কিন্তু চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়েরও সন্নিকর্ষ হয়। এস্থলে কোন গ্রন্থকার পূর্ব্বোক্ত যুক্তযোগা যুঞ্জান-যোগী বলিয়া তথা বিযুক্ত-যোগী যুক্তযোগী বলিয়া বর্ণন করিয়াছেন।

ন্যায়মতে অলৌকিক-সম্বন্ধে দেশান্তরস্থ রজতত্বের শুক্তিতে প্রত্যক্ষভান আর এই ভানের সুগন্ধিচন্দনের ভানহইতে বিলক্ষণতা।

প্রদর্শিত প্রকারে ইন্দ্রিয়ের সংযোগাদি সম্বন্ধ বিনা যেরূপ অলৌকিক-সম্বন্ধে ইন্দ্রিয়জন্যসাক্ষাৎকার হয়, তদ্রূপ দেশান্তরস্থরজতবৃত্তিরজতত্বেরও শুক্তিতে অলৌকিক-সম্বন্ধে চাক্ষুষসাক্ষাৎকার হয়। অর্থাৎ যেমন সুগন্ধস্মৃতিবিশিষ্ট চন্দন সহিত নেত্রের সংযোগ হইলে "সুগন্ধি চন্দনং" এইরূপ যোগ্যাযোগ্য অনুভবগোচর চাক্ষুষজ্ঞান হয়, তেমনি দোষসহিত নেত্রের শুক্তিসহিত সংযোগ হইলে শুক্তিব্যক্তি নেত্রযোগ্য হয় আর রজতত্ব জাতিও যদ্যপি প্রত্যক্ষ যোগ্য, তথাপি জাতির আশ্রয় ব্যক্তি যেখানে প্রত্যক্ষগোচর সেখানে জাতি যোগ্য আর যেখানে জাতির আশ্রয় প্রত্যক্ষ গোচর নহে সেখানে জাতি অযোগ্য। এস্থলে রজতত্বের আশ্রয় রজত ব্যক্তি নেত্রের ব্যবহিত হওয়ায় নেত্রযোগ্য নহে, সুতরাং রজতত্ব জাতিও নেত্র অযোগ্য, তবুও যেরূপ সুগন্ধ অংশে চন্দন জ্ঞান অলৌকিক তদ্রূপ "ইদং রজতং" এই জ্ঞানও রজতত্ব অংশে অলৌকিক। কিন্তু এস্থলে ভেদ এই—"সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞানে চন্দনবৃত্তিসুগন্ধ চন্দনে ভান হয়, তথা "ইদং রজতম্" এই জ্ঞানে অবৃত্তি রজতত্ব ইদংপদার্থে ভান হয়। অন্য বিলক্ষণতা এই—"সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞানে নেত্রের অযোগ্য সুগন্ধ ভান হয় তথা চন্দনের সকল সামান্য বিশেষতা ভান হয়, আর "ইদং রজতং" এই জ্ঞানে রজত ব্যবহিত হওয়ায় নেত্রের অযোগ্য রজতত্বের ভান যদ্যপি সুগন্ধ ভানের সমান তথাপি চন্দনের বিশেষরূপ চন্দনত্বের

ভানের ন্যায় শুক্তির বিশেষরূপ শুক্তিত্বের ভান হয় না। অর্থাৎ চন্দনে মলয়াচলোদ্ভূত কাষ্ঠবিশেষরূপ চন্দনের অবয়ব ভান হয়, তথা শুক্তিতে ত্রিকোণতাদিবিশিষ্ট শুক্তির অবয়ব ভান হয় না। এই রীতিতে দুই জ্ঞানের ভেদ হয় এবং ক্রমে এই ভেদকৃত যথার্থত্ব অযথার্থত্ব হয়। যদ্যপি ইন্দ্রিয় সংযোগ তথা অযোগ্য ধর্ম্মের স্মৃতিরূপ সামগ্রী দুই জ্ঞানে সমান আর সামগ্রীভেদ ব্যতীত উক্ত প্রকারের বিলক্ষণতা সম্ভব নহে, তথাপি সামগ্রীতে দোষরাহিত্য ও দোষসাহিত্যবিলক্ষণতা বশতঃ উক্ত ভেদ সম্ভব হয়। যেমন "সুরভিচন্দনং" এই স্থানে নেত্রে যেরূপ জ্ঞানলক্ষণ সম্বন্ধের নিরূপকতা হয়, তদ্রূপ "ইদং রজতং" এই স্থানেও নেত্রসংযুক্ত মনঃসংযুক্তাত্মসমবেত জ্ঞানসম্বন্ধ হয়, তাহার নিরূপক নেত্র হয়, তথা রজতত্ব বিষয় হয়, ইহা স্মৃতিজ্ঞানের অনুযোগী। যে বিষয়ের জ্ঞান হয়, সে বিষয় বিষয়তাসম্বন্ধে জ্ঞানের অনুযোগী হয়। নেত্র সহিত সংযোগবিশিষ্ট হওয়ায় নেত্রসংযুক্ত মন হয়, তাহার সহিত সংযুক্ত যে আত্মা তাহাতে সমবেত জ্ঞান রজতত্বের স্মৃতি হয়, তাহা বিষয়তা সম্বন্ধে রজতত্বে থাকে। এই রীতিতে নেত্রসংযুক্তমনঃসংযুক্তাত্মসমবেত জ্ঞানরূপ নেত্রের সম্বন্ধ রজতত্বে হওয়ায় নেত্র-সম্বদ্ধ-রজতত্বের ভ্রমজ্ঞান প্রত্যক্ষ। অথবা জ্ঞানরূপ সম্বন্ধ না বলিয়া জ্ঞানের বিষয়তাসম্বন্ধ বলিলেও নেত্রসংযুক্তমনঃসংযুক্তাত্মসমবেতজ্ঞানবিষয়তাসম্বন্ধ অলৌকিক-সম্বন্ধ হয়। "সুগন্ধি চন্দনং" এস্থানে সম্বন্ধরূপ উক্ত বিষয়তা সুগন্ধে হয় আর "ইদং রজতং" এ স্থানে নেত্রসংযুক্তমনঃসংযুক্তাত্মসমবেতজ্ঞান রজতত্ব স্মৃতি হয়, তাহার বিষয়তা রজতত্বে হয়। এইরূপে বিষয়তা-অংশ সম্বন্ধে যোগ করিলে সম্বন্ধের অনুযোগী সুগন্ধ রজতত্ব স্পষ্ট। কথিত রীত্যনুসারে অন্যথাখ্যাতি সুসম্ভব হওয়ায় শাস্ত্রান্তরের আপত্তি যে নেত্র সম্বন্ধ ব্যতীত রজতত্বের জ্ঞান সম্ভব নহে এই দোষ অন্যথাখ্যাতিবাদে স্থানপ্রাপ্ত হয় না। প্রদর্শিত প্রকারে ন্যায়মতে রজতত্বরূপ বিশেষণ সহিত নেত্রের অলৌকিক-সম্বন্ধ তথা শুক্তিরূপ বিশেষ্য সহিত লৌকিক-সম্বন্ধ স্বীকার করিয়া অন্যথাখ্যাতির সম্ভবতা প্রতিপাদিত হইয়াছে।

অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিতে ন্যায়োক্ত দোষ।

অন্যথাখ্যাতিবাদী অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিতে এই প্রকারে আক্ষেপ করেন—অন্যথা-খ্যাতিবাদে কেবল ভ্রম জ্ঞানের কারণতাই দোষে মানিতে হয়, কিন্তু অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদে রজতাদি অনির্ব্বচনীয় বিষয়ের কারণতা তথা উক্ত বিষয়ের

জ্ঞানের কারণতা মানিতে হয়। সুতরাং অন্যথাখ্যাতি লাঘব তর্কে অনুগৃহীত। অপিচ, অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদীর অন্যথাখ্যাতিবিনা নির্ব্বাহও হয় না। কারণ, তাঁহারা কোন স্থলে অন্যথাখ্যাতি অঙ্গীকার করেন আর কোন স্থলে অনির্ব্বচনীয়-খ্যাতি স্বীকার করেন, সুতরাং একরূপতার অনুরোধে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদে এক অন্যথাখ্যাতিই মানা যোগ্য। এদিকে যদি তন্মতাবলম্বীরা সমস্ত স্থলে অনি-র্ব্বচনীয়খ্যাতি অঙ্গীকার করেন, তাহা হইলে তাঁহাদের স্বগ্রন্থের সহিত বিরোধ হইবে। কেবল অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিদ্বারা নির্ব্বাহ হয় না বলিয়া যে স্থলে উহা সম্ভব নহে সে স্থলে অদ্বৈতগ্রন্থে অন্যথাখ্যাতি প্রতিপাদিত হইয়াছে। যেমন অনাত্মপদার্থে অবাধ্যত্বরূপ সত্যত্ব প্রতীতি স্থলে অনির্ব্বচনীয় অবাধ্যত্বের অনাত্ম-পদার্থে উৎপত্তি বলিলে উক্ত বাক্যের অর্থ অজন্মের জন্ম, নিত্যের ধ্বংস, এই সকল বাক্যের সমান হইবে। সুতরাং আত্মসত্যতার অনাত্মাতে প্রতীতিরূপ অন্যথাখ্যাতিই সম্ভব হয় আর এরূপ স্থলে অদ্বৈতগ্রন্থে অন্যথাখ্যাতিই বর্ণিত হইয়াছে। পরোক্ষভ্রম স্থলেও অদ্বৈতগ্রন্থে অন্যথাখ্যাতি স্বীকৃত হয়। অদ্বৈত-বাদীর তাৎপর্য্য এই—প্রত্যক্ষজ্ঞান নিয়মপূর্ব্বক বর্ত্তমানগোচর হইয়া থাকে। যে বিষয়ের প্রমাতার সহিত সম্বন্ধ হয়, সে বিষয়েরই জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়, ব্যবহিত রজতের রজতত্বের প্রমাতার সহিত সম্বন্ধ সম্ভব নহে, সুতরাং প্রত্যক্ষজ্ঞানস্থলে পুরোবর্ত্তী দেশে রজতের সত্তা অবশ্য হওয়া উচিত। পরোক্ষজ্ঞান অতীত তথা ভবিষ্যতেরও হইয়া থাকে বলিয়া পরোক্ষজ্ঞানে বিষয়ের প্রমাতার সহিত সম্বন্ধ অপেক্ষিত নহে এবং সম্ভবও নহে। কারণ, যেস্থলে অনুমানপ্রমাণ বা শাব্দপ্রমাণ-দ্বারা দেশান্তরস্থের বা কালান্তরস্থের যথার্থ জ্ঞান হয় সে স্থলেও ভিন্নদেশস্থ ভিন্নকালস্থ প্রমাতার সহিত সম্বন্ধ সম্ভব নহে। ভ্রমরূপ পরোক্ষ জ্ঞানে প্রমাতার সহিত বিষয়ের সম্বন্ধ সর্ব্বথা অসম্ভাবিত। সুতরাং পরোক্ষভ্রম স্থলে অনির্ব্বচনীয় খ্যাতি নহে, বিষয়শূন্যদেশেই বিষয়ের প্রতীতিরূপ অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি হয়। এইরূপ অনেক স্থলে অন্যথাখ্যাতি মানিয়া অপরোক্ষভ্রমে যেস্থলে ব্যবহিত আরোপিত হয়, সেস্থলেই অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি অদ্বৈতবাদে স্বীকৃত হয়। অপিচ, সে স্থলেও অর্থাৎ যে স্থলে পুরোবর্ত্তিদেশে অধিষ্ঠানসম্বন্ধী আরোপিত হয়, সে স্থলেও অন্যথাখ্যাতি মানা উচিত, কারণ, অধিষ্ঠানগোচর বৃত্তি হইলে আরোপিত বস্তুর প্রমাতার সহিত সম্বন্ধ অন্যথাখ্যাতিদ্বারাও সম্ভব হয়, অনির্ব্বচনীয় বস্তুর উৎপত্তি নিষ্প্রয়োজন। কথিত রীত্যনুসারে অদ্বৈতবাদে এক অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিদ্বারা নির্ব্বাহ হয় না। পক্ষান্তরে অন্যথাখ্যাতি মানিলে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি মানিতে

হয় না। আর যে স্থলে ব্যবহিত আরোপিত হয় তথা প্রত্যক্ষ ভ্রম হয়, সে স্থলে অদ্বৈতবাদী অন্যথাখ্যাতি অসম্ভব বলিয়াছেন, তাহাও উপরিউক্ত রীতিতে নেত্রের জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধদ্বারা সম্ভব হয়। এইরূপে অন্যথাখ্যাতি প্রত্যক্ষভ্রমবিষয়ে সম্ভব হওয়ায় অনির্ব্বচনীয়খ্যাতির অঙ্গীকার প্রয়োজনশূন্য গৌরবদোষাক্রান্ত বলিয়া শ্রদ্ধাযোগ্য নহে।

সামান্যজ্ঞানলক্ষণাদি-অলৌকিকসম্বন্ধের প্রত্যক্ষজ্ঞানহেতুতার অসম্ভবত্ববিধায় ভ্রমজ্ঞানের ইন্দ্রিয়-অজন্যতা।

নৈয়ায়িকগণ বিবেকের অভাবে অনির্ব্বচনীয়বাদে উল্লিখিত প্রকারে অনেক নিরর্থক আক্ষেপ করিয়া থাকেন। তাঁহারা সামান্যলক্ষণাদিসম্বন্ধকে প্রত্যক্ষ-জ্ঞানের হেতু বলেন, ইহা সর্ব্বলোকের অনুভববিরুদ্ধ। যে ব্যক্তির এক ঘটের নেত্রজন্য জ্ঞান হয়, তাহাকে প্রশ্ন করিলে "কত ঘটের চাক্ষুষ সাক্ষাৎকার তোমার হইয়াছে", সে উত্তরে বলে "আমার নেত্রের অভিমুখ একটী ঘট আছে, কত ঘটের সাক্ষাৎকার হইল ইহা তোমার প্রলাপ বাক্য" এইরূপে ঘটের দ্রষ্টা প্রশ্নের উপালম্ভ করে। নৈয়ায়িকরীতিতে লৌকিক অলৌকিক ভেদে সকল ঘটের প্রত্যক্ষের সামগ্রী থাকায় ঘটদ্রষ্টার এই প্রকার উত্তর হওয়া উচিত "এক ঘটের লৌকিক চাক্ষুষ হইয়াছে আর অলৌকিক চাক্ষুষ সাক্ষাৎকার সকল ঘটের হই-য়াছে"। ব্যবহিত ঘটের চাক্ষুষ সাক্ষাৎকার শুনিলে বক্তার বাক্যে লোকের আদ-রের অভাব হইয়া থাকে। সুতরাং সামান্যলক্ষণসম্বন্ধদ্বারা বস্তুর চাক্ষুষ সাক্ষাৎ-কার সর্ব্বলোকবিরুদ্ধ ও সর্ব্বতন্ত্রবিরুদ্ধ। পরন্তু এক ঘটের সাক্ষাৎকার হইলে সজাতীয়তাহেতু ঘটান্তরের স্মৃত্যাদি সম্ভব হয়। কথিত রূপে "সুরভি চন্দনং" আদি স্থলেও চন্দনে সুগন্ধিধর্ম্মাবগাহী চাক্ষুষসাক্ষাৎকার জ্ঞানরূপসম্বন্ধে নেত্র-জন্য বলা বিরুদ্ধ। কারণ চন্দনদ্রষ্টা পুরুষকে জিজ্ঞাসা করিলে "কিং দৃষ্টং" সে প্রত্যুত্তরে যদ্যপি বলে, "সুগন্ধচন্দনং দৃষ্টং" তথাপি পুনরায় জিজ্ঞাসা করিলে "এই চন্দনে যে সুগন্ধ আছে তাহার জ্ঞান তোমার কি প্রকারে হইল" সে বলিবে "ইহা শ্বেত চন্দন, ইহাতে সুগন্ধ অবশ্য থাকিবে; রক্ত চন্দনে সুগন্ধ থাকে না" এই রীতিতে "শ্বেত চন্দনে গন্ধ হয়" এইরূপ চন্দনদ্রষ্টা সুগন্ধ জ্ঞানে অনুমানজন্যতার সূচক বচন প্রয়োগ করে, নেত্রদ্বারা সুগন্ধের সাক্ষাৎকার হইয়াছে এরূপ উত্তর করে না। সুতরাং সুগন্ধের জ্ঞান নেত্রজন্য-প্রত্যক্ষরূপ নহে, সুগন্ধ অংশে এই জ্ঞান অনুমিতি আর চন্দন অংশে প্রত্যক্ষ। আবার সুগন্ধি

চন্দনম্" এই বাক্যের প্রয়োগকর্ত্তা যদি চন্দনদ্রষ্টাকে জিজ্ঞাসা করে "এই চন্দনে অল্প গন্ধ আছে বা উৎকট গন্ধ আছে ?" তাহা হইলে সে উত্তরে বলে "নেত্রদ্বারা শ্বেতচন্দনের জ্ঞান হয়, তদ্দ্বারা গন্ধসামান্যের অনুমিতি হয়, যদি গন্ধের প্রত্যক্ষ হইত, তাহা হইলে গন্ধের উৎকর্ষাপকর্ষের জ্ঞান হইত, নাসিকাদ্বারা আঘ্রাত হইলে গন্ধের প্রত্যক্ষ হয়, নেত্রদ্বারা শ্বেত চন্দনের যে জ্ঞান হয় তদ্দ্বারা জ্ঞান-সামান্যেরই প্রতীতি হয়" এইরূপ উত্তরেও সুগন্ধ জ্ঞানের কেবল অনুমিতি হয়, প্রত্যক্ষ হয় না। যে ইন্দ্রিয়দ্বারা রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ শব্দের জ্ঞান হয় সেই ইন্দ্রিয়দ্বারা রূপাদির উৎকর্ষ-অপকর্ষের জ্ঞান হয়। যদি নেত্রইন্দ্রিয়দ্বারা গন্ধের জ্ঞান হইত তাহা হইলে গন্ধের উৎকর্ষ-অপকর্ষেরও জ্ঞান হইত, সুতরাং চন্দনে সুগন্ধের জ্ঞান অনুমিতিরূপ হয়, প্রত্যক্ষ নহে। অনুমিতি জ্ঞানে উৎকর্ষ-অপকর্ষের অপ্রতীতি অনুভবসিদ্ধ, ধূম দেখিয়া বহ্নির জ্ঞান হইলে বহ্নির অল্পত্ব মহত্বের জ্ঞান হয় না। যদি নৈয়ায়িক বলেন, লৌকিকসম্বন্ধজন্য প্রত্যক্ষে বিষয়ের উৎকর্ষাপকর্ষ ভান হয়। অলৌকিকসম্বন্ধে বিষয়ের সামান্য ধর্ম্মই ভান হয়, বিশেষ ধর্ম্ম ভান হয় না। এ কথা অসঙ্গত, কারণ পরোক্ষজ্ঞানদ্বারাও বিষয়ের সামান্য ধর্ম্ম প্রকাশিত হওয়ায় অপ্রসিদ্ধসম্বন্ধদ্বারা অপ্রসিদ্ধ প্রত্যক্ষ কল্পনা নিষ্প্রয়োজন। বিশেষরূপে সুগন্ধের প্রকাশ হয় না, সামান্যরূপে সুগন্ধের প্রকাশ হয়, এরূপেই নেত্রদ্বারা সুগন্ধের জ্ঞান হয়, নৈয়ায়িকের এই বচনেও এই অর্থ সিদ্ধ হয়। নেত্রদ্বারা শ্বেতচন্দনের সাক্ষাৎকার হইবামাত্রই সুগন্ধের সামান্যজ্ঞান অনুমিতি রূপ হয়। উক্ত অনুমিতির প্রযোজক চন্দনের শ্বেতত্ব-জ্ঞানদ্বারা নেত্র হয়, এই রীতিতে সুগন্ধের জ্ঞান নেত্রজন্য নহে, অনুমিতি রূপ হয়। যদি নৈয়ায়িক বলেন, যদ্যপি নেত্রজন্য সুগন্ধের জ্ঞান উৎকর্ষাপকর্ষ প্রকাশ করে না বলিয়া অনুমিতির সমান, তথাপি অনুমিতি নহে। কারণ, "সুগন্ধি চন্দনং" ইহা এক জ্ঞান, দুই নহে, একই জ্ঞানে সুগন্ধ অংশে অনুমিতিতা তথা চন্দন অংশে প্রত্যক্ষতা বলিলে অনুমিতিত্ব প্রত্যক্ষত্ব বিরোধী ধর্ম্মের সমাবেশ হইবে। এ উক্তিও দুরুক্তি, কারণ যদি সর্ব্ব অংশে প্রত্যক্ষ বলা সম্ভব না হয়, আর যদি ন্যায়মতে এক জ্ঞানে লৌকিকত্ব অলৌকিকত্ব বিরোধী ধর্ম্মের সমাবেশ সম্ভব হয়, তবে অনুমিতিত্ব প্রত্যক্ষত্বেরও এক জ্ঞানে সমাবেশ কেন না সম্ভব হইবে ? প্রত্যক্ষত্ব অনুমিতিত্বের বিরোধ ন্যায়শাস্ত্রসংস্কারাপন্ন ব্যক্তিরই প্রতীত হয়, কিন্তু লৌকিকত্ব অলৌকিকত্ব পরস্পর ভাবাভাবরূপ হওয়ায় তদুভয়ের বিরোধ সকল লোকের ভাসমান হয়। প্রতিযোগী অভাবের পরস্পর

বিরোধ সর্ব্বলোকপ্রসিদ্ধ। নৈয়ায়িক এই লোকপ্রসিদ্ধ বিরোধীধর্ম্মের এক জ্ঞানে সমাবেশ অঙ্গীকার করিয়াও তাহাতে সামান্যজ্ঞানলক্ষণদ্বারা বিরোধী ধর্ম্মের সমাবেশ বলিয়া যে কীর্ত্তন করেন, তাহা ন্যায়সঙ্গত:নহে।

বেদান্তমতে অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ জ্ঞান সাংশ হওয়ায় এক বৃত্তিতে অংশভেদে বিরোধী ধর্ম্মেরও সমাবেশ সম্ভব হয়। ন্যায়মতে জ্ঞান জন্য অর্থাৎ গুণ, দ্রব্য নহে, সুতরাং সাংশ নহে, নিরংশ জ্ঞানে বিরোধী ধর্ম্মের সমাবেশ বাধিত। সুতরাং বেদান্ত মতে "সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞান সুগন্ধ অংশে অনুমিতিরূপ হয় আর চন্দন অংশে প্রত্যক্ষ হয়। অথবা জ্ঞানের উপাদান অন্তঃকরণ সাংশ হওয়ায় অন্তঃকরণের পরিণাম দুই জ্ঞান হয়, "সুগন্ধি" এই জ্ঞান অনুমিতিরূপ হয় তথা "চন্দনং" এই জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়। দুই পরিণাম এককালে হয় বলিয়া তাহাদের দ্বিত্ব ভান হয় না, সুতরাং "সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞান সুগন্ধ অংশে চাক্ষুষ নহে। অপিচ, এই জ্ঞানকে কোন রীতিতে যদি অলৌকিকসম্বন্ধজন্য মানিয়াও লই, তবুও "ইদং রজতং" ইত্যাদি ভ্রমজ্ঞানের অলৌকিকসম্বন্ধ-জন্যতা কোন রীতিতে সম্ভব নহে। কারণ শুক্তি সহিত নেত্র-সম্বন্ধের তথা রজতত্ব-স্মৃতির "ইদং রজতং" এই জ্ঞানে কারণতা অঙ্গীকৃত হইলে, জিজ্ঞাস্য হইবে—শুক্তিসহিত নেত্রসম্বন্ধ হইলে শুক্তি রজত সাধারণধর্ম্ম চাকচক্য-বিশিষ্ট শুক্তির ইদংরূপে সামান্য জ্ঞান হইয়া কি রজতের স্মৃতি হয় তাহার পরে ভ্রম হয়? অথবা শুক্তির সামান্যজ্ঞানের পূর্ব্বে শুক্তিসহিত নেত্রসম্বন্ধকালে রজতত্ববিশিষ্ট রজতের স্মৃতি হইয়া "ইদং রজতং" এই ভ্রম হয়? প্রথম পক্ষ সম্ভব নহে, কারণ প্রথমে শুক্তির সামান্য জ্ঞান, তাহার উত্তরে রজতত্ববিশিষ্ট রজতের স্মৃতি, তাহার উত্তরে রজত ভ্রম, এই রীতিতে তিন জ্ঞানের ধারা অনুভব বাধিত, "ইদং রজতং" এই একই জ্ঞান সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। এদিকে ন্যায়মতে জ্ঞান নিরংশ হওয়ায়, এবং তিন বিভিন্ন ক্ষণে বিভিন্ন তিন জ্ঞান উৎপন্ন হওয়ায় তিনেরই সমানরূপে প্রকাশ হওয়া উচিত। যদি দ্বিতীয় পক্ষ বল অর্থাৎ শুক্তির সামান্য জ্ঞানের পূর্ব্বেই শুক্তিসহিত নেত্রের সংযোগকালে রজতের স্মৃতি হইয়া ইদংরজতং এই ভ্রম হয় এরূপ বল,তাহা হইলে ইহাও সম্ভব নহে। কারণ প্রথমতঃ শুক্তির সামান্যজ্ঞানের অভাবে সাদৃশ্য দর্শনাদি হেতুর অভাব হওয়ায় রজতের স্মৃতি সম্ভব নহে আর দ্বিতীয়তঃ সকল জ্ঞান চেতনস্বরূপ স্বপ্রকাশ হওয়ায়, তথা বৃত্তিরূপ জ্ঞান সাক্ষী-ভাস্য হওয়ায়, কোন জ্ঞান কোন কালে অজ্ঞাত হয় না, এই অর্থ অখ্যাতিবাদের খণ্ডনে প্রতিপাদিত হইবে। সুতরাং শুক্তি সহিত নেত্রের

সংযোগ কালে রজতের স্মৃতি হইলে স্মৃতির প্রকাশ হওয়া উচিত, কারণ, স্মৃতিতে চেতন-ভাগ স্বয়ংপ্রকাশ হওয়ায় তথা বৃত্তি-ভাগ সাক্ষীর অধীনে সদা প্রকাশিত হওয়ায় স্মৃতির অনুভব অবশ্যই হইবে। নৈয়ায়িককে শপথপূর্ব্বক জিজ্ঞাসা করিলে শুক্তিতে "ইদং রজতং" এই ভ্রমের পূর্ব্বকালে রজতস্মৃতির অনুভব তোমার হইয়াছিল কি না, যথার্থ বক্তা হইলে স্মৃতির অনুভবের অভাবই বলিবে। সুতরাং শুক্তিসহিত নেত্রের সংযোগকালে ভ্রমের পূর্ব্বে রজতের স্মৃতি সম্ভব নহে। যদি বল, রজতানুভবজন্য রজতগোচর সংস্কারসহিত নেত্রসংযোগে রজত ভ্রম হয়, সংস্কার গুণ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, অনুমেয়, সুতরাং উক্ত দোষ নাই। এ কথা বলিলে জিজ্ঞাস্য—উদ্বুদ্ধ সংস্কার ভ্রমের জনক? অথবা উদ্বুদ্ধ অনুদ্বুদ্ধ উভয়ই ভ্রমের জনক? উভয়ের জনকতা সম্ভব নহে, কারণ, অনুদ্বুদ্ধ সংস্কারহইতে স্মৃত্যাদি জ্ঞান কখনই হয় না, অনুদ্বুদ্ধ সংস্কারহইতে স্মৃতি বলিলে সর্ব্বদা স্মৃতির আপত্তি হইবে। যদি বল, উদ্বুদ্ধ সংস্কারহইতে স্মৃতি হয়, আর ভ্রমজ্ঞান উদ্বুদ্ধ সংস্কারহইতেই আত্মলাভ করে, সুতরাং উদ্বুদ্ধ সংস্কার ভ্রমের জনক। এ কথা বলিলেও অভীষ্ট সিদ্ধ হইবে না, কারণ সংস্কারের উদ্বোধক সাদৃশ্য দর্শনাদি হয়। সুতরাং শুক্তিসহিত নেত্রসংযোগ-দ্বারা চাকচক্যবিশিষ্ট শুক্তির জ্ঞান হইবার পরে রজতগোচর সংস্কারের উদ্বোধ সম্ভব হয়, নেত্রশুক্তির সংযোগকালে রজতগোচর সংস্কারের উদ্বোধ সম্ভব নহে। অতএব এই অর্থ সিদ্ধ হইল, প্রথম ক্ষণে নেত্রসংযোগ, দ্বিতীয় ক্ষণে চাকচক্যধর্ম্ম-বিশিষ্ট শুক্তির জ্ঞান, তাহার উত্তর ক্ষণে সংস্কারের উদ্বোধ আর তদনন্তর রজত ভ্রম, এই রীতিতে নেত্রসংযোগের চতুর্থ ক্ষণে ভ্রমজ্ঞানের উৎপত্তি মানিতে হইবে, কিন্তু ইহা অনুভববাধিত, নেত্রসংযোগের অব্যবহিত উত্তর ক্ষণে চাক্ষুষ-জ্ঞান হয় আর ইহাই সকলের অনুভবসিদ্ধ। অপিচ, প্রদর্শিত রীতিতে শুক্তিতে অন্তঃকরণের দুই জ্ঞান সিদ্ধ হয়, একটী সংস্কারের উদ্বোধক সামান্যজ্ঞান ও দ্বিতীয়টী সংস্কারজন্য ভ্রম জ্ঞান, এইরূপে শুক্তির দুই জ্ঞানও অনুভববিরুদ্ধ! এক বিষয়ের এককালে অন্তঃকরণের সামান্য জ্ঞান তথা সংস্কারজন্য ভ্রম জ্ঞান, এরূপ দুই জ্ঞান সম্ভব নহে। নেত্র সংযোগ হইবামাত্রই "ইদং রজতং" এই একই জ্ঞান সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। বেদান্তমতে শুক্তিতে অন্তঃকরণের দুই জ্ঞান হয় না, কিন্তু শুক্তিতে ইদংরূপের সামান্যজ্ঞানরূপ অধিষ্ঠানে অধ্যস্তাকার অবিদ্যার পরিণাম ভ্রম জ্ঞান হয় এবং ইদংরূপ প্রমা বৃত্তি তথা ভ্রমবৃত্তি উভয়েরই এককালে পরি-ণাম হওয়ায় উক্ত দুই জ্ঞানের দ্বিত্ব ভাসমান হয় না, উভয়ই এক জ্ঞান

বলিয়া প্রতীত হয়। সুতরাং ন্যায়মতে রজতানুভব জন্য সংস্কারসহিত নেত্র-সংযোগে "ইদং রজতং" এই ভ্রম বলা সম্ভব নহে।

বাদীর অনুরোধে "সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞানকে না হয় আমরা অলৌকিক-প্রত্যক্ষ মানিলাম, তথাপি "ইদং রজতং" এই জ্ঞান কোন প্রকারে জ্ঞানলক্ষণ-অলৌকিকসম্বন্ধজন্য হইতে পারে না। কারণ "সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞানে সুগন্ধের উৎকর্ষাপকর্ষের সন্দেহ হয় বলিয়া সুগন্ধের উৎকর্ষাপকর্ষের নিশ্চয়রূপ প্রাকট্য অলৌকিক-জ্ঞানদ্বারা হয় না, ইহা অবশ্য অঙ্গীকার করিতে হইবে অলৌকিক জ্ঞানদ্বারাও বিষয়ের প্রাকট্য হইলে সুগন্ধের অপকর্ষাদির সন্দেহ হইত না। কিন্তু "ইদং রজতং" এই ভ্রমজ্ঞানে তথা সত্য রজত স্থলে "ইদং রজতং" এই প্রমাজ্ঞানে রজতের প্রকটতা সম হয়। ভ্রমস্থলে রজতের যদি প্রকটতা না হইত, তাহা হইলে রজতের পরিমাণাদিতে সন্দেহ হইত পরিমাণাদির সন্দেহ না হওয়ায় ভ্রমজ্ঞানে রজতের প্রকটতার অভাব বলা সম্ভব নহে। অতএব জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধজন্য জ্ঞানদ্বারা বিষয়ের প্রকটতা না হওয়ায় "ইদং রজতং" এই ভ্রমজ্ঞানের হেতু জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধরূপ অলৌকিকপ্রত্যক্ষ সম্ভব নহে।

বিচারদৃষ্টিতে জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধ কোন স্থলেই সম্ভব নহে, কারণ জ্ঞান-লক্ষণসম্বন্ধদ্বারা অলৌকিক-প্রত্যক্ষ হয়, এ পক্ষের নিষ্কর্ষ এই। যেস্থলে এক পদার্থের অনুভবজন্য স্মৃতি হয় অথবা অনুভবজন্য সংস্কার হয়, আর অপর পদার্থসহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয়, সেস্থলে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধীতে স্মৃতিগোচর পদার্থের অথবা সংস্কারগোচর পদার্থের প্রতীতি হইলে, ইন্দ্রিয়সম্বন্ধী পদার্থ বিশেষ্যরূপে তথা স্মৃতিগোচর-পদার্থ বিশেষণরূপে প্রতীত হয়। যেমন "সুগন্ধি চন্দনং" এই জ্ঞানে নেত্ররূপ ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধী চন্দন বিশেষ্য হয় তথা স্মৃতিগোচর সুগন্ধ বিশেষণ হয়। এইরূপ "ইদং রজতং" এই ভ্রমজ্ঞানেও ইন্দ্রিয়সম্বন্ধী শুক্তি বিশেষ্য হয় আর স্মৃতিগোচর অথবা সংস্কারগোচর রজতত্ব বিশেষণ হয় এবং বিশেষ্য বিশেষণ উভয়েরই জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয়। এই রীতিতে অলৌকিক-প্রত্যক্ষতা-পক্ষের অঙ্গীকার হইলে, অনুমানপ্রমাণের উচ্ছেদ হইবে, কারণ "পর্ব্বতোবহ্নিমান্" এই অনুমিতিজ্ঞান অনুমানপ্রমাণদ্বারা হইয়া থাকে। হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তির স্মৃতিহইতে অথবা সাধ্যের ব্যাপ্তির উদ্বুদ্ধ সংস্কার-হইতে অনুমিতি জ্ঞান হয়, এই অর্থ অনুমান প্রমাণে নির্ণীত। যখন সাধ্যের ব্যাপ্তির স্মৃতি হয়, তখন ব্যাপ্তিনিরূপক সাধ্যেরও স্মৃতি হয়, সুতরাং পর্ব্বতসহিত নেত্রের সংযোগ তথা বহ্নির স্মৃতিদ্বারা "পর্ব্বতো বহ্নিমান্" এইরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের

সম্ভব হওয়ায় পক্ষে সাধ্যনিশ্চয়রূপ অনুমিতি জ্ঞানের জনক অনুমান প্রমাণের অঙ্গীকার নিষ্ফল। গৌতম কণাদ কপিলাদি সর্ব্বজ্ঞকৃত সূত্রে অনুমান প্রমাণ প্রত্যক্ষ প্রমাণহইতে ভিন্ন বলিয়া কথিত হইয়াছে, অনুমান-প্রমাণ নিষ্প্রয়োজন হইলে সূত্রে স্থান প্রাপ্ত হইত না। সুতরাং অনুমানের প্রয়োজন-সাধক জ্ঞান-লক্ষণসম্বন্ধজন্য অলৌকিক-প্রত্যক্ষ অলীক। যদি অন্যথাখ্যাতিবাদী বলেন, প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয়তাহইতে অনুমিতিজ্ঞানের বিষয়তা বিলক্ষণ হয়। প্রত্যক্ষের বিষয়েতে পরিমাণাদির সন্দেহ হয় না, অনুমিতির বিষয়েতে পরিমাণা-দির সন্দেহ হয়। এইরূপে অনুমিতিজ্ঞান প্রত্যক্ষজ্ঞান ভেদে পরোক্ষতা অপরোক্ষতারূপ বিষয়তার ভেদ হয়। সুতরাং পরোক্ষতারূপ বিষয়তার সম্পাদক প্রত্যক্ষজ্ঞান নহে, কিন্তু অনুমিতি জ্ঞান হয়, ইহার হেতু অনুমান-প্রমাণ। এ কথাও সম্ভব নহে, কারণ লৌকিক-প্রত্যক্ষের বিষয়তা অনুমিতি-হইতে বিলক্ষণ বটে, পরন্তু "সুগন্ধি চন্দনং" ইত্যাদি জ্ঞান সুগন্ধাদি অংশে অলৌকিক হয় বলিয়া সুগন্ধের জ্ঞান অনুমিতির সমান। যেরূপ অনুমিতি-জ্ঞানের বিষয়েতে উৎকর্ষাদি অনির্ণীত, তদ্রূপ সুগন্ধের উৎকর্ষাদিও অনির্ণীত, সুতরাং অলৌকিক-প্রত্যক্ষের বিষয়তার অনুমিতির বিষয়তাহইতে ভেদ নাই। আর ভ্রমরূপ অলৌকিক-প্রত্যক্ষের বিষয়তা রজতাদিতে হয়, তাহার যদ্যপি অনুমিতির বিষয়তাহইতে ভেদ অনুভব সিদ্ধ এবং তৎকারণে রজতের অল্পতাদির সন্দেহ হয় না, তথাপি অনুমিতির বিষয়তার জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধজন্য অলৌকিকপ্রত্যক্ষ-প্রমার বিষয়তাহইতে ভেদ নাই। যেমন অনুমিতির বিষয়েতে অল্পতাদি অপ্রকট থাকে তদ্রূপ অলৌকিক-প্রত্যক্ষপ্রমার বিষয় গন্ধেও অপকর্ষাদি অপ্রকট থাকে। সুতরাং জ্ঞানলক্ষণ সম্বন্ধদ্বারা পর্ব্বতে বহ্নির অলৌকিক-প্রত্যক্ষহইতে প্রকাশ সম্ভব হইলে অনুমিতিজ্ঞানজন্য অনুমানপ্রমাণ ব্যর্থ হয়। অনুমানপ্রমাণ সর্ব্বজ্ঞবচনসিদ্ধ হওয়ায় অনুমানের ব্যর্থতাসম্পাদক অলৌকিক-প্রত্যক্ষই অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়ে। পূর্ব্বে যে বলিয়াছ বিলক্ষণবিষয়তার সম্পাদক অনুমিতি জ্ঞান হয়, তাহার হেতু অনুমানপ্রমাণ ব্যর্থ নহে। একথা অসঙ্গত, কারণ, যে সকল স্থলে অনুমাণপ্রমাণহইতে অনুমিতি হয় সে সমস্ত স্থলে অলৌকিক প্রত্যক্ষেরও সামগ্রী থাকে। যেমন পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতির পূর্ব্বে ধূমদর্শন ব্যাপ্তিজ্ঞান অনুমিতির সামগ্রী তথা পর্ব্বতসহিত নেত্রের সম্বন্ধ ও বহ্নির স্মৃতি, ইহা অলৌকিক-প্রত্যক্ষের সামগ্রী। দুই জ্ঞানের দুই সামগ্রীর বিদ্যমানে পর্ব্বতে বহ্নির প্রত্যক্ষরূপই জ্ঞান হইবে, অনুমিতি জ্ঞান হইবে না, এইরূপে

অনুমান প্রমাণ ব্যর্থই হয়। কারণ ন্যায়শাস্ত্রের নির্ণীত অর্থ এই—যেস্থলে এক-গোচর অনুমিতি-সামগ্রীর তথা অপরগোচর প্রত্যক্ষ-সামগ্রীর সমাবেশ হয়, সেস্থলে অনুমিতি-সামগ্রী প্রবল। যেমন পর্ব্বতসহিত নেত্রসংযোগ পর্ব্বত-প্রত্যক্ষের সামগ্রী হয় তথা ধূমদর্শনব্যাপ্তিজ্ঞান বহ্নির অনুমিতি-সামগ্রী হয়, এই দুই সামগ্রীর সমাবেশস্থলে বহ্নির অনুমিতি হয়, পর্ব্বতের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় না। যেস্থলে ধূমসহিত তথা বহ্নির সহিত নেত্রের সংযোগ হয়, আর ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তির জ্ঞান হয়, সেস্থলে বহ্নির অনুমিতি-সামগ্রী তথা বহ্নির প্রত্যক্ষের সামগ্রী উভয়ই আছে। সুতরাং সমানগোচর উভয়জ্ঞানের সামগ্রী থাকায় প্রত্যক্ষ-সামগ্রী প্রবল হওয়ায় বহ্নির প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়, বহ্নির অনুমিতি জ্ঞান হয় না। এইরূপ যেস্থলে পুরুষে "পুরুষো ন বা" এই সন্দেহ হইয়া "পুরুষত্ব-ব্যাপ্যকরাদিমানয়ম্" এই প্রত্যক্ষরূপ পরামর্শ জ্ঞান হয় আর পুরুষসহিত নেত্র-সংযোগ হয়, সেস্থলে পরামর্শ পুরুষের অনুমিতি-সামগ্রী হওয়ায় তথা পুরুষ-সহিত নেত্রসংযোগ পুরুষের প্রত্যক্ষের সামগ্রী হওয়ায় পুরুষের প্রত্যক্ষ জ্ঞানই হয়, অনুমিতি জ্ঞান হয় না। সুতরাং একবিষয়ক দুই জ্ঞানের সামগ্রী থাকিলে প্রত্যক্ষসামগ্রী প্রবল হওয়ায় বহ্নির অনুমিতি সামগ্রীর বিদ্যমানেও অলৌকিক সম্বন্ধরূপ সামগ্রীদ্বারা বহ্নির প্রত্যক্ষজ্ঞানই হইবে। অতএব জ্ঞানলক্ষণ-অলৌকিক সম্বন্ধে প্রত্যক্ষজ্ঞানের উৎপত্তি অঙ্গীকার করিলে অনুমানপ্রমাণ ব্যর্থই হয়।

যদি নৈয়ায়িক বলেন, যদ্যপি ভিন্ন বিষয় স্থলে প্রত্যক্ষসামগ্রীহইতে অনুমিতিসামগ্রী প্রবল আর সমান বিষয় স্থলে অনুমিতিসামগ্রীহইতে প্রত্যক্ষ-সামগ্রী প্রবল, তথাপি সমানবিষয় স্থলে লৌকিক-প্রত্যক্ষের সামগ্রী অনুমিতি-সামগ্রীহইতে প্রবল হইলেও অলৌকিক-প্রত্যক্ষের সামগ্রী অনুমিতিসামগ্রী-হইতে সর্ব্বথা দুর্ব্বল, সুতরাং পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতিসামগ্রীদ্বারা অলৌকিক প্রত্যক্ষসামগ্রীর বাধ হওয়ায় অনুমানপ্রমাণ নিষ্ফল নহে। এ উক্তিও দুরুক্তি, কারণ, যেস্থলে স্থাণুতে "স্থাণুর্ন বা" এইরূপ সন্দেহের অনন্তর "পুরুষত্বব্যাপ্যকরাদি-মানয়ম্" এইরূপ ভ্রম হইয়া "পুরুষ এবায়ম্" এইরূপ ভ্রম প্রত্যক্ষ হয়, সেস্থলে নৈয়া-য়িক বচনানুসারে অনুমিতি হওয়া উচিত প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত নহে। কারণ উক্ত স্থলে স্থাণুতে পুরুষত্বের প্রত্যক্ষ হওয়ায় যদ্যপি ভ্রমপ্রত্যক্ষ আর ভ্রমপ্রত্যক্ষের তন্মতে অলৌকিক-সামগ্রীও আছে তথাপি অনুমিতি-সামগ্রীহইতে অলৌকিক-প্রত্যক্ষের সামগ্রীকে দুর্ব্বল অঙ্গীকার করিলে উক্ত স্থলে অনুমিতি হওয়া উচিত। আর যদি উক্ত স্থলে পুরুষের ভ্রম অনুমিতিরূপ স্বীকৃত হয়, তাহ

হইলে উত্তরকালে "পুরুষং সাক্ষাৎকরোমি" এইরূপ যে অনুব্যবসায় হয় তাহা হওয়া উচিত হইবে না, "পুরুষমনুমিনোমি" এইরূপ অনুব্যবসায় হইবে। অতএব দুই সমান বিষয় স্থলেও লৌকিক প্রত্যক্ষের সামগ্রীর ন্যায় অলৌকিক-প্রত্যক্ষ-সামগ্রীও প্রবল, অনুমিতিসামগ্রী দুর্ব্বল। সুতরাং জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধদ্বারা প্রত্যক্ষের উৎপত্তি স্বীকার্য্য হইলে অনুমিতিজ্ঞানের বাধবশতঃ পর্ব্বতাদিতে বহ্নিআদির প্রত্যক্ষজ্ঞান হওয়ায় অনুমান-প্রমাণ নিষ্ফল হইবে। প্রদর্শিত হেতুবাদদ্বারা অনুমান প্রমাণের উচ্ছেদসাধক স্মৃতিজ্ঞান সহিত ইন্দ্রিয়-সংযোগে বা সংস্কারসহিত ইন্দ্রিয়সংযোগে ব্যবহিতবস্তুর অলৌকিক-প্রত্যক্ষজ্ঞান সম্ভব না হওয়ায় শুক্তির রজতত্বরূপে প্রতীতিরূপ অন্যথাখ্যাতি অসম্ভব।

অনির্ব্বচনীয়বাদে ন্যায়োক্ত দোষের উদ্ধার।

অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদে নৈয়ায়িক যে দোষ বলিয়াছেন যথা, অনির্ব্বচনীয়-খ্যাতিতে বিষয়ের তথা জ্ঞানের কারণতা দোষে অঙ্গীকৃত হওয়ায় আর অন্যথা-খ্যাতিবাদে কেবল জ্ঞানেরই কারণতা স্বীকৃত হওয়ায় অন্যথাখ্যাতিবাদে লাঘব হয়। অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদীকে অন্যথাখ্যাতিও মানিতে হয়। কিন্তু অন্যথা-খ্যাতিবাদীকে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি মানিতে হয় না, ইহাও লাঘব। এ সকল কথা অবিবেকমূলক, কারণ অন্যথাখ্যাতিবাদীকেও অন্ততঃ শ্রুতি স্মৃতির আজ্ঞায় স্বপ্নে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। বেদোক্ত অর্থের পুরুষমতি কল্পিত যুক্তিসমুদায়দ্বারা অন্যথাভাব কল্পন আস্তিকের যোগ্য নহে। পক্ষান্তরে যুক্তিদ্বারাও অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিই সিদ্ধ হয়, অন্যথাখ্যাতি নহে। শুক্তিরজতের তাদাত্ম্য প্রতীত হয়, এইরূপ ইদংপদার্থের তথা রজতত্বের তাদাত্ম্য প্রতীত হয়, ইদংপদার্থ শুক্তি, শুক্তিরজতের তাদাত্ম্য অন্য স্থানে প্রসিদ্ধ নহে। সুতরাং পুরোবর্ত্তী দেশে শুক্তিরজতের তাদাত্ম্য অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয়। যদি অনির্ব্বচনীয় তাদাত্ম্যের উৎপত্তি অস্বীকৃত হয় তাহা হইলে অপ্রসিদ্ধের অপরোক্ষপ্রতীতি সম্ভব হইবে না, হেতু এই যে, তাদাত্ম্যেরই অপরোক্ষপ্রতীতি হইয়া থাকে। যদি নৈয়ায়িক আগ্রহে এরূপ বলেন, শুক্তিতে রজতত্বের সমবায়ই ভাসমান হয়, অর্থাৎ সমবায়সম্বন্ধে রজতত্ব ভান হয়, শুক্তি রজতের তাদাত্ম্য ভান হয় না। এ কথা বলিলে বলিব, শুক্তিজ্ঞানের উত্তর-কালে "নেদং রজতং" এইরূপ বাধ হয়, তাহার বাধ্য ইদংপদার্থে রজতের তাদাত্ম্য হয়। ভ্রমকালে ইদংপদার্থে রজতের তাদাত্ম্য ভান না হইলে বাধ

নির্বিষয় হইবে। পক্ষান্তরে কেবল রজতত্বের সমবায়ই শুক্তিতে ভান হয় বলিলে "নাত্র রজতত্বং" এইরূপ বাধ হওয়া উচিত। সুতরাং শুক্তিতে রজতের তাদাত্ম্যই ভাসমান হয়, এই শুক্তিরজতের তাদাত্ম্য উভয় সাপেক্ষ, অন্যত্র প্রসিদ্ধ নহে। এই রীতিতে অনির্ব্বচনীয় তাদাত্ম্যের উৎপত্তি অন্যথাখ্যাতিবাদেও আবশ্যক, কেবল অন্যথাখ্যাতিদ্বারা নির্ব্বাহ হয় না।

বলিয়াছিলে, অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদীকে অন্যথাখ্যাতিও মানিতে হয়, অদ্বৈতগ্রন্থকারেরা স্থলবিশেষে অন্যথাখ্যাতিও অঙ্গীকার করেন, এ কথা অদ্বৈতগ্রন্থের সংস্কাররহিত জনগণের কথা, কারণ, অদ্বৈতবাদে কোন স্থলে অন্যথাখ্যাতির অঙ্গীকার নাই, সমস্ত স্থলে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিদ্বারা নির্ব্বাহ হয়। অধিক কি, যেস্থলে প্রমা জ্ঞান হয় সেস্থলেও অদ্বৈতসিদ্ধান্তে বিষয় ও জ্ঞান অনির্ব্বচনীয় হয়। অবশ্য স্থলবিশেষে কোন কোন গ্রন্থে অন্যথাখ্যাতি প্রদর্শিত হইয়াছে সত্য, কিন্তু তাহার তাৎপর্য্য এই যে, যে স্থলে অধিষ্ঠান আরোপ্যের সম্বন্ধ হয় তথা যেস্থলে পরোক্ষ ভ্রম হয়, সেস্থলে অন্যথাখ্যাতিও সম্ভব হয়। অর্থাৎ উক্ত সকল স্থলে অন্যথাখ্যাতি অঙ্গীকার করিলেও ক্ষতি নাই। পরন্তু সকল স্থলে অন্যথাখ্যাতি সম্ভব হয় না। আরোপ্য ব্যবহিত হইলে এবং অপরোক্ষভ্রম হইলে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি আবশ্যক হয়, অন্যথাখ্যাতিদ্বারা নির্ব্বাহ হয় না। এইরূপে অন্যথাখ্যাতি সম্ভবাভিপ্রায় বর্ণিত হইয়াছে, অঙ্গীকরণীয় অভিপ্রায় নহে। যেস্থলে আত্মসত্তার অনাত্মাতে অন্যথাখ্যাতি বলা হইয়াছে, সেস্থলেও আত্মসত্তার অনির্ব্বচনীয়সম্বন্ধ উৎপন্ন হয়। এইরূপে যেস্থানে অনির্ব্বচনীয়-সম্বন্ধীর উৎপত্তি সম্ভব নহে, সেস্থলে অনির্ব্বচনীয়সম্বন্ধের অঙ্গীকার হয়। পরোক্ষভ্রমস্থলেও অনির্ব্বচনীয় বিষয়ের উৎপত্তি ব্রহ্মবিদ্যাভরণগ্রন্থে উক্ত হইয়াছে। পরন্তু পরোক্ষভ্রমস্থলে অন্যথাখ্যাতি মানিলেও দোষ হয় না বলিয়া সরলবুদ্ধিতে পরোক্ষভ্রম অন্যথাখ্যাতিরূপ বর্ণিত হইয়াছে।

যদি বল, "তদেবেদং রজতং" এইরূপে শুক্তিতে রজতের প্রত্যভিজ্ঞা-ভ্রম হইলে, সেস্থলে অনির্ব্বচনীয় রজতের পুরোবর্ত্তী দেশে উৎপত্তি বলিলে সন্নিহিত রজতে তত্তা সম্ভব নহে। সুতরাং দেশান্তরস্থরজতবৃত্তি রজতত্বের তথা তত্তার শুক্তিপদার্থে প্রতীতি মানিতে হইবে, অথবা তাদাত্ম্যসম্বন্ধে দেশান্তরস্থ রজতের প্রতীতি মানিতে হইবে, এইরূপে উক্ত স্থলে অন্যথাখ্যাতি আবশ্যক। একথাও অসঙ্গত, কারণ উক্ত প্রত্যভিজ্ঞাতেও অনির্ব্বচনীয় রজতই বিষয় হয়, দেশান্তরস্থ নহে। কারণ, প্রমাতার সহিত সম্বন্ধব্যতীত অপরোক্ষ-অধ্যাস সম্ভব

নহে, আর তৎকারণে দেশান্তরস্থরজতের প্রমাতার সহিত সম্বন্ধ বাধিত হওয়ায় দেশান্তরস্থ রজতের প্রতীতি অসম্ভাবিত। যেস্থলে যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞা হয়, সে স্থলেও তত্তা অংশে স্মৃতি হয় ইহা সিদ্ধান্ত। সুতরাং "তদেবেদং রজতং" এই ভ্রমরূপ প্রত্যভিজ্ঞাও তত্তাঅংশে স্মৃতিরূপ আর "ইদং রজতং" এই অংশে অনির্ব্বচনীয়-প্রত্যক্ষরূপ, সুতরাং কোন স্থলে অন্যথাখ্যাতি আবশ্যক নহে। যেস্থলে অনির্ব্বচনীয় বিষয়ের উৎপত্তি সম্ভব নহে, সেস্থলে অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধের উৎপত্তি হয়। যেমন আত্মানাত্মার অন্যোন্যাধ্যাসস্থলে অনাত্মাতে আত্মা তথা আত্মধর্ম্ম অনির্ব্বচনীয় উৎপন্ন হয় বলা সম্ভব নহে, সুতরাং আত্মার তথা আত্মধর্ম্মের অনাত্মাতে অনির্ব্বচনীয়সম্বন্ধ উৎপন্ন হয়। এই রীতিতে সমস্ত স্থলে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিদ্বারা নির্ব্বাহ হয়, কোন স্থলে অন্যথাখ্যাতি মানিতে হয় না।

আর অন্যথাখ্যাতিবাদী অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদে যে গৌরব বলিয়াছেন যথা, দোষে অনির্ব্বচনীয় রজতাদির তথা তাহাদের জ্ঞানের কারণতা অঙ্গীকার করা অপেক্ষা কেবল জ্ঞানের কারণতা অঙ্গীকার করায় লাঘব হয়। অন্যথাখ্যাতি-বাদে যদিও রজত দেশান্তরে প্রসিদ্ধ, তবুও তাহার ধর্ম্ম রজতত্বের শুক্তিতে জ্ঞান হয়, অথবা তাদাত্ম্যসম্বন্ধে রজতের শুক্তিতে জ্ঞান হয়, এই রীতিতে কেবল জ্ঞানই দোষ জন্য, আর অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিবাদে বিষয় ও জ্ঞান উভয়ই দোষজন্য,, অতএব এই শেষ পক্ষ গৌরবদোষগ্রস্ত। একথাও অসঙ্গত, কারণ লাঘববলে অনুভবসিদ্ধপদার্থের লোপ করিলে যথার্থ জ্ঞানের বিষয় না মানিয়া বিজ্ঞানবাদীর রীতিতে কেবল বিজ্ঞানই অঙ্গীকার করিলে অতি লাঘব হয়। যেরূপ অনুভবসিদ্ধ ঘটাদির বাহ্যসত্তা স্বীকার করিয়া লাঘবসহকৃত বিজ্ঞানবাদের ত্যাগ হয়, তদ্রূপ অপরোক্ষপ্রতীতি-সিদ্ধ অনির্ব্বচনীয় রজতাদি মানিয়া অন্যথাখ্যাতিবাদও ত্যাজ্য হয়। অপিচ, বিচার করিলে গৌরব অন্যথাখ্যাতিবাদেই আছে, কারণ, দেশান্তরস্থরজতের জ্ঞান মানিলে এই প্রকারে গৌরব হয়। রজত-সাক্ষাৎকারে রজত-নেত্রসংযোগের কারণতা নির্ণীত, এই নির্ণীতের ত্যাগ হয়; আর রজত আলোকসংযোগে রজত সাক্ষাৎকার নির্ণীত, অন্যথাখ্যাতিবাদে শুক্তি-আলোকসংযোগে রজতের ভ্রম-সাক্ষাৎকার হয়, ইহা অনির্ণীত, অতএব অনির্ণীতের অঙ্গীকার হয়। এইরূপ জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধ অপ্রসিদ্ধ, এই অপ্রসিদ্ধের তন্মতে অঙ্গীকার হয়। এদিকে জ্ঞান-লক্ষণসম্বন্ধ স্বীকার করিলেও, যে পদার্থের অলৌকিকসম্বন্ধে প্রত্যক্ষ হয় তাহার প্রকটতা হয় না। এই কারণে "সুগন্ধি চন্দনং" স্থলে সুগন্ধের অলৌকিক-

প্রত্যক্ষ হইলেও "সুগন্ধং সাক্ষাৎকরোমি" এইরূপ অনুব্যবসায় হয় না। ইহার বিপরীত অলৌকিক-সম্বন্ধজন্য রজতভ্রম হইলে রজতের প্রকটতা নিয়মপূর্ব্বক হয় এবং তৎকারণে ভ্রমের উত্তর কালে "রজতং সাক্ষাৎকরোমি" এইরূপ অনু-ব্যবসায় হয়। এই রীতিতে একদিকে জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধজন্য যথার্থজ্ঞানে প্রাকট্য-জনকতা না হওয়ায় আর অন্যদিকে সেই জ্ঞানলক্ষণসম্বন্ধজন্য ভ্রমরূপ অযথার্থজ্ঞানে প্রাকট্যজনকতা নিয়মপূর্ব্বক হওয়ায় এইরূপে উভয়তঃ দোষ হওয়ায় ভ্রমস্থলে অলৌকিক-জ্ঞানের প্রাকাট্যজনকতা থাকিলেও ইহা অপ্রসিদ্ধ কল্পনা। প্রদর্শিতরূপে অনেক প্রকার অপ্রসিদ্ধ কল্পনা অন্যথাখ্যাতিবাদে থাকায় এই পক্ষই গৌরবদোষদুষ্ট। দোষে অনির্ব্বচনীয় বিষয়ের জনকতা শ্রুতি স্মৃতি বলে স্বপ্নে প্রসিদ্ধ, সুতরাং অপ্রসিদ্ধ কল্পনা নহে। ব্রহ্মানন্দকৃত অনির্ব্বচনীয়বাদে অন্যথা-খ্যাতির বিশেষরূপে খণ্ডন হইয়াছে, খণ্ডনের প্রকার কঠিন হওয়ায় ব্রহ্মবিদ্যা-ভরণের সুগম রীতি অবলম্বন করিয়া অন্যথাখ্যাতিবাদের হেয়তা প্রদর্শিত হইল। কথিতকারণে অন্যথাখ্যাতিবাদ শাস্ত্র যুক্তি অনুভববিরুদ্ধ হওয়ায় সঙ্গত নহে।

অখ্যাতিবাদের রীতি ও খণ্ডন

অখ্যাতিবাদীর তাৎপর্য্য।

সৎখ্যাতি আদিবাদের ন্যায় প্রভাকরের অখ্যাতিবাদও অসঙ্গত। অখ্যাতি-বাদীর তাৎপর্য্য এই—অন্য সকল শাস্ত্রে যথার্থ অযথার্থ ভেদে জ্ঞান দুই প্রকার স্বীকৃত হয়। যথার্থজ্ঞানে প্রবৃত্তি নিবৃত্তি সফল হয়, অযথার্থজ্ঞানে প্রবৃত্তি নিবৃত্তি নিষ্ফল হয়। শাস্ত্রান্তরে কথিত প্রকারে জ্ঞানের যে ভেদ বর্ণিত হইয়াছে তাহা অসঙ্গত, কারণ অযথার্থ জ্ঞান অপ্রসিদ্ধ। সমস্ত জ্ঞান যথার্থই হয়, জ্ঞানে অযথার্থতা হইলে, পুরুষের জ্ঞান হইবামাত্রই জ্ঞানত্ব সামান্য ধর্ম্ম দেখিয়া উৎপন্ন জ্ঞানে অযথার্থের সন্দেহ হইয়া প্রবৃত্তি নিবৃত্তির অভাব হইবে। কারণ, জ্ঞানে যথার্থত্বনিশ্চয় আর অযথার্থত্ব সন্দেহের অভাব পুরুষের প্রবৃত্তি নিবৃত্তির হেতু, অযথার্থতা সন্দেহ হইলে প্রবৃত্তি নিবৃত্তি উভয়েরই অভাব হয়। এদিকে অযথার্থজ্ঞান অঙ্গীকৃত না হইলে, উৎপন্ন জ্ঞানে উক্ত সন্দেহের স্থল থাকে না, কারণ সত্যসত্যই যদি কোন জ্ঞান অযথার্থ হয়, তাহা হইলে অবশ্যই সেই জ্ঞানে জ্ঞানত্বধর্ম্মের সজাতীয়তা আপনার জ্ঞানে দেখিয়া অযথার্থত্ব সন্দেহ হইবে। কিন্তু অযথার্থ জ্ঞান হয় না, সমস্ত জ্ঞান যথার্থই হয় বলিয়া জ্ঞানে অযথার্থতা সন্দেহ হইতে পারে না, সুতরাং ভ্রমজ্ঞান অপ্রসিদ্ধ। যেস্থলে শুক্তিতে রজতার্থীর প্রবৃত্তি হয় এবং ভয়হেতু রজ্জুহইতে নিবৃত্তি হয়,

সেস্থলে রজতের তথা সর্পের প্রত্যক্ষ জ্ঞান নহে। রজতের বা সর্পের প্রত্যক্ষ-জ্ঞান উক্ত স্থলে বলিলে উহা যথার্থ হইবে না, অযথার্থই হইবে, অযথার্থ জ্ঞান অলীক। সুতরাং উক্ত স্থলে রজতের ও সর্পের প্রত্যক্ষজ্ঞান নহে, পরন্তু রজতের স্মৃতি-জ্ঞান তথা শুক্তির ইদংরূপে সামান্য প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়। এইরূপ পূর্ব্বানুভূত সর্পেরও স্মৃতি-জ্ঞান আর সামান্য ইদংরূপে রজ্জুর প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়। শুক্তিসহিত তথা রজ্জুসহিত দোষসহকৃত নেত্রের সম্বন্ধে শুক্তির তথা রজ্জুর বিশেষরূপ ভাসমান হয় না কিন্তু সামান্যরূপ ইদন্তা ভান হয়। আর শুক্তিসহিত নেত্রের উক্ত সম্বন্ধজন্যজ্ঞানানন্তর রজতের সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়া শুক্তির সামান্য জ্ঞানের উত্তর ক্ষণে রজতের স্মৃতি হয়। এইরূপ রজ্জুর সামান্যজ্ঞানের উত্তর ক্ষণে সর্পের স্মৃতি হয়। যদ্যপি সকল স্মৃতি-জ্ঞানে পদার্থের তত্তাও ভাসমান হয় তথাপি দোষসহকৃত নেত্রসম্বন্ধে সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইলে, দোষের মাহাত্ম্যে তত্তা অংশের প্রমোষ হয় বলিয়া প্রমুষ্টতত্তা স্মৃতি হয়; প্রমুষ্ট শব্দে লুপ্ত হইয়াছে তত্তা যাহার তাহা প্রমুষ্টতত্তাক শব্দের অর্থ। এই রীতিতে "ইদং রজতং, অয়ং সর্পঃ" ইত্যাদি স্থলে দুই জ্ঞান হয়, অর্থাৎ শুক্তির তথা রজ্জুর সামান্য ইদংরূপের যথার্থ প্রত্যক্ষজ্ঞান আর রজতের তথা সর্পের যথার্থ স্মৃতিজ্ঞান যদ্যপি শুক্তি রজ্জুর বিশেষ অংশ ত্যাগ করিয়া প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় আর তত্তা-অংশরহিত স্মৃতিজ্ঞান হয়, তথাপি একাংশের ত্যাগে জ্ঞান অযথার্থ হয় না কিন্তু অন্যরূপে জ্ঞান হইলে অযথার্থ হয়। সুতরাং উক্ত জ্ঞান যথার্থ, অযথার্থ নহে, অতএব ভ্রম জ্ঞান অপ্রসিদ্ধ।

অখ্যাতিবাদে শঙ্কা ও সমাধান।

যদি শাস্ত্রান্তরবাদী বলেন, যে পদার্থে ইষ্টসাধনতাজ্ঞান হয় তাহাতে প্রবৃত্তি হয় আর যাহাতে অনিষ্টসাধনতাজ্ঞান হয়, তাহাহইতে নিবৃত্তি হয়। অখ্যাতিবাদীমতে শুক্তিতে ইষ্টসাধনত্ব নাই, শুক্তিতে ইষ্টসাধনতা-জ্ঞান বলিলে ভ্রম অঙ্গীকার করিতে হইবে আর ইহা অঙ্গীকার না করিলে ইষ্টসাধনতাজ্ঞানের অভাবে শুক্তিতে রজতার্থীর প্রবৃত্তি হওয়া উচিত হইবে না। এইরূপ রজ্জুতে অনিষ্টসাধনত্ব নাই, তাহাতে অনিষ্টসাধনত্ব-জ্ঞান অঙ্গীকার করিলে ভ্রমের অঙ্গীকার হইবে, আর ইহা অনঙ্গীকৃত হইলে, অনিষ্টসাধনত্ব জ্ঞানের অভাবে নিবৃত্তি হওয়া উচিত হইবে না, সুতরাং ভ্রম জ্ঞান আবশ্যক। ইহার সমাধান অখ্যাতিবাদী এই রীতিতে করেন, যে

পদার্থে পুরুষের প্রবৃত্তি হয়, সে পদার্থের সামান্যরূপে প্রত্যক্ষজ্ঞান, তথা ইষ্টপদার্থের স্মৃতি, তথা স্মৃতির বিষয় সহিত পুরোবর্ত্তিপদার্থের ভেদজ্ঞানাভাব আর স্মৃতিজ্ঞানের পুরোবর্ত্তিজ্ঞানসহিত ভেদজ্ঞানাভাব, এই সকল সামগ্রী প্রবৃত্তির হেতু হওয়ায় ভ্রম ব্যতিরেকেও প্রবৃত্তি সম্ভব হয়। যদি বিষয়ের ও জ্ঞানের ভেদজ্ঞানাভাবই প্রবৃত্তিতে হেতু বলা যায় তাহা হইলে উদাসীন-দশাতে প্রবৃত্তি হওয়া উচিত। বিষয়ের সামান্যজ্ঞানসহিত ইষ্টের স্মৃতিকে প্রবৃত্তির কারণ বলিলে "দেশান্তরে তদ্রজতং কিঞ্চিদিদম্" এই প্রকার দেশান্তর-সম্বন্ধীরূপে রজতের স্মৃতি হওয়ায় তথা শুক্তির কিঞ্চিৎরূপে জ্ঞান হওয়ায় রজতার্থীর প্রবৃত্তি হওয়া উচিত। সুতরাং ইষ্টপদার্থসহিত বিষয়ের ভেদজ্ঞানাভাবও প্রবৃত্তির হেতু, উক্ত স্থলে ইষ্টরজতের শুক্তি-সহিত ভেদ জ্ঞান হয় তাহার অভাব নহে, সুতরাং প্রবৃত্তি হয় না। যদি ইষ্টপদার্থের পুরোবর্ত্তীসহিত ভেদজ্ঞানাভাবই প্রবৃত্তির সামগ্রীতে যোগ করা হয় আর উভয়ের জ্ঞানের ভেদ-জ্ঞানাভাব যদি যোগ করা না হয় তাহা হইলে "ইদং রজতং" এই রীতিতে দুইজ্ঞান হইয়া ইদং পদার্থের প্রত্যক্ষ-জ্ঞান হইবে তথা রজতের স্মৃতি-জ্ঞান হইবে অথবা ইদং পদার্থের জ্ঞান তথা রজত পদার্থের জ্ঞান পরস্পর ভিন্ন হইবে, এই রীতিতে যদ্যপি এস্থানে বিষয়ের ভেদজ্ঞান নাই তথাপি জ্ঞানের ভেদজ্ঞান হওয়ায় এস্থলেও রজতার্থীর প্রবৃত্তি হওয়া উচিত। সুতরাং জ্ঞানের ভেদজ্ঞানাভাবও প্রবৃত্তির সামগ্রীতে প্রবিষ্ট হওয়া উচিত। উক্ত স্থলে পুরোবর্ত্তীর সামান্যজ্ঞান তথা ইষ্টরজতের স্মৃতি আছে, এইরূপ পুরোবর্ত্তীর সহিত ইষ্টরজতের ভেদজ্ঞানের অভাবও আছে কিন্তু দুই জ্ঞানের ভেদ জ্ঞান আছে, তাহাদের অভাব নাই। কথিত প্রকারে উভয়বিধ ভেদ-জ্ঞানাভাবসহকৃত ইষ্ট-স্মৃতিসহিত পুরোবর্ত্তীর সামান্যজ্ঞান প্রবৃত্তির হেতু। উক্ত পুরোবর্ত্তী শুক্তির ইদংরূপে সামান্যজ্ঞান যথার্থ হওয়ায় ভ্রমের অঙ্গীকার নিষ্ফল। যে স্থলে শুক্তিতে রজতের ভেদজ্ঞান হয় সে স্থলে রজতার্থীর প্রবৃত্তি হয় না আর শুক্তি জ্ঞানে রজত জ্ঞানের ভেদগ্রহ হইলেও প্রবৃত্তি হয় না। সুতরাং ভেদজ্ঞান প্রবৃত্তির প্রতিবন্ধক, প্রতিবন্ধকের অভাব কারণ হয়। অতএব ভেদজ্ঞানাভাবে প্রবৃত্তির কারণতা অঙ্গীকার করিলে অপ্রসিদ্ধ কল্পনা হয় না। এইরূপ যে স্থলে রজ্জুদেশহইতে ভয়হেতুক পলায়ন হয় সে স্থলেও সর্পভ্রম নহে কিন্তু দ্বেষগোচর সর্পের স্মৃতি তথা রজ্জুর সামান্য জ্ঞান, তথা জ্ঞান ও তাহার বিষয়ের ভেদজ্ঞানাভাব পলায়নের হেতু ও পলায়ন প্রবৃত্তি বিশেষ,

কিন্তু এই প্রবৃত্তি বিষয়ের অভিমুখ নহে, বিমুখপ্রবৃত্তি। বিমুখ প্রবৃত্তিতে দ্বেষ-গোচর-স্মৃতি হেতু হয়, সম্মুখ প্রবৃত্তিতে ইষ্ট-গোচর স্মৃতি হেতু হয়। এই রীতিতে ভয়জন্য পলায়নাদি ক্রিয়া হইলে, তাহাকে প্রবৃত্তি বল বা নিবৃত্তি বল তাহার হেতু দ্বেষগোচর পদার্থের স্মৃতি। আর যে স্থলে শুক্তিজ্ঞানদ্বারা রজতার্থীর প্রবৃত্তির অভাবরূপ নিবৃত্তি হয়, তাহার হেতু শুক্তিজ্ঞান, ইহাও ভ্রম নহে। যে স্থানে সত্যরজতে রজতার্থীর প্রবৃত্তি হয়, সে স্থানে রজতত্ব-বিশিষ্টরজতের জ্ঞানই রজতার্থীর প্রবৃত্তির হেতু, পুরোবর্ত্তী সত্য রজতে রজতের ভেদজ্ঞানাভাব প্রবৃত্তির হেতু নহে। কারণ, যেখানে সত্য রজত আছে, সেখানে পুরোবর্ত্তিরজতে রজতের ভেদজ্ঞানাভাব প্রবৃত্তির হেতু হইতে পারে না। যে প্রতিযোগী প্রসিদ্ধ তাহারই অভাব ব্যবহার গোচর হয়, অপ্রসিদ্ধ প্রতিযোগীর অভাব ব্যবহারযোগ্য নহে। যেমন শশ-শৃঙ্গাভাবের প্রতিযোগী অপ্রসিদ্ধ, সুতরাং শশশৃঙ্গাভাব অলীক। অলীক পদার্থদ্বারা কোন ব্যবহার সম্ভব নহে, কেবল শব্দ প্রয়োগ ও বিকল্পরূপ জ্ঞান অলীক পদার্থের হইয়া থাকে, অলীক পদার্থে কারণতা, কার্য্যতা, নিত্যতা, অনিত্যাদি কোন ব্যবহার হয় না। সুতরাং প্রসিদ্ধ পদার্থের অভাবই ব্যবহারযোগ্য হয়, অপ্রসিদ্ধের অভাব কোন ব্যবহারের যোগ্য নহে বলিয়া অলীক। সত্যরজতে রজতের ভেদ নাই বলিয়া সত্যরজতে রজতের ভেদ-জ্ঞান সম্ভব নহে। যদি ভ্রমজ্ঞান বলিয়া কোন পদার্থ থাকিত তাহা হইলে সত্যরজতে রজতের ভেদজ্ঞান সম্ভব হইত। অখ্যাতিবাদীরমতে ভ্রমজ্ঞান অপ্রসিদ্ধ, সুতরাং সত্যরজতে রজতের ভেদজ্ঞান সম্ভব নহে বলিয়া রজত-প্রতিযোগিক-ভেদজ্ঞানরূপ প্রতিযোগীর অসম্ভবত্ব নিবন্ধন সত্যরজতে রজত-প্রতিযোগিক-ভেদজ্ঞানের অভাব অলীক হওয়ায় প্রবৃত্তির জনকতা সম্ভব নহে। অতএব সত্যরজতস্থলে পুরোবর্ত্তী দেশে রজতত্ববিশিষ্ট-রজতের বিশিষ্টজ্ঞানই রজতার্থীর প্রবৃত্তির হেতু, এই বিশিষ্টজ্ঞানে প্রবৃত্তি-জনকতার সর্ব্বথা লোপ নাই। অখ্যাতিবাদে যদ্যপি ভ্রমজ্ঞান নাই, সমস্ত জ্ঞান যথার্থই হয়, তথাপি কোনস্থলে প্রবৃত্তি সফল হয়, কোন স্থলে নিষ্ফল হয়, তাহার হেতু এই যে, বিশিষ্টজ্ঞানজন্য প্রবৃত্তিসফল হয়, ভেদজ্ঞানাভাব-জন্য প্রবৃত্তি নিষ্ফল হয়। রজতদেশেও ভেদজ্ঞানাভাবজন্য প্রবৃত্তি বলিলে সমস্ত প্রবৃত্তি সম হইবে, সুতরাং সফল প্রবৃত্তির জনক বিশিষ্টজ্ঞান অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। আর যে স্থলে সত্যরজতে রজতার্থীর প্রবৃত্তি হয় না, সে স্থলে

প্রবৃত্ত্যভাবরূপ নিবৃত্তি হয়, তাহার হেতু রজতত্ত্ববিশিষ্ট রজতজ্ঞানাভাব। এস্থলেও ভ্রমরূপ রজতাভাব জ্ঞান নহে, কারণ, প্রবৃত্তি নিবৃত্তি পরস্পর প্রতিযোগীঅভাবরূপ হয়। প্রবৃত্তিরূপ প্রতিযোগীর হেতু রজতত্ত্ববিশিষ্ট-রজতজ্ঞান আর প্রবৃত্তি-অভাবরূপ নিবৃত্তির হেতু রজতত্ত্ববিশিষ্টরজতজ্ঞানের অভাব হয়। এই রীতিতে অখ্যাতিবাদে বিষয় না থাকিলে আর বিষয়ার্থীর প্রবৃত্তি হইলে, তাহার হেতু ইষ্ট স্মৃত্যাদি হয়, বিশিষ্টজ্ঞান নহে। যে স্থলে শুক্তি দেশে "ইদং রজতং" এইরূপ জ্ঞান হয়, সে স্থলে এক জ্ঞান নহে, শুক্তির ইদমাকার সামান্যজ্ঞান তথা রজতের প্রমুষ্টতত্তাক স্মৃতি, এই দুই জ্ঞান-দ্বারা প্রবৃত্তি হয়। কিন্তু ভেদ জ্ঞানাভাব হইলে প্রবৃত্তি হয়, ভেদজ্ঞান হইলে প্রবৃত্তি হয় না, সুতরাং উক্ত জ্ঞানদ্বয়সহিত ভেদজ্ঞানাভাব প্রবৃত্তির হেতু।

অনেক গ্রন্থে আবার অসম্বন্ধ-গ্রহাভাবদ্বারা প্রবৃত্তি প্রতিপাদিত হইয়াছে। ইহার অর্থ এই—শুক্তিতে রজতত্বের অসম্বন্ধ হয়, এইরূপ রজতেরও ইদং-পদার্থে তাদাত্ম্য সম্বন্ধ নাই, এইরূপ যাহার জ্ঞান হয় তাহার প্রবৃত্তি হয় না, অতএব অসম্বন্ধ-গ্রহের অভাব প্রবৃত্তির হেতু, ইহারও ভেদ-গ্রহাভাবের সমান অর্থ সিদ্ধ হয়, পরন্তু প্রদর্শিত রীতিতে প্রবৃত্তি হইলে নিষ্ফল হয়। বিষয়-দেশে বিষয়ার্থীর প্রবৃত্তির হেতু বিশিষ্টজ্ঞান এই বিশিষ্টজ্ঞানদ্বারা প্রবৃত্তি সফল হয়। ভ্রমজ্ঞান অপ্রসিদ্ধ, সমস্ত জ্ঞান যথার্থ। জ্ঞানদ্বয়হইতে নিষ্ফল প্রবৃত্তি হইলে, জ্ঞানদ্বয়ই মতান্তরে ভ্রম বলিয়া উক্ত হয়। ইহা প্রভাকরের অখ্যাতিবাদ। জ্ঞানদ্বয়ের বিবেকাভাব তথা উভয় বিষয়ের বিবেকাভাব অখ্যাতি-বাদের পারিভাষিক অর্থ।

অখ্যাতিবাদের খণ্ডন।

উক্ত মতও সমীচীন নহে, শুক্তিতে রজতভ্রম হইয়া রজতলাভ না হইলে লোকে বলিয়া থাকে, "রজতশূন্যদেশে রজতজ্ঞান হইয়া আমার নিষ্ফল প্রবৃত্তি হইয়াছিল" এইরূপে ভ্রমজ্ঞান অনুভবসিদ্ধ, তাহার লোপ সম্ভব নহে। মরু-ভূমিতে জলের বাধ হইলে লোকে বলে, আমার "মরুভূমিতে মিথ্যা জলের প্রবৃত্তি হইয়াছিল." এই বাধদ্বারাও মিথ্যা জল ও তাহার প্রতীতি অনুভবসিদ্ধ। অখ্যাতিবাদীর রীতিতে "রজতের স্মৃতি ও শুক্তিজ্ঞানের ভেদাগ্রহদ্বারা আমার শুক্তিতে প্রবৃত্তি হইয়াছিল, তথা মরুভূমির প্রত্যক্ষদ্বারা ও জলের স্মৃতিদ্বারা আমার প্রবৃত্তি হইয়াছিল" এইরূপ বাধ হওয়া উচিত। বিষয় তথা ভ্রমজ্ঞান

উভয়ই ত্যাগ করিয়া অনেক প্রকারের বিরুদ্ধ কল্পনা অখ্যাতিবাদে আছে। তথাহি—নেত্রসংযোগ হইলে দোষের মাহাত্ম্যে বিনা ভ্রমে শুক্তির বিশেষ-রূপে জ্ঞান হয় না, এই কল্পনা বিরুদ্ধ। তত্তাংশের প্রমোষদ্বারা স্মৃতি-কল্পনা বিরুদ্ধ। বিষয়ের ভেদ হয় অথচ ভান হয় না, এইরূপ জ্ঞানেরও ভেদ হয় আর ভান হয় না, এই কল্পনাও বিরুদ্ধ। আর বিনাভ্রমে বিষয়ের অভিমুখদেশে ব্যবহিত রজতের প্রতীতি বলা বিরুদ্ধ। ইত্যাদি প্রকার অনেক বিরুদ্ধ কল্পনা থাকায় অখ্যাতিবাদ অনুভবসিদ্ধ নহে। অখ্যাতিবাদীর মতে রজতের ভেদগ্রহ প্রবৃত্তির প্রতিবন্ধক হওয়ায় যেরূপ রজতের ভেদগ্রহের অভাব নিবৃত্তির রজতার্থীর প্রবৃত্তির হেতু অঙ্গীকৃত হয়, তদ্রূপ সত্যরজতস্থলে রজতের ভেদ-গ্রহ প্রতিবন্ধক অনুভবসিদ্ধ হওয়ায় রজতের অভেদগ্রহের অভাবও নিবৃত্তির হেতু হওয়া উচিত। এই রীতিতে রজতের ভেদজ্ঞানের অভাব রজতার্থীর প্রবৃত্তির হেতু তথা রজতের অভেদগ্রহের অভাব রজতার্থীর নিবৃত্তির হেতু হইয়া থাকে। শুক্তিদেশে "ইদং রজতং" এইরূপ দুই জ্ঞান হইলে অখ্যাতিবাদীর মতে উভয়ই হয়, কারণ, শুক্তিতে রজতের ভেদ হয়, কিন্তু দোষবলে রজতের ভেদের জ্ঞান হয় না বলিয়া প্রবৃত্তির হেতু রজতের ভেদজ্ঞানের অভাব হয়। এদিকে, শুক্তিতে রজতের অভেদ নহে আর অখ্যাতিবাদে ভ্রমের অঙ্গীকার না থাকায় শুক্তিতে রজতের অভেদের জ্ঞানও সম্ভব নহে, সুতরাং শুক্তিতে রজতার্থীর নিবৃত্তির হেতু রজতের অভেদজ্ঞানের অভাবও হয়। এই রীতিতে "ইদং রজতং" এই জ্ঞানে রজতার্থীর প্রবৃত্তি-সামগ্রী ও নিবৃত্তি-সামগ্রী উভয়ই আছে, প্রবৃত্তি নিবৃত্তি পরস্পর বিরোধী, এককালে দুই সম্ভব নহে। উভয়ের অসম্ভবে উভয়ের ত্যাগও সম্ভব নহে, কারণ, প্রবৃত্তির অভাবই এস্থানে নিবৃত্তি পদার্থ, সুতরাং প্রবৃত্তি ত্যাগ করিলে নিবৃত্তিপ্রায় হয়, নিবৃত্তি ত্যাগ করিলে প্রবৃত্তিপ্রায় হয়। এইরূপে উভয়ের ত্যাগ তথা উভয়ের অনুষ্ঠান অসম্ভব হওয়ায় অখ্যাতিবাদ অসার ও অসৎতর্ক কলুষিত বলিয়া আদরের অযোগ্য। এই অর্থে অনেক কোটি আছে, ক্লিষ্ট জানিয়া পরিত্যক্ত হইল।

অখ্যাতিবাদীর মতেও অনিচ্ছাসত্ত্বে ভ্রমজ্ঞানের সামগ্রী বলপূর্ব্বক সিদ্ধ হয়। যেস্থলে ধূমরহিত বহ্নিসহিত পর্ব্বতে ধূলিপটল দেখিয়া "বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্" এইরূপ পরামর্শ হয়, সেস্থলে বহ্নির প্রমারূপ অনুমিতি হয়, কারণ, অনুমিতির বিষয় বহ্নি পর্ব্বতে বিদ্যমান, অতএব প্রমা, তাহার হেতু "বহ্নিব্যাপ্য ধূমবান্ পর্ব্বতঃ"। এই রীতিতে পর্ব্বতে বহ্নিব্যাপ্য ধূমের জ্ঞান অখ্যাতিবাদী মতে

সম্ভব নহে, কারণ পর্ব্বতে ধূমের সম্বন্ধ নাই, ভ্রমজ্ঞান যদি অঙ্গীকৃত হইত, তাহা হইলে ধূমসম্বন্ধরহিত পর্ব্বতে ধূমসম্বন্ধের জ্ঞান হইত, ভ্রমজ্ঞানের অঙ্গীকার না হওয়ায় ধূমরহিত দেশে ধূমসম্বন্ধের জ্ঞান সম্ভব নহে। সুতরাং পর্ব্বতে ধূমের অসম্বন্ধ-জ্ঞানের অভাবরূপ পরামর্শই উক্ত অনুমিতির কারণ হওয়ায় সমস্ত পক্ষে হেতুর অসম্বন্ধ জ্ঞানাভাবই অনুমিতির কারণ মানা উচিত। যেস্থলে পক্ষে হেতুর সম্বন্ধ হয় সেস্থলে পক্ষে হেতুর অসম্বন্ধ জ্ঞানের অভাব হয় আর পক্ষে হেতুর সম্বন্ধজ্ঞানও হয়। কিন্তু যেস্থলে উক্ত পর্ব্বতে ধূম নাই অথচ অনুমিতি হয়, সেস্থলে পক্ষে হেতুর সম্বন্ধজ্ঞান সম্ভব নহে, কিন্তু হেতুর অসম্বন্ধ-জ্ঞানের অভাবই সমস্ত স্থলে সম্ভব হয়, সুতরাং পক্ষে হেতুর অসম্বন্ধ-জ্ঞানের অভাবই অনুমিতির কারণ অখ্যাতিবাদে সিদ্ধ হওয়ায় বক্ষ্যমাণ রীতিতে গলগ্রহন্যায়ে অখ্যাতিবাদিমতে "ইদং রজতং" এই জ্ঞানে শুক্তিদেশে অনুমিতি-রূপ ভ্রমজ্ঞানের সিদ্ধি হয়। তথাহি—যেরূপ বহ্নির ব্যাপ্য ধূম হয়, তদ্রূপ ইষ্টসাধনত্বের ব্যাপ্য রজতত্ব হয়, "যত্র যত্র রজতত্বং তত্র ইষ্টসাধনত্বং" এই রূপে রজতত্বে ইষ্টসাধনতার ব্যাপ্তি হয়। যাহাতে ব্যাপ্তি হয় সে ব্যাপ্য হয়, যাহার ব্যাপ্তি হয় সে ব্যাপক হয়। এইরূপে ইষ্টসাধনত্ব ব্যাপক, রজতত্ব ব্যাপ্য, ব্যাপ্য হেতু হয়, ব্যাপক সাধ্য হয়। এই রীতি অনুমানপ্রমাণে প্রতিপাদিত হইয়াছে। সুতরাং রজতত্বহেতুদ্বারা ইষ্টসাধনত্বরূপ সাধ্যের অনুমিতি হয়, এই অর্থ সর্ব্ব মতে নির্ব্বিবাদ। উক্ত সকল মতে পক্ষে ব্যাপ্য-হেতুর সম্বন্ধজ্ঞান-দ্বারা ব্যাপক-সাধ্যের অনুমিতি হয় আর অখ্যাতিবাদে উপরিউক্ত রীতিতে পক্ষে ব্যাপ্য-হেতুর অসম্বন্ধ-জ্ঞানাভাবদ্বারা সাধ্যের অনুমিতি হয়; সুতরাং "ইদং রজতং" এইরূপ যেস্থলে শুক্তিদেশে জ্ঞান হয় সে স্থলে ইদং পদার্থ শুক্তিতে রজতত্বের জ্ঞান নাই কিন্তু রজতত্বের অসম্বন্ধের জ্ঞানাভাব হয়। সুতরাং রজতত্বের অসম্বন্ধের জ্ঞানাভাব হওয়ায় ইদং পদার্থরূপ পক্ষে রজতত্বরূপ হেতুর অসম্বন্ধজ্ঞানাভাবদ্বারা ইষ্টসাধনত্বরূপ সাধ্যের অনুমিতি ইচ্ছাবিনা সামগ্রী-বলে সিদ্ধ হয়। উক্ত ইদংপদার্থে ইষ্টসাধনত্বের অনুমিতি ভ্রমরূপ, কারণ, ইদংপদার্থ যে শুক্তি তাহাতে ইষ্টসাধনত্ব নাই, ইষ্টসাধনত্বরহিত পদার্থে ইষ্টসাধনত্বের অনুমিতি-জ্ঞান ভ্রমরূপ। এই রীতিতে গলগ্রহন্যায়ে অখ্যাতিবাদী মতে ভ্রমজ্ঞানের সিদ্ধি হয়। ধূলিপটল সহিত পর্ব্বতে ধূমের পরামর্শ যাহা উপরে বলা হইয়াছে সে স্থলে পর্ব্বতে ধূমের সম্বন্ধজ্ঞান মানিলে, ধূমের সম্বন্ধজ্ঞানই ভ্রমরূপ মানিতে হইবে। আর সেই পর্ব্বতে ধূমের অসম্বন্ধ-

জ্ঞানাভাব অনুমিতির হেতু বলিলে, উক্ত স্থানে ভ্রমজ্ঞানের অনঙ্গীকারেও নির্ব্বাহ হইতে পারে বটে, কিন্তু সকল অনুমিতিতে হেতুর অসম্বন্ধ-জ্ঞানাভাবকে কারণ বলিতে গেলে শুক্তিতে রজতত্বের অসম্বন্ধ-জ্ঞানাভাবদ্বারা ইষ্টসাধনত্বের ভ্রমরূপ অনুমিতি সিদ্ধ হওয়ায় সকল স্থলে উহা সম্ভব হইবে না। এই রীতিতে উভয়তঃ পাশ-রজ্জু-ন্যায়ে অখ্যাতিবাদী মতে ভ্রম জ্ঞানের সিদ্ধি হয়।

অখ্যাতিবাদে অন্য দোষ এই—যে স্থলে রঙ্গ (রাঙ) রজত একত্রিত আছে, সে স্থলে "ইমে রজতে" এইরূপ জ্ঞান হয়, এই জ্ঞান অন্য সকল মতের রীতিতে রঙ্গ অংশে ভ্রম তথা রজত অংশে প্রমা। রঙ্গ, রজত, তথা রজতত্ব ধর্ম্মকে উক্ত জ্ঞান বিষয় করে বলিয়া রঙ্গ অংশেও রজতত্ববিশিষ্ট জ্ঞান হয়। অখ্যাতিবাদী মতে ভ্রমজ্ঞান নাই, উক্ত জ্ঞানও সকল অংশে যথার্থ, পরন্তু রজতঅংশে রজতত্ব-সংসর্গ-গ্রহ হয় আর রঙ্গ অংশের ইদং রূপে যে জ্ঞান হয়, তাহাতে রজতত্বের অসম্বন্ধের অগ্রহ হয়। কিন্তু এই প্রকার ভেদ কল্পনা অনুভববিরুদ্ধ, কারণ, রঙ্গ ও রজতের "ইমে রজতে" এই প্রকার একরূপই উল্লেখ হইয়া থাকে, তাহাতে উক্ত ভেদকথনের রীতিতে বিলক্ষণ উল্লেখ হওয়া উচিত। আর রঙ্গ অংশে রজতত্বের সম্বন্ধ-গ্রহ ভ্রমের অনঙ্গীকারে সম্ভব নহে কিন্তু রজত অংশে রজতত্বের অসম্বন্ধের অগ্রহ অঙ্গীকার করিলে তাহা যগুপি সম্ভব হয়, কারণ, রজতে রজতত্বের অসম্বন্ধের গ্রহ নহে কিন্তু সম্বন্ধের গ্রহ হয়, সুতরাং এই রীতিতে একরূপ উল্লেখও সম্ভব হয়। তথাপি যে স্থলে প্রবৃত্তির বিষয় অভিমুখ, সে স্থলে সংসর্গবিশিষ্টজ্ঞানদ্বারা প্রবৃত্তি হয়, এই নিয়ম যে পূর্ব্বে উক্ত হইয়াছে তাহার ত্যাগ হইবে। যদি বল, যে স্থলে প্রবৃত্তির বিষয় ইষ্ট-পদার্থ অভিমুখ, অনিষ্ট-পদার্থ অভিমুখ নহে, সে স্থলে সংসর্গবিশিষ্টের জ্ঞান হয়, যেমন কেবল রজতের "ইদং রজতং" এই জ্ঞান রজতত্ব বিশিষ্টের জ্ঞান। আর যে স্থলে ইষ্টরজত ও অনিষ্টরঙ্গ এই দুই অভিমুখ আর অনিষ্ট পদার্থের ইষ্টের ন্যায় ইদমাকার জ্ঞান হয়, সে স্থলে ইষ্টপদার্থে রজতত্ববিশিষ্ট জ্ঞান নহে কিন্তু রজতত্বের অসম্বন্ধজ্ঞানের অভাব হয়। এ কথাও সম্ভব নহে, কারণ ইহা অঙ্গীকার করিলে, যদ্যপি "ইমে রজতে" এই রীতিতে সমান উল্লেখ সম্ভব হয়। কারণ, প্রদর্শিতরূপে রজত ও রঙ্গের ইদমাকার সামান্যজ্ঞান হয় তথা রঙ্গে রজতত্বের অসম্বন্ধ সত্বেও দোষবশতঃ অসম্বন্ধের জ্ঞান হয় না। সুতরাং রঙ্গে রজতত্বের অসম্বন্ধ-জ্ঞানের অভাব হয় আর রজতেও রজতত্বের অসম্বন্ধ

নহে বলিয়া অসম্বন্ধ-জ্ঞানের অভাব হয়, এইরূপে একরূপ উল্লেখ সম্ভব হয়। তথাপি উক্ত রীতিতে রজত অংশেও নিষ্ফল প্রবৃত্তি হওয়া উচিত। উক্ত স্থলে রজত অংশে রজতত্ববিশিষ্ট জ্ঞান হওয়ায় নিষ্ফল প্রবৃত্তি সম্ভব নহে, কারণ অখ্যাতিবাদীর মতে ভ্রম জ্ঞান নাই যদ্দ্বারা নিষ্ফল প্রবৃত্তি হইতে পারে। কিন্তু ইষ্টপদার্থের ভেদজ্ঞানাভাবদ্বারা যে প্রবৃত্তি হয় তাহা নিষ্ফল আর বিশিষ্ট-জ্ঞানদ্বারা যে প্রবৃত্তি হয় তাহা সফল। সুতরাং রঙ্গ রজত পুরোবর্ত্তী হইলে আর "ইমে রজতে" এইরূপ জ্ঞান হইলে, সে স্থলে রজত রঙ্গের ইদংরূপে জ্ঞান সম হইলেও রজতের ইদম্ অংশে রজতত্ববিশিষ্ট জ্ঞান হয়, তথা রঙ্গের ইদম্ অংশে রজতত্বের সম্বন্ধের অগ্রহ হয়, অথবা রজতের ভেদাগ্রহ হয়। যে স্থলে রজতত্বের অসম্বন্ধ হয় সে স্থলে রজতের ভেদ হয়, এইরূপে রজতত্বের অসম্বন্ধের অগ্রহ ও রজতভেদের অগ্রহ বলিলে অর্থের ভেদ নাই। কথিত রীতিতে অখ্যাতিবাদে "ইমে রজতে" ইত্যাদি স্থানে সমান উল্লেখ সম্ভব নহে সুতরাং অখ্যাতিবাদ অসঙ্গত।

অখ্যাতিবাদেও নিষ্কম্প্য প্রবৃত্তির অসম্ভবতা।

ভ্রমজ্ঞানবাদীর মতে অখ্যাতিবাদী যে দোষ বলিয়াছেন যথা, ভ্রমজ্ঞান প্রসিদ্ধ হইলে, সমস্ত জ্ঞানে ভ্রমত্ব সন্দেহ হইয়া নিষ্কম্প প্রবৃত্তি হইবে না। এই দোষ হইতে অখ্যাতিবাদীও মুক্ত নহেন, কারণ তন্মতে যদ্যপি ভ্রমজ্ঞান অপ্রসিদ্ধ, সকল জ্ঞান যথার্থই হয়, তথাপি জ্ঞানদ্বারা প্রবৃত্তি কোন স্থলে সফল হয়, কোন স্থলে নিষ্ফল হয় বলিয়া প্রবৃত্তিতে সফলতা নিষ্ফলতার সম্পাদক জ্ঞানের বিলক্ষণতা অখ্যাতিবাদীকেও অঙ্গীকার করিতে হয়। সংসর্গবিশিষ্ট-জ্ঞানদ্বারা প্রবৃত্তি সফল হয়, সুতরাং সফল প্রবৃত্তির জনক সংসর্গবিশিষ্টজ্ঞান প্রমা। অগৃহীত-ভেদজ্ঞানদ্বয়দ্বারা নিষ্ফল প্রবৃত্তি হয়, নিষ্ফল প্রবৃত্তির জনক দুই জ্ঞান হয়, ইহা অপ্রমা। যদ্যপি তন্মতে বিষয়ের ভাবাভাবদ্বারা জ্ঞানে প্রমাত্ব অপ্রমাত্ব স্বীকার্য্য নহে, তথাপি প্রবৃত্তির বিলক্ষণতা হেতু প্রমাত্ব অপ্রমাত্ব অখ্যাতিবাদীরও ইষ্ট। আর অপ্রমাত্ব সংজ্ঞাতে অখ্যাতিবাদীর বিদ্বেষ হইলে অগৃহীতভেদজ্ঞান-দ্বয়ে সফলপ্রবৃত্তিজনকজ্ঞানহইতে বিলক্ষণতা অনুভবসিদ্ধ এবং ইহা অখ্যাতিবাদীও স্বীকার করেন, সুতরাং ব্যবহারভেদ জন্য সংজ্ঞান্তরকরণীয় হইবে, প্রসিদ্ধসংজ্ঞাদ্বারা ব্যবহার করা আবশ্যক। এই রীতিতে ভ্রম জ্ঞানের অনঙ্গীকারেও ভ্রমস্থানীয় নিষ্ফলপ্রবৃত্তির জনক যে অগৃহীতভেদ-

অযথার্থ জ্ঞান তথা সকল-প্রবৃত্তির জনক রজতে রজতত্ববিশিষ্টযথার্থজ্ঞান, এই দুই জ্ঞানে জ্ঞানস্বরূপ সমান ধর্ম্ম দেখিয়া নিষ্কম্প-প্রবৃত্তিতে সন্দেহ হইতে পারে। এই সন্দেহে অখ্যাতিবাদেও নিষ্কম্প-প্রবৃত্তি সম্ভব নহে। সুতরাং নিষ্কম্প-প্রবৃত্তির অসম্ভবতা উভয়মতে সমান হওয়ায় কেহ কাহারও মতে উক্ত দোষ প্রদান করিতে সক্ষম নহে। কিন্তু ভ্রমজ্ঞানবাদীর মতে উক্ত দোষ নাই। ইহা অনতিবিলম্বে স্পষ্ট হইবে, অতএব অখ্যাতিবাদ অসঙ্গত।

প্রমাত্ব অপ্রমাত্বের স্বরূপ, উৎপত্তি ও জ্ঞানের প্রকার।

অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিই নির্দ্দোষ, সৎখ্যাদি আদি পঞ্চবিধ বাদের বিস্তারিত খণ্ডন বিবরণ আদি গ্রন্থে আছে, এস্থলে রীতিমাত্র প্রদর্শিত হইল। অখ্যাতিবাদীর সিদ্ধান্ত মতে নিষ্কম্প-প্রবৃত্তির অসম্ভব দোষ দেখাইয়াছেন, এই দোষের অখ্যাতিবাদেও সম্ভব বলা হইয়াছে কিন্তু স্বমতে উদ্ধার বলা হয় নাই, ইহা এক্ষণে বলা যাইবে। যে পদার্থের জ্ঞান হয়, সেই জ্ঞানে অপ্রমাত্ব নিশ্চয় হইলে, প্রবৃত্তি হয় না, অপ্রমাত্বের সন্দেহ হইলে সকম্প-প্রবৃত্তি হয়, আর প্রমাত্বের নিশ্চয় হইলে নিষ্কম্প-প্রবৃত্তি হয়। অতএব স্বমতে নিষ্কম্প-প্রবৃত্তির অসম্ভব দোষ পরিহারাভিপ্রায়ে সর্ব্বপ্রথম প্রমাত্ব অপ্রমাত্বের স্বরূপ, তাহাদের উৎপত্তি, তথা জ্ঞানের প্রকার বলা আবশ্যক। পূর্ব্বে প্রমাত্ব অপ্রমাত্বের স্বরূপ এইরূপে বর্ণিত হইয়াছে, যথা—স্মৃতিহইতে ভিন্ন যে অবাধিত-অর্থগোচরজ্ঞান তাহা প্রমা এবং তাহাহইতে ভিন্ন জ্ঞান অপ্রমা। ইহার ভাব এই—স্মৃতিভিন্ন অবাধিত-অর্থগোচর জ্ঞানের ধর্ম্ম প্রমাত্ব, তাহাহইতে ভিন্ন জ্ঞানের ধর্ম্ম অপ্রমাত্ব। যদ্যপি পূর্ব্বোক্ত পারিভাষিক-প্রমাত্ব স্মৃতিতে নাই তথাপি প্রবৃত্তির উপযোগী প্রমাত্ব স্মৃতিতেও আছে, যেহেতু স্মৃতিদ্বারাও পুরুষের প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। স্মৃতি-জ্ঞানে প্রমাত্বের নিশ্চয় হইলে নিষ্কম্প-প্রবৃত্তি হয় বলিয়া প্রবৃত্তির উপযোগী প্রমাত্ব স্মৃতিতেও অঙ্গীকরণীয়। সুতরাং উক্তস্বরূপ প্রমাত্বহইতে অন্যবিধ প্রমাত্বের স্বরূপ বলা যাইতেছে। সকল শাস্ত্রকারেরা স্মৃতিহইতে ভিন্ন জ্ঞানে অনুভব ব্যবহার করিয়া থাকেন, সংস্কারজন্য জ্ঞানে স্মৃতি ব্যবহার করেন, যথার্থ অনুভবে প্রমা ব্যবহার করেন আর তাহাহইতে ভিন্ন জ্ঞানে অপ্রমা ব্যবহার করেন। এই রীতিতে জ্ঞানত্ব ধর্ম্ম সকল জ্ঞানে হওয়ায় ব্যাপক, অনুভবত্ব স্মৃতিত্ব জ্ঞানত্বের ব্যাপ্য ও পরস্পর বিরোধী। এইরূপ প্রমাত্বধর্ম্মও অনুভবত্বের ব্যাপ্য, কারণ, অনুভবত্ব যথার্থ-অনুভব ও অযথার্থ-অনুভব উভয়েতেই থাকে,

তথা প্রমাত্ব ধর্ম্ম কেবল যথার্থ-অনুভবেই থাকে, সুতরাং অনুভবের ব্যাপ্য প্রমাত্ব। এইরূপ যথার্থত্বেরও প্রমাত্ব ব্যাপ্য কারণ যথার্থত্ব সত্যপদার্থের স্মৃতিতেও থাকে, কিন্তু স্মৃতিতে প্রমাত্ব থাকে না, অতএব যথার্থত্বেরও প্রমাত্ব ব্যাপ্য। ইহা শাস্ত্রকারগণের পরিভাষা, এতদনুসারে স্মৃতিহইতে ভিন্ন অবাধিত-অর্থগোচরজ্ঞান প্রমা বলিয়া কথিত হয়। কিন্তু স্মৃতিদ্বারাও নিষ্কম্পপ্রবৃত্তি হয় বলিয়া প্রমাত্ব স্মৃতিতেও মানা উচিত। অতএব এই প্রসঙ্গে যথার্থত্বের ব্যাপ্য প্রমাত্ব নহে, কিন্তু যথার্থত্বের নামই প্রমাত্ব। যদ্যপি পূর্ব্বোক্ত পারিভাষিক-প্রমাত্ব স্মৃতিতে নাই কিন্তু স্মৃতিতে যথার্থত্ব হয় সুতরাং পূর্ব্বোক্ত প্রমাত্ব যথার্থত্বরূপ নহে, কিন্তু তাহাহইতে ভিন্ন এবং তাহাহইতে ন্যূনদেশ-বৃত্তি হওয়ায় যথার্থত্বের ব্যাপ্য, তথাপি প্রবৃত্তির উপযোগী প্রমাত্ব এস্থলে বিচারণীয়, তাহা স্মৃতি সাধারণ, সুতরাং যথার্থত্বহইতে ন্যূনদেশবৃত্তি নহে, যথার্থত্বরূপই প্রমাত্ব হয়। আর যদি স্মৃতিজ্ঞানে প্রমাব্যবহার সর্ব্বথা অনুচিত বিবেচিত হয়, তাহা হইলে প্রমাত্বজ্ঞানে নিষ্কম্পপ্রবৃত্তি হয়, এই বাক্য ত্যাগ করিয়া যথার্থত্ব জ্ঞানদ্বারা নিষ্কম্পপ্রবৃত্তি বলিলে যথার্থত্বধর্ম্মের নামই প্রমাত্ব বুঝাইবে। সুতরাং এই প্রসঙ্গে প্রমাত্ব শব্দে যথার্থত্ব ধর্ম্মের ব্যবহার জানিবে।

মীমাংসা বেদান্তাদিমতে জ্ঞানের উৎপাদক সামগ্রী-হইতে প্রমাত্বের উৎপত্তি (স্বতঃ-প্রামাণ্যবাদ) তথা ন্যায়বৈশেষিক মতে জ্ঞানের উৎ-পাদকসামগ্রী হইতে বাহ্যসামগ্রী-দ্বারা প্রমাত্ব অপ্রমাত্বের উৎ-পত্তি (পরতঃ-প্রামাণ্য-বাদ ও পরতঃ-অপ্রামাণ্যবাদ)।

পূর্ব্বে প্রত্যক্ষ অনুমিতি আদি যথার্থ-অনুভব প্রমা বলিয়া কথিত হইয়াছে, এই প্রমাধর্ম্মবিশিষ্টপদার্থে জ্ঞানস্বরূপ যে প্রমাত্ব তাহাকে মীমাংসক তথা বেদান্তী স্বতস্ত্ব অর্থাৎ স্বতঃ-প্রামাণ্য অঙ্গীকার করেন আর নৈয়ায়িক পরতস্ত্ব অর্থাৎ পরতঃ-প্রামাণ্য অঙ্গীকার করেন। উক্ত স্বতস্ত্ব, উৎপত্তি-স্বতস্ত্ব ও জ্ঞপ্তি-স্বতস্ত্ব

ভেদে দুই প্রকার, প্রমাত্বের উৎপত্তি বিষয়ক যে স্বতস্ত্ব তাহার নাম উৎপত্তি-স্বতস্ত্ব আর প্রমাত্বের জ্ঞানবিষয়ক যে স্বতস্ত্ব তাহার নাম জ্ঞপ্তি-স্বতস্ত্ব। এইরূপ পরতস্ত্বও দুই প্রকার, প্রমাত্বের উৎপত্তিবিষয়ক যে পরতস্ত্ব, তাহা উৎপত্তি-পরতস্ত্ব এবং প্রমাত্বের জ্ঞানবিষয়ক যে পরতস্ত্ব তাহা জ্ঞপ্তি-পরতস্ত্ব। প্রমাত্বের উৎপত্তি-স্বতস্ত্বের লক্ষণ যথা—"দোষাভাবসহকৃতজ্ঞানসামান্যসামগ্রীপ্রয়োজ্যত্বং উৎপত্তি-স্বতস্ত্বং" অর্থাৎ ভ্রমজ্ঞানের কারণীভূত যে দোষ, সেই দোষাভাব সহকৃত জ্ঞানমাত্রের উৎপত্তির সামগ্রীদ্বারা যে প্রয়োজ্যত্ব অর্থাৎ জন্যত্ব, তাহাই উক্ত প্রমাত্বে উৎপত্তি-স্বতস্ত্ব। জ্ঞানসামান্যের সামগ্রী আত্মা, আত্মমনের সংযোগ ইন্দ্রিয় অনুমানাদি হয়। ন্যায়মতে প্রমাত্ববিষয়ক উৎপত্তি-পরতস্ত্ব স্বীকৃত হয় তাহার স্বরূপ এই— "জ্ঞানমাত্রজনকসামগ্র্যতিরিক্তকারণপ্রয়োজ্যত্বং উৎপত্তি-পরতস্ত্বং" অর্থাৎ কেবল জ্ঞানমাত্রের যে জনকসামগ্রী, সেই সামগ্রীহইতে ভিন্ন কারণদ্বারা যে প্রয়োজ্যত্ব, তাহাই উক্ত প্রমাত্বে উৎপত্তি-পরতস্ত্ব। ভাব এই—ন্যায়শাস্ত্রের মতে জ্ঞানের উৎপাদকসামগ্রীহইতে প্রমাত্বের জ্ঞান হয় না। ইহাকে পরতঃ প্রামাণ্যবাদ বলে, প্রমাত্বের নাম প্রামাণ্য, পরতঃ শব্দে অন্যদ্বারা প্রামাণ্যের উৎপত্তি তথা অন্যদ্বারা প্রামাণ্যের জ্ঞান বুঝায়, জ্ঞানের সামগ্রীহইতে ভিন্ন সামগ্রী পর শব্দের অর্থ। জ্ঞানের উৎপত্তিসামগ্রী ইন্দ্রিয় অনুমানাদি হয়, ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, তাহাসকল-হইতে প্রমাত্বের উৎপত্তি বলিলে সকল জ্ঞান প্রমা হওয়া উচিত, অপ্রমা জ্ঞানের লোপ হইবে। সুতরাং জ্ঞানের উৎপত্তি-সামগ্রীহইতে অধিক সামগ্রীদ্বারা প্রমাত্বের উৎপত্তি হইয়া থাকে। যে স্থলে অধিক সামগ্রী নাই, সে স্থলে জ্ঞানে প্রমাত্ব ধর্ম্ম হয় না বলিয়া ভ্রমজ্ঞানের লোপ নাই। উক্ত অধিক সামগ্রীকে গুণ বলে, গুণসহিত ইন্দ্রিয় অনুমানাদিদ্বারা জ্ঞান হইলে প্রমা হয়, গুণরহিত ইন্দ্রিয় অনুমানাদিদ্বারা জ্ঞান হইলে, প্রমা হয় না। প্রত্যক্ষ-প্রমার উৎপত্তিতে বিষয়ের অধিকদেশে ইন্দ্রিয়সংযোগ গুণ বলিয়া উক্ত অর্থাৎ প্রত্যক্ষপ্রমা বিষয়ে বিশেষণবিশিষ্ট-বিশেষ্যের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষরূপ গুণই কারণ হয়। সাধ্যের ব্যাপ্য-হেতুর সাধ্যবৎপক্ষে জ্ঞান অনুমিতি প্রমার উৎপত্তিতে গুণ হয় অর্থাৎ ধূমরূপহেতুর ব্যাপক যে বহ্নি সেই বহ্নিবিশিষ্টপর্ব্বতে বহ্নি-ব্যাপ্য ধূমের যে জ্ঞান, সেই জ্ঞানরূপ গুণই "পর্ব্বতোবহ্নি-মান্" এইরূপ অনুমিতিপ্রমার কারণ। যে স্থলে ব্যভিচারীহেতুর পক্ষে জ্ঞান হয়, সে স্থলে যদ্যপি অনুমিতিজ্ঞানের সামগ্রী পক্ষে হেতুর জ্ঞান

আছে, তথাপি ব্যাপ্য-হেতুর জ্ঞানরূপ গুণ নাই, সুতরাং অনুমিতিপ্রমা হয় না। এই রূপে জ্ঞানবৃত্তি প্রমাত্বধর্ম্মের উৎপত্তিতে জ্ঞানের জনক সামগ্রী-হইতে ভিন্ন গুণের অপেক্ষা হওয়ায় পরতঃ-প্রামাণ্যের উৎপত্তি হয়।

প্রমাত্বের ন্যায় জ্ঞানবৃত্তি অপ্রমাত্বেরও পরতঃ-উৎপত্তি হয়, কারণ ভ্রম-জ্ঞান দোষজন্য হইয়া থাকে, ইহা প্রসিদ্ধ। প্রমাজ্ঞানে দোষ হেতু নহে, সুতরাং জ্ঞানসামগ্রীহইতে দোষ বাহ্য, দোষ অনন্তবিধ, অতএব জ্ঞানসামগ্রী-হইতে দোষ পর অর্থাৎ ভিন্ন বলিয়া আর তাহাহইতে অপ্রমার উৎপত্তি হয় বলিয়া পরতঃ-অপ্রামাণ্যের উৎপত্তি হয়, অপ্রামাণ্যের নাম অপ্রমাত্ব। এই রীতিতে ন্যায়বৈশেষিক মতে প্রমাত্বের তথা অপ্রমাত্বের পরতঃ-উৎপত্তি হইয়া থাকে।

মীমাংসা বেদান্তাদিমতে জ্ঞান ও জ্ঞানত্বের সামগ্রীহইতে প্রমাত্বের জ্ঞানের উৎপত্তি (স্বতঃ-প্রামাণ্যগ্রহবাদ) তথা ন্যায়বৈশেষিকমতে জ্ঞান ও জ্ঞানত্বের সামগ্রীহইতে ভিন্ন কারণদ্বারা প্রমাত্বের জ্ঞানের উৎপত্তি (পরতঃ-প্রামাণ্য-গ্রহবাদ)

মীমাংসা বেদান্তাদি মতে প্রমাত্বের জ্ঞপ্তি-স্বতস্ত্বের লক্ষণ এই :—"দোষাভাব-সহকৃতযাবৎস্বাশ্রয়গ্রাহকসামগ্রীগ্রাহ্যত্বং জ্ঞপ্তি-স্বতস্ত্বং" অর্থাৎ স্বশব্দে প্রমাত্বের গ্রহণ হইবে, এই প্রমাত্বের আশ্রয়ভূত যে প্রমাজ্ঞান, সেই প্রমা-জ্ঞানের গ্রাহক যতগুলি সামগ্রী অর্থাৎ প্রমাত্বের আশ্রয়ভূত প্রমাজ্ঞানবিষয়ক জ্ঞানের জনক যত গুলি দোষাভাবসহকৃত সামগ্রী সেই সামগ্রীর গ্রাহ্যত্ব অর্থাৎ সেই সামগ্রীজন্য জ্ঞানের যে বিষয়ত্ব, তাহাই উক্ত প্রমাত্বে জ্ঞপ্তি-স্বতস্ত্ব। তাৎপর্য্য এই—দোষাভাব সহকৃত সামগ্রীদ্বারা জন্য যে সমস্ত জ্ঞান প্রমাত্বের আশ্রয়ভূত প্রমাজ্ঞান বিষয় করে, তাহাসকল প্রমাত্বকেও বিষয় করে, ইহাই উক্ত প্রমাত্বে স্বতোগ্রাহ্যত্ব তথা জ্ঞপ্তি-স্বতস্ত্ব। ন্যায় মতে জ্ঞপ্তি-পরতস্ত্ব স্বীকৃত হয়, তাহার স্বরূপ এই—"জ্ঞানমাত্রগ্রাহকসামগ্রীভিন্ন সামগ্রীগ্রাহ্যত্বং জ্ঞপ্তি-পরতস্ত্বং" অর্থাৎ কেবল জ্ঞানমাত্রের গ্রাহক যে সামগ্রী তাহাহইতে ভিন্ন সামগ্রীদ্বারা যে গ্রাহ্যত্ব, তাহাই প্রমাত্ব বিষয়ে জ্ঞপ্তি-

পরতস্ত্ব। যেমন "ইদং জলং" এই ব্যবসায়জ্ঞানবিষয়ক "জলমহম্ জানামি" এই প্রকার মানসপ্রত্যক্ষরূপ যে অনুব্যবসায় জ্ঞান হয়, সেই অনুব্যবসায়জ্ঞান আত্মাকে বিষয় করে, তথা আত্মাতে সমবায়সম্বন্ধে বিদ্যমান যে "ইদং জলং" এতদ্রূপ ব্যবসায়জ্ঞান, তাহাকে বিষয় করে আর ব্যবসায়জ্ঞানের বিষয় যে জল তাহাকেও বিষয় করে। কথিত প্রকারে অনুব্যবসায়-জ্ঞানোৎপত্তির কারণী-ভূত যে মনঃসংযোগাদি সামগ্রী তাহামাত্র জ্ঞানগ্রাহক হয়, তদ্দ্বারা প্রমাত্বের জ্ঞান হয় না, আর "ইদং জলং" এই ব্যবসায়জ্ঞানের পরে উৎপন্ন যে "জলমহং জানামি" এই অনুব্যবসায়-জ্ঞান, তাহাও ব্যবসায়জ্ঞানের প্রমাত্বকে বিষয় করে না, কেবল ব্যবসায়জ্ঞানমাত্রকে বিষয় করে। সুতরাং উক্ত জ্ঞানমাত্রগ্রাহক সামগ্রীহইতে ভিন্ন অনুমানরূপ সামগ্রীদ্বারা প্রমাত্বের অনুমিতি-জ্ঞান হয়। উক্ত অনুমানের আকার এই—"পূর্ব্বোৎপন্ন জল জ্ঞানং প্রমা। সফল প্রবৃত্তি জলকত্বাৎ। যন্নৈবং তন্নৈবং যথা অপ্রমা"। অর্থাৎ পূর্ব্বে "ইদং জলং" এই জ্ঞান যে আমার উৎপন্ন হইয়াছিল তাহা প্রমা, জলের প্রাপ্তিরূপ ফলবিশিষ্টপ্রবৃত্তির জনক হওয়ায় ; যে যে জ্ঞান প্রমা নহে সে সে জ্ঞান সফল প্রবৃত্তির জনকও নহে, যেমন শুক্তিতে "ইদং রজতং" ইহা অপ্রমা। এই প্রকারের অনুমানপ্রমাণদ্বারা প্রমাত্বের গ্রহণ হয়, ইহাই প্রমাত্ব বিষয়ে পরতোগ্রাহ্যত্ব। উক্ত সকল কথা পরিষ্কাররূপে বলিতে গেলে এই ভাব দাঁড়ায়, যথা—

ন্যায়মতে জ্ঞানের জ্ঞানগ্রাহক (জ্ঞাপক) সামগ্রীহইতে প্রমাত্বের জ্ঞান হয় না, জ্ঞানের ও জ্ঞানত্বের যে সামগ্রীদ্বারা জ্ঞান হয় তাহাহইতে ভিন্ন কারণ-দ্বারা প্রামত্বের জ্ঞান হয়। যেমন প্রত্যক্ষাদি প্রমাণদ্বারা ঘটাদির জ্ঞান হইলে মনঃসংযুক্তসমবায়সম্বন্ধে ঘটাদিজ্ঞানের জ্ঞান হয়। নেত্রাদি প্রমাণদ্বারা ঘটের জ্ঞান হইলে তাহার "অয়ং ঘটঃ" এইরূপ আকার হয় আর মনঃ-প্রমাণহইতে ঘটজ্ঞানের প্রত্যক্ষ হইলে "ঘটমহং জানামি" এইরূপ আকার হয়। "ঘটমহং জানামি" এই মানস জ্ঞানের বিষয় ঘটসহিত ঘট-জ্ঞান হয়। জ্ঞানের জ্ঞানকে অনু-ব্যবসায় বলে, ঘটাদির জ্ঞানকে ব্যবসায় বলে। অনুব্যবসায়-জ্ঞানের স্বভাব এই যে, উহা ব্যবসায়ের বিষয়কে ত্যাগ করে না, কিন্তু বিষয় সহিত ব্যবসায়কে প্রকাশ করে। এই কারণে জ্ঞানের জ্ঞান অনুব্যবসায় সংজ্ঞায় সংজ্ঞিত আর ব্যবসায়েরই অনুসারী অনুব্যবসায় হয়। যেরূপ ঘটাদি ব্যবসায়ের বিষয় হয় তদ্রূপ অনুব্যবসায়েরও বিষয় হয়, সুতরাং ব্যবসায়ের অনুসারী অনুব্যবসায় হইয়া

থাকে। অনুব্যবসায়-জ্ঞানের বিষয় আত্মাও হয়, কারণ নিয়ম এই—জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, সুখ, দুঃখ, দ্বেষ, এই সকল আত্মার বিশেষগুণ। ইহার মধ্যে কোন এক গুণের প্রতীতি হইলে, আত্মার প্রতীতি হয়, কোনটীর প্রতীতি না হইলে, আত্মার প্রতীতি হয় না। সুতরাং উক্ত সকল বিশেষগুণ ত্যাগ করিয়া আত্মার প্রতীতি হয় না, এইরূপ আত্মাকে ত্যাগ করিয়া কেবল জ্ঞানাদিরও প্রতীতি হয় না, অতএব ঘটের জ্ঞান হইলে আত্মারও জ্ঞান হয়। কথিত প্রকারে "ঘটমহংজানামি" এই জ্ঞান ব্যবসায়-জ্ঞানকে, তথা তাহার বিষয় ঘটকে তথা ব্যবসায়ের আশ্রয় আত্মাকে প্রকাশ করে এবং তৎকারণে অনুব্যবসায়-জ্ঞান ত্রিপুটীগোচর হইয়া থাকে। অনুব্যবসায়-জ্ঞানের কারণ মন, এই মনের সকল বিষয় সহিত যেরূপে সম্বন্ধ হয় তাহার প্রকার এই। যে রূপ ঘট-জ্ঞান আত্মা-বিষয়ে হয় তদ্রূপ ঘটত্ব, জ্ঞানত্ব, আত্মত্বও ঘটজ্ঞানের জ্ঞানের বিষয় হয়। ঘটজ্ঞান সহিত মনের স্বসংযুক্তসমবায়সম্বন্ধ হয় আর জ্ঞানত্ব সহিত স্বসংযুক্তসমবেত-সমবায়সম্বন্ধ হয়, তথা আত্মার সহিত স্বসংযোগ সম্বন্ধ হয় আর আত্মত্ব সহিত স্ব-সংযুক্তসমবায়সম্বন্ধ হয়। ঘটসহিত মনের সম্বন্ধ প্রত্যক্ষের হেতু নহে, কারণ, বাহ্যপদার্থের জ্ঞান স্বতন্ত্র মনদ্বারা হয় না, সুতরাং ঘটসহিত মনের অলৌ-কিক-সম্বন্ধ হয়। লৌকিক-সম্বন্ধে বাহ্যপদার্থের জ্ঞান মনদ্বারা সম্ভব নহে, উক্ত অলৌকিক-সম্বন্ধ জ্ঞানলক্ষণ বলিয়া উক্ত। অনুব্যবসায়-জ্ঞানের বিষয় যে ব্যবসায়-জ্ঞান তাহাই মনের ঘটসহিত সম্বন্ধ, তাহার স্বরূপ এই—স্বসংযুক্তসমবেত জ্ঞান অথবা স্বসংযুক্তসমবেতজ্ঞানবিষয়তা, এই দুইকে ঘটসহিত মনের সম্বন্ধ বলা যায়। জ্ঞানলক্ষণ বাক্যে লক্ষণ শব্দের স্বরূপ অর্থ করিলে, আদ্য সম্বন্ধ হয়, লক্ষণশব্দের জ্ঞাপক অর্থ করিলে দ্বিতীয় সম্বন্ধ হয়। স্বশব্দের অর্থ মন, তাহার সহিত সংযুক্ত আত্মা, তাহাতে সমবেত যে ব্যবসায়জ্ঞান তাহা ঘটে থাকে, সুতরাং এই জ্ঞানই মনের ঘটসহিত সম্বন্ধ হওয়ায় ঘটের মানসজ্ঞান হয়। দ্বিতীয় পক্ষে উক্ত জ্ঞানের বিষয়তারূপ সম্বন্ধ ঘটে হয়, ব্যবসায়-জ্ঞানের বিষয় ঘট ও ঘটত্ব উভয়ই, সুতরাং ব্যবসায়রূপ সম্বন্ধে অনুব্যবসায়-জ্ঞানের উভয়ই বিষয় হয়। এই রীতিতে ঘটজ্ঞানাদি অনুব্যবসায়-জ্ঞানের বিষয় হওয়ায় জ্ঞানের জ্ঞান অনুব্যবসায় হয়, তাহার সামগ্রী মনঃসংযোগাদিরূপ হয়, এবং তদ্দ্বারা কেবল জ্ঞানের ও জ্ঞানত্বের জ্ঞান হয়, প্রমাত্বের জ্ঞান হয় না। কিন্তু জ্ঞান হইয়া পুরুষের সফল প্রবৃত্তি হইলে, তাহার উত্তর কালে প্রবৃত্তিজনক জ্ঞানে প্রমাত্বের অনুমিতি জ্ঞান হয়। এই অনুমিতি জ্ঞানের হেতু অনুমানের স্বরূপ উপরে প্রদর্শিত হইয়াছে, যথা—তড়াগে জলের

প্রত্যক্ষ জ্ঞানের অনন্তর জলার্থীর প্রবৃত্তি হইয়া জলের লাভ হইলে পুরুষের এইরূপ অনুমান হয় "ইদম্ জলজ্ঞানম্ প্রমা সফল প্রবৃত্তিজনকত্বাৎ, যত্রযত্রসফল-প্রবৃত্তিজনকত্বমতত্রপ্রমাত্বং যথা নির্ণীত প্রমায়াম্"। এস্থলে বর্ত্তমান জলজ্ঞান পক্ষ, যদ্যপি অনুমানকালে জলজ্ঞান অতীত, তথাপি বর্ত্তমানের সমীপ ভূত ভবিষ্যৎকেও বর্ত্তমান বলা যায় বলিয়া বর্ত্তমান জলজ্ঞানকে পক্ষ বলা হইয়াছে, অতীত নহে, প্রমাত্ব সাধ্য, হেতুদৃষ্টান্ত স্পষ্ট। ব্যতিরেক-দৃষ্টান্ত বলিতে হইলে, এইরূপ বাক্য বলিবে, "যত্রযত্র সফলপ্রবৃত্তিজনকত্বং নাস্তি তত্রপ্রমাত্বং নাস্তি, যথা শুক্তৌ-রজতজ্ঞানং" এই অনুমানদ্বারা জল-জ্ঞানে প্রমাত্বের নিশ্চয় হয়। এই রীতিতে সফলপ্রবৃত্তিদ্বারা প্রমাত্বের অনুমিতি হইয়া থাকে। জল-জ্ঞান-গ্রাহক-সামগ্রীকে "জলমহম্জানামি" এই অনুব্যবসায়ের সামগ্রী বলা যায়, প্রমাত্বগ্রাহকসামগ্রী উক্ত অনুমান হয়, ইহা অনুব্যবসায়-সামগ্রী হইতে ভিন্ন হওয়ায় পর, অতএব পরতঃ-প্রমাত্ব-গ্রহ। যদ্যপি ন্যায়মতে অনুমিতির বিষয় পক্ষও হয় আর উক্ত অনুমিতিতে জলজ্ঞান পক্ষ হওয়ায় প্রমাত্বের অনুমানও জ্ঞানগ্রাহকসামগ্রী। এই রীতিতে অনুব্যবসাও দুই প্রকার, "জলমহং জানামি" এই এক অনুব্যবসায়, আর যেস্থলে প্রমাত্বনিশ্চয়ের উত্তরে অনুব্যবসায় হয়, সেস্থলে "জলং প্রমিনোমি" এইরূপ অনু-ব্যবসায় হয়। অতএব উক্ত অনুমানরূপজ্ঞানগ্রাহক সামগ্রীদ্বারা প্রমাত্বের নিশ্চয় হওয়ায় তথা দ্বিতীয় অনুব্যবসায়ের সামগ্রীও জ্ঞানগ্রাহক হওয়ায় এবং তদ্দ্বারাও প্রমাত্বের নিশ্চয় হওয়ায় সিদ্ধান্তকোটি স্বতঃপ্রামাণ্য-গ্রহের প্রাপ্তি হয়। তথাপি যে যে জ্ঞান-গ্রাহক-সামগ্রী তাহা সমস্ত প্রমাত্বের গ্রাহক, ইহা সিদ্ধান্তকোটি। জ্ঞানগ্রাহক সকলসামগ্রীর "জলমহমজানামি" এই অনুব্যবসায়ের সামগ্রীও অন্তর্ভূত, তদ্দ্বারা প্রমাত্বের গ্রহ হয় না, সুতরাং সিদ্ধান্তকোটির প্রাপ্তি নাই।

এই রীতিতে ঘটাদির জ্ঞানদ্বারা ঘটাদি মাত্রেরই প্রকাশ হয়, ঘটাদির প্রকাশ হইলেও ঘটাদি জ্ঞানের তথা জ্ঞানের আশ্রয় আত্মার প্রকাশ হয় না। যে সময় অনুব্যবসায়-জ্ঞান হয়, সে সময়ই ঘটাদিবিষয় সহিত তথা আত্মা সহিত ঘটাদি জ্ঞানের প্রকাশ হয়। কিন্তু অনুব্যবসায়জ্ঞানদ্বারা ব্যবসায়ের ত্রিপুটীর প্রকাশ হয়, অনুব্যবসায়ের প্রকাশ হয় না। যখন অনুব্যবসায়গোচর অনুব্যবসায় হয়, তখন প্রথম অনুব্যবসায়ের প্রকাশ হয়, দ্বিতীয় অনুব্যবসায় অপ্রকাশিতই থাকে। প্রথম অনুব্যবসায় ব্যবসায়গোচর হয়, অনুব্যবসায়গোচর দ্বিতীয় অনু-ব্যবসায় হয়। "ঘটজ্ঞানমহম্জানামি" ইহা দ্বিতীয় অনুব্যবসায়ের স্বরূপ। দ্বিতীয় অনুব্যবসায়ের ব্যবহার ইষ্ট হইলে "ঘটজ্ঞানস্যজ্ঞানমহম্ জানামি" এইরূপ তৃতীয়

অনুব্যবসায় হয়। কিন্তু ন্যায়মতে ঘটজ্ঞানদ্বারা ঘটের প্রকাশ হইলে ঘটের ব্যবহার সিদ্ধ হয়, ঘটব্যবহারে ঘটজ্ঞানের প্রকাশের অপেক্ষা নাই। যখন ঘটজ্ঞানের ব্যবহার ইষ্ট হয় তখন অনুব্যবসায়দ্বারা ঘটজ্ঞানের প্রকাশ হইয়া ঘটজ্ঞানের ব্যবহার হইয়া থাকে, অনুব্যবসায়ের প্রকাশের অপেক্ষা নাই। এই প্রকারে যাহার ব্যবহার ইষ্ট, তাহারই জ্ঞানের অপেক্ষা হয়, বিষয়ের প্রকাশক যে জ্ঞান তাহা প্রকাশিত হউক বা অপ্রকাশিত হউক তাহার প্রকাশে উপযোগ নাই। যদি প্রকাশিতজ্ঞানদ্বারাই বিষয়ের প্রকাশ মানা যায়, তাহা হইলে ন্যায়মতে অনবস্থা দোষ হইবে, কারণ, যে জ্ঞানদ্বারা বিষয়ের প্রকাশ হয়, সে জ্ঞান স্বপ্রকাশ নহে বলিয়া তাহার প্রকাশক জ্ঞানান্তর হইবে। সুতরাং যে জ্ঞান দ্বারা বিষয়ের প্রকাশ হইবে, সেই প্রথম জ্ঞানের প্রকাশক জ্ঞানান্তরের অন্যজ্ঞান আবশ্যক হইবে, তৃতীয়ের প্রকাশক চতুর্থজ্ঞানের আবশ্যক হইবে, এই রীতিতে অনবস্থা হইবে। পরস্পর সাপেক্ষ প্রকাশ অঙ্গীকার করিলে অন্যোন্যাশ্রয় চক্রিকাদি দোষ হইবে। সুতরাং বিষয়ের প্রকাশে জ্ঞান আপনার প্রকাশের অপেক্ষা করে না, কিন্তু স্বব্যবহারে প্রকাশের অপেক্ষা হয়। যেস্থলে ঘটাদি বিষয়ের ব্যবহার ইষ্ট, সেস্থলে ঘটজ্ঞানের ঘটের প্রকাশে অপেক্ষা হয়, অপ্রকাশিত জ্ঞানদ্বারাই ঘটের ব্যবহার হয়। যেমন ঘটের জ্ঞান না হইলেও উহা যেরূপ জলধারণাদি প্রয়োজন সিদ্ধি করে, স্বকার্য্যে নিজ প্রকাশের অপেক্ষা করে না, তদ্রূপ জ্ঞানের কার্য্য বিষয়ের প্রকাশ, এই বিষয় প্রকাশরূপকার্য্যে আপনার প্রকাশের অপেক্ষা জ্ঞান করে না, ঘটের ন্যায় স্বব্যবহারের প্রকাশেই জ্ঞানের অপেক্ষা জ্ঞান করে। যে জ্ঞানের ব্যবহার ইষ্ট সেই জ্ঞানেরই জ্ঞান হয়, জ্ঞানের জ্ঞানের প্রকাশের অপেক্ষা নাই। কথিত কারণে, ন্যায়মতে যাহারা অনবস্থা-দোষের আপত্তি করে, তাহাদের কথা অবিবেকমূলক প্রলাপ ভিন্ন অন্য কিছু নহে। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে ন্যায়মতে কোন জ্ঞান স্বপ্রকাশ নহে। যাহাহইতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় তাহাকে জ্ঞানগ্রাহক সামগ্রী বলে। অনুব্যবসায় জ্ঞানের সামগ্রী মনোসংযোগাদি ও জ্ঞানলক্ষণ-অলৌকিক-সম্বন্ধ, ইহা অনুব্যবসায় ভেদে নানা। এইরূপ "জলজ্ঞানং প্রমা" এই অনুমিতিও জ্ঞানের জ্ঞান, তাহার জনক অনুমান, ইহাও জ্ঞানগ্রাহকসামগ্রী, কিন্তু ইহাদ্বারা জলজ্ঞানের প্রমাত্বেরও জ্ঞান হয়। আর "জলং প্রমিনোমি" এই অনুব্যবসায়ের সামগ্রীও জ্ঞানগ্রাহকসামগ্রী এবং ইহা দ্বারাও জল-জ্ঞানের প্রমাত্বের জ্ঞান হয়। কিন্তু "জলমহম্‌জানামি" এই অনুব্যবসায়ও যদ্যপি জলজ্ঞানের জ্ঞান, তথাপি জলজ্ঞানের প্রমাত্ব প্রকাশ করে না

বলিয়া কেবল জ্ঞানগ্রাহক-সামগ্রী। অতএব, উক্ত অনুব্যবসায় সামগ্রীদ্বারা জলজ্ঞানের প্রমাত্বের অগ্রহণ হওয়ায় তথা জলজ্ঞানগ্রাহক সকলসামগ্রীদ্বারা জলজ্ঞানের প্রমাত্বের গ্রহণ না হওয়ায় স্বতঃপ্রামাণ্যগ্রহ হয় না, কিন্তু পরতঃপ্রামাণ্য-গ্রহ হয়। যে যে জ্ঞান-গ্রাহক-সামগ্রী তাহা সমস্ত হইতে প্রমাত্ব-গ্রহ হইলে তাহাকে স্বতঃ প্রামাণ্য-গ্রহ বলে। এপক্ষে প্রমাত্বধর্ম্মত্যাগ করিয়া কোনও জ্ঞানের জ্ঞান হয় না, প্রমাত্ব জ্ঞানত্ব এ উভয় ধর্ম্মবিশিষ্টজ্ঞানের জ্ঞান হয়, কেবল জ্ঞানত্বধর্ম্ম-বিশিষ্ট-জ্ঞানের জ্ঞান হয় না। আর পরতঃ-প্রামাণ্যগ্রহবাদে প্রথম অনুব্যবসায় দ্বারা প্রমাত্বরহিত জ্ঞানত্ববিশিষ্টজ্ঞানের জ্ঞান হয়, তৎপরে অন্য অনুব্যবসায়দ্বারা বা উপরিউক্ত অনুমানদ্বারা প্রমাত্বের জ্ঞান হয়।

মীমাংসক ও সিদ্ধান্তসম্মত স্বতঃ প্রামাণ্যবাদে ন্যায়োক্ত দোষ।

স্বতঃ-প্রামাণ্যগ্রহবাদে নৈয়ায়িক এই দোষ বলেন—যেস্থলে এক পদার্থের অনেকবার জ্ঞান হইয়া প্রবৃত্তি হয়, সেস্থলে জ্ঞানের প্রমাত্বে কখনও সন্দেহ হয় না, কারণ, অনেকবার সফল প্রবৃত্তি হইয়া প্রমাত্ব নিশ্চয় হইলে সন্দেহ থাকে না, হেতু এই যে, উক্ত প্রমাত্বনিশ্চয় প্রমাত্ব-সংশয়ের বিরোধী। পরন্তু যে পদার্থের অপূর্ব্ব-জ্ঞান হয় তাহার জ্ঞানে প্রমাত্বের সন্দেহ হয়, কিন্তু ইহা হওয়া উচিত নহে। কারণ, স্বতোগ্রাহ্যত্ববাদীমতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ, কখনই অগৃহীত নহে, সদাই গৃহীত, সুতরাং প্রমাত্বও তৎসঙ্গে গৃহীত হওয়ায় প্রকাশিতপদার্থে সন্দেহ হইতে পারে না। উক্ত পক্ষে জ্ঞান প্রকাশরূপ বলিয়া স্বীকৃত হয়, প্রকাশ শব্দের জ্ঞান শব্দের সহিত ভেদ নাই। প্রোক্ত মতের নিষ্কর্ষিত অর্থ এই—"অয়ং ঘটঃ" ইত্যাদি বৃত্তি-জ্ঞানই প্রমাত্বের আশ্রয়, অর্থাৎ উক্ত বৃত্তি-জ্ঞানের গ্রাহক সাক্ষি-জ্ঞান, উক্ত সাক্ষি-জ্ঞান বৃত্তিজ্ঞান গ্রহণ করতঃ বৃত্তি-জ্ঞানের প্রমাত্বকেও গ্রহণ করে। এই সিদ্ধান্ত বেদান্তেরও অভিমত। এস্থলে প্রমাত্বের স্বতোগ্রাহ্যত্ব-বিষয়ে মীমাংসকগণের তিন মত আছে, একটী প্রভাকরের মত, দ্বিতীয়টী মুরারী মিশ্রের মত আর তৃতীয়টী ভট্টের মত, তন্মধ্যে প্রথমে প্রভাকরের মত বলা যাইতেছে।

প্রভাকরের মত।

ঘটপটাদিবিষয়ক যে সকল প্রমারূপ ব্যবসায়-জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সে সমস্ত ব্যবসায়জ্ঞান "ঘটত্বেন ঘটমহংজানামি" অর্থাৎ "ঘটত্বরূপে ঘট আমি জানি" এই

প্রকারে উৎপন্ন হয়, সুতরাং উক্ত সকল ব্যবসায়-জ্ঞানে মিতি, মাতৃ, মেয়, এই তিনই প্রতীত হয়। ব্যবসায়জ্ঞানের নাম মিতি, উক্ত জ্ঞানের আশ্রয়ভূত আত্মার নাম মাতৃ, তথা উক্ত জ্ঞানের বিষয়ভূত ঘটাদির নাম মেয়। এইরূপ উক্ত ব্যবসায়-জ্ঞান আপনার স্বরূপ গ্রহণ করিয়া স্বনিষ্ঠ প্রমাত্বকেও গ্রহণ করে। ভাব এই—প্রভাকরের মতে বিষয়েতে জ্ঞানের প্রকাশ হইয়া থাকে, প্রকাশের হেতু জ্ঞান। ঘটের জ্ঞান হইলে, ঘটের জ্ঞান যেরূপ ঘট প্রকাশ করে, তদ্রূপ আপন স্বরূপ প্রকাশ করে আর আপনার আশ্রয় যে আত্মা তাঁহাকেও প্রকাশ করে, এইরূপে সমস্ত জ্ঞান ত্রিপুটীর প্রকাশক হয়। জ্ঞাতা জ্ঞান জ্ঞেয় এই সমুদায়কে ত্রিপুটী বলে। কথিত প্রকারে প্রভাকরের মতে জ্ঞান আপনার স্বরূপ বিষয় করতঃ আপনার প্রমাত্বও বিষয় করে।

মুরারী মিশ্রের মত।

প্রথমে "অয়ং ঘটঃ" এই প্রকারের ব্যবসায়-জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তৎপরে ব্যবসায়জ্ঞানবিষয়ক "ঘটত্বেন ঘটমহং জানামি" এই প্রকারের মানসপ্রত্যক্ষরূপ অনুব্যবসায়জ্ঞান উৎপন্ন হয়। এই অনুব্যবসায়জ্ঞান ব্যবসায়জ্ঞানকে প্রকাশ করে আর সেই সঙ্গে ব্যবসায়-জ্ঞানবৃত্তি প্রমাত্বকে গ্রহণ করে। অর্থাৎ এই মতে জ্ঞানের প্রকাশ অনুব্যবসায় দ্বারা হয়, এবং এই জ্ঞানের প্রকাশক অনু-ব্যবসায় হইতে প্রমাত্বেরও প্রকাশ হয়।

ভট্টপাদের মত।

ভট্টের সিদ্ধান্ত এই—সকল জ্ঞান অতীন্দ্রিয় হওয়ায় জ্ঞানের প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব নহে। কিন্তু "অয়ং ঘটঃ" ইত্যাদি জ্ঞানের অনন্তর ঘটাদিতে এক জ্ঞাততা নামক ফল উৎপন্ন হয়, তাহার অনন্তর "জ্ঞাতো ঘটঃ" এই প্রকারের জ্ঞাততা-বিষয়ক প্রত্যক্ষ হয়, তাহার পরে উক্ত জ্ঞাততারূপ হেতুদ্বারা জ্ঞানের অনুমান হয়। অনুমানের স্বরূপ এই—"ঘটঃঘটত্ববৎবিশেষ্যকঘটত্বপ্রকারকজ্ঞান-বিষয়ঃ ঘটত্বপ্রকারকজ্ঞাততাবত্বাৎ যন্নৈবং তন্নৈবং যথা পটঃ" অর্থাৎ ঘটত্ব-বিশিষ্ট ঘট হয় বিশেষ্য যাহার, তথা ঘটত্ব হয় প্রকার যাহার, এইরূপ জ্ঞানের বিষয় ঘট হয়, ঘটত্বপ্রকারক জ্ঞাততাবিশিষ্ট হওয়ায়; যে পদার্থ উক্ত জ্ঞানের বিষয় নহে, সে পদার্থ জ্ঞাততাবিশিষ্ট নহে, যেমন পট। অতএব, ভট্টমতে এই অনুমান "অয়ং ঘটঃ" এই জ্ঞানকে তথা জ্ঞানবৃত্তি প্রমাত্বকে গ্রহণ করে। ভট্টমতের সার সঙ্কলন এই—ঘটাদিজ্ঞানের জ্ঞান প্রত্যক্ষরূপ নহে, কারণ,

জ্ঞানগুণ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, সুতরাং জ্ঞানের জ্ঞান অনুমিতিরূপ হয়, মানস-প্রত্যক্ষরূপ নহে। উক্ত অনুমিতিজ্ঞানের প্রকার এই :—ইন্দ্রিয়বিষয় সংযোগে প্রত্যক্ষজ্ঞান হউক অথবা অনুমিতিজ্ঞান হউক, সকল জ্ঞানদ্বারা ঘটাদি বিষয়ে জ্ঞাততা নাম ধর্ম্ম উৎপন্ন হয়, এই জ্ঞানের পরে "জ্ঞাতো ঘটঃ" এইরূপ ব্যবহার হয়। জ্ঞানের প্রথমে ঘট-ইন্দ্রিয়ের যে সংযোগ হয় তদ্দ্বারা "অয়ং ঘটঃ" এইরূপ প্রত্যক্ষ হয়, এই প্রত্যক্ষজ্ঞান সমবায়সম্বন্ধে জ্ঞাতাতে থাকে, বিষয়তাসম্বন্ধে ঘটে থাকে, বিষয়তাসম্বন্ধে জ্ঞান হইলে সমবায়সম্বন্ধে জ্ঞাততা উৎপন্ন হয়। এই রীতিতে ঘটজ্ঞানদ্বারা ঘটে জ্ঞাততার উৎপত্তি হয়, এই জ্ঞাততার উপাদান-কারণ ঘট, নিমিত্ত-কারণ জ্ঞান। অসমবায়ি-কারণ পরিভাষা ভট্টমতে নাই, তন্মতে উপাদান-কারণ হইতে ভিন্ন নিমিত্ত-কারণ হয়, সুতরাং কারণের উপাদান ও নিমিত্ত ভেদে দুই ভেদ হয়, তিন নহে। এই রীতিতে জ্ঞানজন্য জ্ঞাততাধর্ম্ম ঘটে উৎপন্ন হইলে প্রথমে "অয়ং ঘটঃ" এইরূপ ঘটের প্রকাশ প্রত্যক্ষ হয়, এই প্রত্যক্ষদ্বারা ঘটে জ্ঞাততাধর্ম্মের উৎপত্তি হইলে ঘটের "জ্ঞাতো-ঘটঃ" এই প্রকার প্রত্যক্ষ হয়, এইরূপে জ্ঞানজন্য জ্ঞাততার বাহ্য-ইন্দ্রিয়দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়। বাহ্যপদার্থাবগাহীজ্ঞানের বাহ্যইন্দ্রিয়দ্বারা প্রত্যক্ষ কাহারও মতে স্বীকৃত নহে। স্তায়াদিমতে জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ হয়, ভট্টমতে জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষও হয় না কিন্তু ঘটাদি জ্ঞানের অনুমানজন্য অনুমিতিজ্ঞান হয়। অনুমানের আকার উপরে বর্ণিত হইয়াছে, উহার অন্য প্রকার স্বরূপ এই :—"অয়ং ঘটঃ বিষয়তা সম্বন্ধেন জ্ঞানবান্ সমবায়েন জ্ঞাততাবত্ত্বাৎ, যত্রযত্র সমবায়েন জ্ঞাততা তত্র বিষয়তা সম্বন্ধেন জ্ঞানম্"। এ স্থানে পুরোবর্ত্তী ঘট পক্ষ, বিষয়তা সম্বন্ধে জ্ঞান সাধ্য, হেতু দৃষ্টান্ত। এইরূপে ভট্টপাদমতে অনুমানদ্বারা জ্ঞানের প্রত্যক্ষ হয় এবং তদ্দ্বারা ঘটজ্ঞানের প্রমাত্বেরও গ্রহণ হয়।

স্তায় বৈশেষিক মতের নিষ্কর্ষ।

অনুমানদ্বারা ঘটজ্ঞানের প্রমাত্বেরও জ্ঞান হইলে, জ্ঞানের অনুমিতি হইবার পরে প্রমাত্বের সন্দেহ ভট্টমতে হওয়া উচিত নহে। সুতরাং জ্ঞানের সকল জ্ঞানদ্বারা প্রমাত্বের নিশ্চয় হয় না, কিন্তু সফল প্রবৃত্তি হইবার পরে জ্ঞানের প্রমাত্বের নিশ্চয় হয়। ইহা ন্যায় বৈশেষিক মত, এই মত পরতঃপ্রামাণ্যবাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ। জ্ঞানের উৎপাদক সামগ্রী হইতে প্রমাত্বের উৎপত্তি হয় না,

অধিক সামগ্রী হইতে প্রমাত্বের উৎপত্তি হয় তথা অধিক সামগ্রী হইতে প্রমাত্বের জ্ঞান হয়। প্রমাত্বের ন্যায় অপ্রমাত্বেরও পরতঃ উৎপত্তি হয় আর পরতঃ জ্ঞান হয়। জ্ঞানের জনকসামগ্রী হইতে জ্ঞানের অপ্রমাত্ব-ধর্ম্মেরও উৎপত্তি বলিলে সকলজ্ঞান অপ্রমা হইবে, সুতরাং জ্ঞানের জনকসামগ্রী হইতে অপ্রমাত্বের উৎপত্তি হয় না। জ্ঞানের জনক ইন্দ্রিয় অনুমানাদি, তাহা সকলে দোষের সহকার অর্থাৎ সাহায্য হইলে অপ্রমাত্বজ্ঞানের উৎপত্তি হয়। দোষ নানাবিধ। প্রত্যক্ষ-ভ্রমে নেত্রাদিগত প্রমাণদোষের ন্যায় বিষয়গত সাদৃশ্যদোষও হেতু। স্থলবিশেষে প্রত্যক্ষভ্রমে বিষয়গত সাদৃশ্যদোষের ব্যভিচারও হয়, কিন্তু সাদৃশ্যেই অনেক ভ্রম হয় বলিয়া বহুস্থানে সাদৃশ্যদোষ ভ্রমের হেতু। যেস্থলে বিসদৃশে ভ্রম অনুভবসিদ্ধ, সে স্থলে সাদৃশ্যদোষ ভ্রমের কারণ নহে। একরূপে দোষ হেতু নহে, কিন্তু যে দোষ দ্বারা যে ভ্রম হয় সেই দোষের সেই ভ্রমে কারণতা হয়। পরোক্ষ-ভ্রমজ্ঞানে সাদৃশ্যের অপেক্ষা নাই, ইহা অনুভব-সিদ্ধি, সুতরাং পরোক্ষজ্ঞানে বিষয়গত দোষ হেতু নহে, কিন্তু অনুমিতিভ্রমে অনুমানদোষ হেতু। ব্যাপ্য-হেতুর জ্ঞান অনুমান হয়, হেতুতে ব্যভিচারাদি দোষ ন্যায়গ্রন্থে প্রসিদ্ধ। শব্দাদ্ভয় হইলে, শ্রোতাতে বাক্যতাৎপর্য্যের অনবধারণ দোষ, বক্তাতে বিপ্রলম্ভকত্বাদি দোষ, শব্দে অন্যথাবোধকত্বাদি দোষ। এই রীতিতে অপ্রমাত্বের হেতু দোষ অনুভবানুসারে জ্ঞাতব্য।

যদ্যপি এই প্রসঙ্গে প্রমাত্বের অপ্রমাত্বের উৎপত্তি কথন বিরুদ্ধ বলিয়া প্রতীত হইতে পারে, কারণ, ভূত ভবিষ্যৎ বর্ত্তমান সকলপ্রমাতে প্রমাত্বধর্ম্ম এক, সেইরূপ সকল অপ্রমাতে অপ্রমাত্বধর্ম্মও এক, তাহাদের উৎপত্তি বলা সম্ভব নহে, তথাপি স্বকারণ হইতে উৎপন্ন হইলে কোন জ্ঞানপ্রমা হয়, কোন জ্ঞান অপ্রমা হয়, প্রমাত্ববিশিষ্ট প্রমা হয়, অপ্রমাত্ববিশিষ্ট অপ্রমা হয়। এই রীতিতে জ্ঞানে প্রমাত্ব ও অপ্রমাত্ব ধর্ম্মের বিলক্ষণতা জ্ঞানের জনকসামগ্রীর অধীন। কোন জ্ঞানের এরূপ সামগ্রী হয় যদ্দ্বারা প্রমাত্ববিশিষ্টজ্ঞানের উৎপত্তি হয় আর কোন সামগ্রী এরূপ হয় যদ্দ্বারা অপ্রমাত্ববিশিষ্টজ্ঞানের উৎপত্তি হয়। অতএব এই অর্থ সিদ্ধি হইল, প্রমাত্বধর্ম্ম যদ্যপি এক, তাহার সকল প্রমাতে সম্বন্ধ হয়, তথাপি প্রমাত্বের সম্বন্ধ সামগ্রীর অধীন। অতএব জ্ঞানে প্রমাত্বের প্রয়োজক-সামগ্রী প্রমাত্ব-উৎপত্তির হেতু আর অপ্রমাত্বের প্রয়োজক দোষ, সুতরাং দোষজন্য অপ্রমাত্ব বলায় দোষ প্রয়োজ্যতে তাৎপর্য্য হয়। আর প্রমাত্ব অপ্রমাত্ব জ্ঞানের ত মুখ্য উৎপত্তি হইয়া থাকে।

অদ্বৈতসিদ্ধান্তে সাক্ষী-ভাষ্য প্রমাতৃ হয়, সুতরাং প্রমাতৃর জ্ঞানেরও উৎপত্তি বলিলে সাক্ষীর উৎপত্তি সিদ্ধ হয়, কিন্তু সাক্ষীর উৎপত্তি সম্ভব নহে। কথিত কারণে, উক্ত মতে জ্ঞানের উৎপত্তি বলায় বৃত্তির উৎপত্তিতে তাৎপর্য্য হয়, যে হেতু বৃত্তিতে আরূঢ় সাক্ষী প্রমাতৃাদিকে প্রকাশ করে, সুতরাং বৃত্তি জ্ঞানশব্দে কথিত হয় এবং তাহার উৎপত্তি হইয়া থাকে বলিয়া প্রমাতৃরও উৎপত্তি বলা যায়। এ কথা পূর্ব্বে কয়েকবার বলা হইয়াছে। পুনরায় বলিবার অভিপ্রায় এই যে, শাস্ত্রীয় অর্থ বার-বার কথিত হইলে শ্রোতা অধ্যেতার বোধ দৃঢ় হয়। প্রদর্শিত রীতানুসারে নৈয়ায়িকগণ পরতঃপ্রামাণ্যবাদ স্বীকার করেন এবং স্বতঃপ্রমাণ্যবাদে সংশয়ানুপপত্তি দোষ প্রদান করেন।

ন্যায় বৈশেষিকমতের খণ্ডন।

ন্যায়আদি সকল মতই অশুদ্ধ। প্রমাত্বজ্ঞানের বিষয়ে পরে বলা যাইবে; অনুব্যবসায়জ্ঞানদ্বারা জ্ঞানের প্রকাশ হয়, ইহার খণ্ডন প্রথমে হওয়া উচিত। জ্ঞান অপ্রকাশ স্বভাব হইলে তাহার সম্বন্ধে ঘটাদির প্রকাশ সম্ভব হইবে না। বলিয়াছিলে, ঘটাদির প্রকাশে জ্ঞান আপনার প্রকাশের অপেক্ষা করে না, অর্থাৎ যেরূপ ঘটাদি অজ্ঞাত হইয়াও স্বকার্য্য করে, তদ্রূপ জ্ঞানও অজ্ঞাত হইয়া বিষয়ের প্রকাশরূপ স্বকার্য্য করে। একথা সম্ভব নহে কারণ প্রকাশহীন জ্যোতিঃদ্বারা কোনও বস্তুর প্রকাশ দৃষ্টিগোচর নহে। যদি প্রকাশহীনও স্বভাববশে স্বসম্বন্ধীর প্রকাশ করিতে সক্ষম হইত, তাহা হইলে সুবর্ণস্থ জ্যোতির্ভাগদ্বারাও সুবর্ণসম্বন্ধী ঘটাদির প্রকাশ হওয়া উচিত হইত। স্বরূপপ্রকাশে প্রকাশমান্ ভৌতিক জ্যোতিঃদ্বারাই ঘটাদির প্রকাশ দেখা যায়, স্বরূপপ্রকাশরহিত অপ্রকাশ সুবর্ণরজতাদিরূপ জ্যোতিঃদ্বারা কাহারও প্রকাশ দেখা যায় না। সুতরাং স্বরূপপ্রকাশে প্রকাশমান্ জ্ঞানের সম্বন্ধেই ঘটাদির প্রকাশ হওয়ায় প্রকাশস্বভাবজ্ঞান অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। কেবল দৃষ্টান্ত বলে যে জ্ঞানের সপ্রকাশতা সিদ্ধ হয় তাহা নহে, অনুভবদ্বারাও জ্ঞানের সপ্রকাশতা সিদ্ধ হয়। যে স্থলে দুর্ব্বোধ অজ্ঞাত পদার্থের জ্ঞান হয়, সেস্থলে "জ্ঞাতব্যং জ্ঞাতং নাবশিষ্যতে জ্ঞাতুম্" একথা লোকে হর্ষপূর্ব্বক বলিয়া থাকে, সে সময় যদি কেহ তাহাকে এরূপ বলে "এতজ্ জ্ঞানম্ জ্ঞাতুমবশিষ্যতে" সে এই বাক্য শুনিয়া হাস্য করে। সুতরাং জ্ঞানের স্বপ্রকাশতা অনুভবসিদ্ধ, জ্ঞানের প্রকাশতার অবশেষতা শ্রবণ করিলে লোকের বিস্ময় হয়। অপিচ "ঘটজ্ঞানম্ জ্ঞাতং ন বা" এ বাক্যের বক্তা নির্ব্বুদ্ধি বলিয়া উপেক্ষিত হইয়া থাকে। অতএব জ্ঞানে

অজ্ঞাততা কদাপি সম্ভব নহে বলিয়া অজ্ঞাততার অভাবে জ্ঞানগোচর অনুব্যবসায় বলা সর্ব্বথা অসঙ্গত। কোনও পুরুষের এরূপ সন্দেহ হয় না যে, ঘটের জ্ঞান আমার হইয়াছে কি না? ঘটের জ্ঞান অজ্ঞাত হইলে কদাচিৎ উক্ত সন্দেহও হওয়া উচিত। সুতরাং জ্ঞান অজ্ঞাত হয় না এবং তৎকারণে জ্ঞানের প্রকাশক অনুব্যবসায় হয় এরূপ বলা অসিদ্ধ। যদি বল, জ্ঞানগোচর জ্ঞান না হইলে "অয়ং ঘটঃ ঘটমহং জানামি" এরূপ জ্ঞানের বিলক্ষণ প্রতীতি হওয়া উচিত নহে। কারণ ন্যায়মতে প্রথম জ্ঞানের বিষয় ঘট হয় আর দ্বিতীয় জ্ঞানের বিষয় ঘটজ্ঞান হয় সুতরাং বিষয়ভেদে জ্ঞানের বিলক্ষণতা সম্ভব হয়। স্বপ্রকাশ-জ্ঞানবাদীর মতে জ্ঞানের বিষয় জ্ঞান নহে, উভয় জ্ঞানের বিষয় ঘট হইলে, বিষয়ভেদের অভাবে বিলক্ষণ প্রতীতি হওয়া উচিত নহে। এ আশঙ্কাও সম্ভব নহে কারণ, যেরূপ একই ঘটে কদাচিৎ "অয়ং ঘটঃ" এরূপ জ্ঞান হয়, কদাচিৎ "অনিত্যো ঘটঃ" এরূপ জ্ঞান হয়। এস্থলে বিষয়ের ভেদ ব্যতিরেকেও বিলক্ষণ জ্ঞান হয়, প্রথম জ্ঞানে ঘটের অনিত্যতা ভাসমান হয় না, দ্বিতীয় জ্ঞানে ঘটের অনিত্যতা ভাসমান হয় আর "অয়ং ঘটঃ" এই জ্ঞানে ঘটের জ্ঞাততা ভাসমান হয় না। জ্ঞানজন্য প্রকটতাকে জ্ঞাততা বলে, দ্বিতীয় জ্ঞানের বিষয় ঘটবৃত্তি জ্ঞাততা হয়, ঘটের জ্ঞান নহে। এই কারণে ঘটজ্ঞানের উত্তরকালে কদাচিৎ "ঘটমহং জানামি" এরূপ জ্ঞান হয়, কদাচিৎ "জ্ঞাতোঘটঃ" এরূপ প্রত্যক্ষ হয়। "জ্ঞাতোঘটঃ" এই প্রত্যক্ষের বিষয় ঘটের জ্ঞাততা হয় এই অর্থ ভট্টের সম্মত এবং অনুভবানুসারীও বটে। কারণ, যেরূপ "অনিত্যোঘটঃ" এই বাক্যে অনিত্যপদার্থে বিশেষণ অনিত্যত্বের ঘটে প্রতীতি সকলের সম্মত তদ্রূপ "জ্ঞাতোঘটঃ" এ বাক্যেও জ্ঞাতপদার্থে বিশেষণ জ্ঞাতত্বের ঘটে প্রতীতি সর্ব্বানুভবসিদ্ধ "জ্ঞাতোঘটঃ" এই জ্ঞানের অবসরে "ঘটমহং জানামি" এই জ্ঞান ঘটের জ্ঞাততাকে বিষয় করে। এই রীতিতে জ্ঞানগোচর জ্ঞান অঙ্গীকার না করিলেও "অয়ং ঘটঃ "ঘটমহংজানামি" এরূপ বিলক্ষণ জ্ঞান সম্ভব হওয়ায় নৈয়ায়িকগণ অনুব্যবসায় জ্ঞানের বিষয় জ্ঞান যে অঙ্গীকার করেন তাহা অসঙ্গত।

মুরারী মিশ্রের মত খণ্ডন।

মুরারী মিশ্রের মতও এই প্রসঙ্গে নৈয়ায়িক মত তুল্য হওয়ায় অসঙ্গত মুরারী মিশ্রের মতে জ্ঞানপ্রকাশক অনুব্যবসায়দ্বারা প্রমাত্বের প্রকাশ হয়, এই মাত্র ন্যায়মতহইতে বিশেষ, তথাপি এই বিশেষ অকিঞ্চিৎকর। কারণ, অপ্রকাশ

স্বভাব জ্ঞানের অনুব্যবসায়হইতে প্রকাশ হয়, এই অংশ ন্যায়ের তুল্য হওয়া অসঙ্গত।

ভট্টের মত খণ্ডন।

উক্ত প্রকারে অনুমিতিদ্বারা জ্ঞানের পরোক্ষ প্রকাশ হয় এই ভট্টপাদমত ন্যায় অপেক্ষাও অসঙ্গত। কারণ, এই মতে যদ্যপি জ্ঞানগ্রাহক-সামগ্রী অনুমানহইতে অর্থাৎ জ্ঞানের প্রকাশক অনুমিতিহইতে প্রমাত্বের প্রকাশ হয়, এই অংশ ন্যায়-হইতে বিলক্ষণ আর সিদ্ধান্তের অনুকুল, তথাপি ঘটাদি বিষয়ের অপরোক্ষতা-সাধক প্রত্যক্ষজ্ঞানের অনুমিতিরূপ পরোক্ষ প্রকাশ হয় বলা হাস্যের আস্পদ।

প্রভাকরের মত খণ্ডন।

প্রদর্শিত প্রকারে ঘট-জ্ঞানাদি আপনার প্রকাশে অনুব্যবসায়ের অপেক্ষা করে না, আর প্রমাত্বগ্রহ বিষয়েও জ্ঞানগ্রাহক সামগ্রী অন্য কাহারও অপেক্ষা করে না, প্রভাকর মতের এই অংশ সিদ্ধান্তের অনুকুল হইলেও উক্ত মতও শ্রদ্ধাযোগ্য নহে। কারণ যদিও সকল জ্ঞান স্বপ্রকাশ, তথা ত্রিপুটিবিষয়ক অর্থাৎ কেবল বিষয়গোচর কোনও জ্ঞান হয় না, সমস্ত জ্ঞান "ঘটমহং জানামি" এরূপ ত্রিপুটীগোচর হয়, "অয়ং ঘটঃ" এরূপ কেবল বিষয়গোচর জ্ঞান অপ্রসিদ্ধ। তথাপি প্রভাকরের মতে ঘটসহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইয়া ঘটের জ্ঞান হইলে, এই জ্ঞান ঘটকে তথা আপনার স্বরূপকে তথা আপনার আশ্রয় আত্মাকে বিষয় করে, এইরূপ আপনার ধর্ম্ম প্রমাত্বও গ্রহণ করে। কথিত প্রকারে ঘটের জ্ঞান আপনার প্রকাশে অন্যের অপেক্ষা করে না, এই অংশ সমীচীন, কিন্তু আপনার প্রকাশ আপনি করে, ইহা বিরুদ্ধ। ক্রিয়ার যে কর্ত্তা হয় সে কর্ম্ম হয় না, সুতরাং প্রকাশের কর্ত্তা আপনি তথা প্রকাশের কর্ম্মও আপনি, একথা বিরুদ্ধ। সিদ্ধান্তে জ্ঞান প্রকাশরূপ হওয়ায় উক্ত বিরোধ নাই। এই রীতিতে যে সকল মতে প্রকাশরূপ জ্ঞান স্বীকৃত নহে, সে সকল মত অশুদ্ধ। কথিত কারণে, অনুব্যবসায়দ্বারা জ্ঞানের প্রকাশ হয়, এই নৈয়ায়িক বচন অসঙ্গত।

অদ্বৈতসম্মত স্বতঃপ্রামাণ্যবাদে ন্যায়োক্ত সংশয়ানুপপত্তি-রূপ দোষের পরিহার।

জ্ঞানগ্রহকালে প্রমাত্বের গ্রহ হইলে সংশয়ানুপপত্তি দোষ হয়, ইহার সমাধান এই,—যে স্থলে জ্ঞানের গ্রাহক সামগ্রীদ্বারা প্রমাত্বের গ্রহ হয়, সে স্থলে দোষা-

ভাবসহকৃত জ্ঞানসামগ্রীদ্বারা প্রমাত্বের গ্রহ হইয়া থাকে। সংশয় হইলে দোষাভাব হয় না, দোষ না হইলে সংশয় হয় না, কারণ, সংশয়জ্ঞানও ভ্রম, আর ভ্রমের উৎপত্তিতে দোষ হেতু, সুতরাং সংশয়স্থলে দোষাভাব সম্ভব নহে। এই প্রকারে প্রমাত্বজ্ঞানে দোষাভাব কারণ হয় বলিয়া যে স্থলে সংশয় হয় সেস্থলে প্রমাত্ব-জ্ঞান হয় না। সিদ্ধান্তে বৃত্তিরূপ জ্ঞানের সাক্ষীদ্বারা প্রকাশ হয়, সুতরাং জ্ঞানগ্রাহক সামগ্রী সাক্ষী, তদ্দ্বারা বৃত্তিজ্ঞানের প্রমাত্বেরও গ্রহ হয়। কিন্তু কোন স্থলে জ্ঞান প্রমা হয়, কোন স্থলে নহে, তাহার হেতু এই— দোষাভাবসহিত জ্ঞানগ্রাহক সামগ্রীদ্বারা প্রমাত্বের গ্রহ হইলে প্রমা হয়। ভ্রম সংশয়াদিস্থলে দোষাভাবসহিত জ্ঞানগ্রাহক সামাগ্রী না থাকায়, কিন্তু দোষসহিত সামগ্রী থাকায় প্রমাত্বের গ্রহ হয় না বলিয়া অপ্রমা হয়, এইরূপে প্রমাত্বের দোষাভাবসহকৃত সাক্ষী প্রকাশক। সাক্ষীদ্বারা অপ্রমাত্বের গ্রহ হয় না, কারণ ভ্রমের লক্ষণ দোষজন্যত্ব, অথবা নিষ্ফল-প্রবৃত্তিজনকত্ব, অথবা অধিষ্ঠান হইতে বিষমসত্তাবিশিষ্টের অবভাস। এইরূপ ভ্রমের লক্ষণ দোষ-ঘটিত, নিষ্ফলপ্রবৃত্তিঘটিত, বিষমসত্তা-ঘটিত হওয়ায়, দোষাদি সাক্ষীর বিষয় নহে, সুতরাং দোষাদি-ঘটিত অপ্রমাত্ব সাক্ষীর অবিষয়। অপ্রমাত্বের জ্ঞান ন্যায়-মতের ন্যায় নিষ্ফল প্রবৃত্তি দেখিয়াই হয়। অপ্রমাত্বের উৎপত্তি জ্ঞানের সামান্য-সামগ্রীদ্বারা হইলে সকল জ্ঞান অপ্রমা হইবে। দোষসহিত জ্ঞানের উৎপাদক সামগ্রীহইতে উৎপত্তি বলিবার তাৎপর্য্য এই যে, দোষসহকৃত নেত্র অনুমানাদি-দ্বারা অপ্রমা-জ্ঞানের উৎপত্তি হয়, অপ্রমাত্ববিশিষ্টভ্রমজ্ঞানের উৎপত্তিই এস্থলে অপ্রমাত্বের উৎপত্তি বলা যায়। আর প্রমাত্বের উৎপত্তি ত জ্ঞানের সামান্য-সামগ্রীদ্বারা হইয়া থাকে।

ন্যায়মতোক্ত পরতঃ-প্রামাণ্যবাদে দোষ।

নৈয়ায়িকগণ প্রমাত্বের উৎপত্তিতে যে গুণ কারণ বলেন, তাহা সম্ভব নহে, কারণ, তন্মতে প্রত্যক্ষস্থলে অধিক অবয়ব সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ গুণ, ইহা নিরবয়ব রূপাদি প্রত্যক্ষে সম্ভব নহে। আর অনুমিতিতে ব্যাপ্য-হেতুর পক্ষে যে জ্ঞান গুণ বলেন তাহাও সম্ভব নহে, কারণ, যে স্থলে বহ্নিসহিত পর্ব্বতে ধূলি-পটলে ধূমভ্রম হইয়া বহ্নির জ্ঞান হয়, সে স্থলে উক্ত গুণ নাই, অথচ বহ্নির অনুমিতি প্রমা হয়। সুতরাং প্রমাত্বের উৎপত্তিতে গুণের জনকতা সম্ভব নহে, জ্ঞান সামান্যের সামগ্রীহইতেই প্রমাত্বের উৎপত্তি হইয়া থাকে।

যদি বল, জ্ঞানসামান্তের সামগ্রীহইতে প্রমাত্বের উৎপত্তি স্বীকৃত হইলে, ভ্রমস্থলেও জ্ঞানসামান্তসামগ্রী থাকায় প্রমা-জ্ঞান হওয়া উচিত। এই আশঙ্কার সমাধান উপরে বলা হইয়াছে, অর্থাৎ দোষ হইলে প্রমা জ্ঞান হয় না, সুতরাং প্রমাত্বের উৎপত্তিতে দোষ প্রতিবন্ধক। অধিক কি বলিব, সকল কার্য্যের উৎপত্তিতে প্রতিবন্ধকাভাব হেতু হয়, সুতরাং দোষাভাবসহিত জ্ঞানের সামগ্রীদ্বারাই প্রমত্বের উৎপত্তি হইয়া থাকে। এস্থলে প্রমাত্বের উৎপত্তি বলায় প্রমাত্ববিশিষ্টজ্ঞানের উৎপত্তিতে তাৎপর্য্য হওয়ায় প্রমাত্বধর্ম্মের উৎপত্তি কথন অসঙ্গত নহে। এই রীতিতে দোষাভাবসহকৃত যে জ্ঞানের উৎপাদক নেত্রাদিরূপসামগ্রী তদ্দ্বারা প্রমাজ্ঞানের উৎপত্তি হওয়ায় প্রমাত্বের স্বতঃ উৎপত্তি হয়, পরতঃ নহে। যদ্যপি জ্ঞান-সামান্তের সামগ্রী ইন্দ্রিয় অনুমানাদি, সামান্তজ্ঞানের কারণ দোষাভাব নহে, আর প্রমাত্বের উৎপত্তিতে দোষাভাবও কারণ বলা হইয়াছে, এইরূপে সামান্ত সামগ্রীহইতে অধিক কারণজন্য হওয়ায় পরতঃপ্রামাণ্যের অঙ্গীকার হয়। তথাপি জ্ঞানসামান্যসামগ্রীহইতে যদি অধিকভাবের অপেক্ষা হইত, তাহা হইলে পরতঃ-প্রামাণ্য হইত, অভাবরূপ দোষাভাবের অপেক্ষায় পরতঃ-প্রামাণ্য হয় না। এইরূপে জ্ঞানের গ্রাহক-সামগ্রী সাক্ষী, দোষাভাবসহকৃত সাক্ষীদ্বারা জ্ঞানের প্রমাত্বের জ্ঞান হয়। দোষসহিত ইন্দ্রিয় অনুমানাদিরূপ জ্ঞানের উৎপাদক সামগ্রীহইতে অপ্রমাত্বের উৎপত্তি হয়। জ্ঞান সামান্তের সামগ্রী ইন্দ্রিয় অনুমানাদি হওয়ায় তাহাহইতে দোষ পর, সুতরাং অপ্রমাত্বের উৎপত্তি পরহইতে হয়। আর ভ্রম স্থলে প্রবৃত্তি হইয়া ফলের লাভ না হইলে যে অপ্রমাত্ব-অনুমিতিজ্ঞান হয় তাহার হেতু অনুমান। জ্ঞানগ্রাহক সামগ্রীরূপ সাক্ষীহইতে অনুমান ভিন্ন হওয়ায় অপ্রামাণ্যগ্রহও পরহইতে হয়। অনুমানের আকার এই—"ইদং জলজ্ঞানম্ অপ্রমা, নিষ্ফল প্রবৃত্তি জনকত্বাৎ, যত্র যত্র নিষ্ফলপ্রবৃত্তিজনকত্বং তত্র অপ্রমাত্বং, যথা ভ্রমান্তরে।" এই রীতিতে জ্ঞানের উৎপত্তিতে জ্ঞানের উৎপত্তিকালেই সাক্ষীদ্বারা জ্ঞানের স্বরূপের প্রকাশ হয় আর জ্ঞানবৃত্তি প্রমাত্বেরও প্রকাশ হয়।

অখ্যাতিবাদীউক্ত দোষহইতে উদ্ধার

নিশ্চয় জ্ঞানের সংশয়জ্ঞানসহিত বিরোধ সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। প্রমাত্বের নিশ্চয় হইলে প্রমাত্বের সন্দেহ হয় না। সুতরাং ভ্রমত্বসন্দেহে নিষ্কম্প-প্রবৃত্তির অভাব হয়, এই অখ্যাতিবাদীর বচন অসঙ্গত। যদ্যপি প্রমাত্ব সংশয়ের বিরোধী প্রমাত্ব

নিশ্চয়, ভ্রমত্ব-সংশয়ের বিরোধী প্রমাত্ব-নিশ্চয় নহে, কারণ সমান বিষয়ে সংশয় নিশ্চয়ের বিরোধ হইয়া থাকে, প্রমাত্ব-নিশ্চয় ও ভ্রমত্ব-সংশয়ের বিষয় প্রমাত্ব ও ভ্রমত্ব ভিন্ন, এইরূপে অখ্যাতিবাদীর বচনও সঙ্গত হয়। তথাপি যে জ্ঞানে প্রমাত্ব নিশ্চয় হয়, সে জ্ঞানে ভ্রমত্বের নিশ্চয় তথা ভ্রমত্বের সন্দেহ হয় না, ইহা অনুভব-সিদ্ধ, সুতরাং প্রমাত্ব-নিশ্চয় ভ্রমত্ব-সন্দেহেরও বিরোধী। বিচার দৃষ্টিতে প্রমাত্ব-সংশয় ও ভ্রমত্ব-সংশয়ের মধ্যে ভেদ নাই, দুই একই পদার্থ। কারণ, "এতজ্‌জ্ঞানম্‌ প্রমা ন বা" ইহা প্রমাত্ব-সংশয়ের আকার, ইহাতে বিধি-কোটি প্রমাত্ব ও নিষেধ-কোটি ভ্রমত্ব, কারণ, জ্ঞানে প্রমাত্বের নিষেধ করিলে ভ্রমত্ব শেষ থাকে। এইরূপ "এতজ্‌জ্ঞানম্‌ ভ্রমো ন বা," ইহা ভ্রমত্ব-সংশয়ের আকার, ইহাতে বিধি-কোটি ভ্রমত্ব, নিষেধ-কোটি প্রমাত্ব, জ্ঞানে ভ্রমত্বের নিষেধ করিলে, প্রমাত্ব শেষ থাকে। এই রীতিতে উভয়বিধ সংশয়ে ভ্রমত্ব প্রমাত্ব দুই কোটি সমান, সুতরাং প্রমাত্ব-সংশয় ও ভ্রমত্ব-সংশয়ের মধ্যে ভেদ নাই। যাহাতে বিধি-কোটি প্রমাত্ব হয় তাহাকে প্রমাত্ব-সংশয় বলে আর যাহাতে বিধি-কোটি ভ্রমত্ব হয়, তাহাকে ভ্রমত্ব-সংশয় বলে। এই প্রকারে প্রমাত্ব-সংশয় ও ভ্রমত্ব-সংশয়ের বিষয় সমান হওয়ায় প্রমাত্ব-নিশ্চয় হইলে যেরূপ প্রমাত্ব-সংশয় হয় না, তদ্রূপ ভ্রমত্ব-সংশয়ও হয় না। অতএব, সিদ্ধান্তমতে ভ্রমজ্ঞান অঙ্গীকৃত হইলেও নিষ্কম্প প্রবৃত্তি সম্ভব হয়। অনির্ব্বচনীয়ের নিশ্চয়কে ভ্রম-নিশ্চয় বলে।

ভ্রান্তিজ্ঞানের ত্রিবিধতা এবং বৃত্তিভেদ নিরূপণের সমাপ্তি।

কথিত প্রকারে সংশয় নিশ্চয় ভেদে ভ্রম দুই প্রকার, তর্কজ্ঞানও ভ্রম-নিশ্চয়ের অন্তর্ভূত। ব্যাপ্যের আরোপ করিয়া ব্যাপকের যে আরোপ তাহাকে তর্ক বলে (ব্যাপ্যারোপেণ ব্যাপকারোপঃ তর্কঃ)। যেমন "যদি বহ্নির্ন স্যাৎ তদা ধূমোপি ন স্যাৎ" এইরূপ জ্ঞান ধূমবহ্নিবিশিষ্ট দেশে হইলে তাহা তর্ক। এস্থলে বহ্নির অভাব ব্যাপ্য, ধূমের অভাব ব্যাপক, বহ্নি অভাবের আরোপে ধূমাভাবের আরোপ হয়। বহ্নিধূমের বিদ্যমানে বহ্ন্যভাব ধূমাভাবের জ্ঞানকে ভ্রম বলা যায়। বাধযোগ্য বস্তুতে ভ্রম হইলে তাহাকে আরোপ বলে। ধূম বহ্নির সদ্ভাব স্থলে, তাহাদের অভাবের বাধ হয়, এবং তাহাদের বিদ্যমানেও বহ্ন্যভাবের ধূমাভাবের ভ্রমজ্ঞান হইয়া থাকে, সুতরাং আরোপ। এই রীতিতে আরোপস্বরূপ তর্কও ভ্রমের অন্তর্ভূত, পৃথক্‌ নহে। বৃত্তির প্রসিদ্ধ ভেদ বর্ণিত হইল, অবান্তর ভেদ অনন্ত।

উপসংহার।

প্রস্তাবিত পাদে যে সকল বিষয় বর্ণিত হইল দুর্ব্বোধতা নিবন্ধন সাধারণের পক্ষে সুবোধগম্য নহে, সুতরাং পুনরায় তাহা সকলের সারাংশ প্রদর্শিত হইতেছে। তথাহি—সাধারণ অসাধারণ ভেদে কারণ দুই প্রকার, ঈশ্বর প্রভৃতি নব সাধারণ-কারণ ন্যায় শাস্ত্রে প্রসিদ্ধ, তাহাহইতে ভিন্ন অসাধারণ-কারণ নামে প্রখ্যাত। অসাধারণ-কারণও উপাদান, অসমবায়ী ও নিমিত্ত, ভেদে তিন ভাগে বিভক্ত। যাহার স্বরূপে কার্য্যের স্থিতি হয়, তাহাকে উপাদান-কারণ বলে, এই উপাদান-কারণ ন্যায়মতে সমবায়িকারণ নামে কথিত, যেমন ঘটের উপাদান-কারণ কপাল, পটের উপাদান-কারণ তন্তু। কার্য্যের সমবায়িকারণ সম্বন্ধী যে কার্য্যের জনক তাহাকে অসমবায়ী কারণ বলে। যেমন ঘটের অসমবায়িকারণ কপাল-সংযোগ, পটের অসমবায়িকারণ তন্তুসংযোগ। দ্রব্যের উৎপত্তিতে অবয়ব-সংযোগ অসমবায়িকারণ হয় এবং গুণের উৎপত্তিতে কোন স্থানে গুণ ও কোন স্থানে ক্রিয়া অসমবায়িকারণ হয়। কার্য্যের তটস্থ থাকিয়া যে কার্য্যের জনক হয় তাহার নাম নিমিত্ত-কারণ। যেমন ঘটের নিমিত্ত-কারণ দণ্ড, চক্র, কুলাল প্রভৃতি। বেদান্ত ও ভট্টমতে নিমিত্ত উপাদান ভেদে কারণ দুই প্রকার হয়, ন্যায়োক্ত অসমবায়িকারণ নিমিত্ত-কারণের অন্তর্ভূত। ন্যায়মতে ব্যাপার-বিশিষ্ট অসাধারণ-কারণের নাম "করণ" তথা ব্যাপাররহিত অসাধারণ-কারণের নাম "কারণ"। কারণহইতে উৎপন্ন হইয়া যে কার্য্যের উৎপাদক হয়, তাহাকে ব্যাপার বলে। যেমন কপাল ঘটের কারণ, আর কপাল-সংযোগ যদ্যপি অসাধারণ তথাপি ব্যাপারহীন হওয়ায় ঘটের কারণ, করণ নহে, হেতু এই যে, কপাল-সংযোগ কপাল-দ্বারা উৎপন্ন হইয়া কপালের কার্য্য ঘট উৎপন্ন করে। বেদান্ত মতে নির্ব্যাপারকারণও করণ অর্থাৎ এই মতে কারণ নির্ব্যাপার সব্যাপার উভয়ই প্রকার হয়, করণ-লক্ষণে সব্যাপার নির্ব্যাপারের অপেক্ষা নাই। যে হেতু (কারণ) হয়, সে কার্য্যের অব্যবহিত পূর্ব্বকাল-বৃত্তি হয়, ব্যবহিতপূর্ব্বকাল-বৃত্তি হয় না। যেমন ঘটের নিমিত্ত-কারণ দণ্ড চক্রাদি ঘটের অব্যবহিতপূর্ব্বকালে থাকে, ব্যবহিত পূর্ব্বকালে নহে। ব্যবহিতপূর্ব্বকাল-বৃত্তিদ্বারা কার্য্য উৎপন্ন হইলে, মৃত কুলাল, নষ্ট দণ্ড চক্রাদিদ্বারাও ঘটের উৎপত্তি হওয়া উচিত। অন্তরায় রহিতকে অব্যবহিত বলে, অন্তরায়সহিতকে ব্যবহিত বলে। কারণ-সামগ্রীহইতে

বাহ্য যে বস্তু তাহার নাম অন্যথাসিদ্ধ। যেমন কুলালপত্নী কুলালপিতা, রাসভ, ইত্যাদি কারণ-সামগ্রীর বাহ্য হওয়ায় অন্যথাসিদ্ধ বলিয়া উক্ত।

সংযোগ দুই প্রকার, একটী "কর্ম্মজ-সংযোগ," দ্বিতীয়টী "সংযোগজ-সংযোগ"। যাহার উৎপত্তিতে ক্রিয়া অসমবায়িকারণ হয় তাহাকে কর্ম্মজ-সংযোগ বলে। সংযোগরূপ অসমবায়িকারণহইতে উৎপন্ন হইলে তাহাকে সংযোগজ-সংযোগ বলে। কর্ম্মজ-সংযোগও "অন্যতরকর্ম্মজসংযোগ" ও "উভয় কর্ম্মজ" ভেদে দুই প্রকার। সংযোগের আশ্রয় দুই হয়, একের ক্রিয়াতে সংযোগ হইলে তাহাকে অন্যতরকর্ম্মজসংযোগ বলে, যেমন পক্ষীর ক্রিয়াতে বৃক্ষ পক্ষীর সংযোগ হয়, ইহা অন্যতরকর্ম্মজসংযোগের উদাহরণ। মেষদ্বয়ের ক্রিয়াতে যে মেষদ্বয়ের সংযোগ হয়, তাহাকে উভয়কর্ম্মজসংযোগ বলে। যে স্থলে হস্তের ক্রিয়াতে হস্ততরুর সংযোগ হয়, সেস্থলে কায়তরুরও সংযোগ হয়, কায়তরু সংযোগের হস্ততরু-সংযোগ কারণ, ইহা সংযোগজ-সংযোগের উদাহরণ, এই সংযোগের নামান্তর "কারণাকারণসংযোগজন্যকার্য্যাকার্য্যসংযোগ"। প্রদর্শিত রীতিতে সংযোগ ত্রিবিধ যথা, "অন্যতর-কর্ম্মজ-সংযোগ," "উভয়-কর্ম্মজ-সংযোগ" ও "সংযোগজ-সংযোগ"। কোন গ্রন্থকার "সহজ-সংযোগ" নামে আর এক পৃথক্ সংযোগ অঙ্গীকার করেণ ; মীমাংসামতে "নিত্য-সংযোগ" ও স্বীকৃত হয়।

আরম্ভক, পরিণাম, বিবর্ত্ত, ভেদে উপাদান-কারণ তিন অংশে বিভক্ত আরম্ভক-উপাদানের উদাহরণ যথা—যেরূপ ভগ্নগৃহ নষ্ট হইলে উক্ত গৃহস্থিত ইষ্টকাদি সামগ্রীদ্বারা অন্য গৃহ আরম্ভ হয়, তাহার ন্যায় কার্য্যরূপ পৃথিব্যাদি নাশ হইলে পরমাণুরূপে স্থিত সামগ্রীদ্বারা পুনরায় অন্য পৃথিব্যাদি আরম্ভ হয় এই ন্যায় বৈশেষিকমত আরম্ভবাদনামে প্রসিদ্ধ। দুগ্ধের পরিণাম দধি মৃত্তিকার পরিণাম ঘট, ইত্যাদির ন্যায় প্রধানের (মূলকারণ প্রকৃতির) পরিণাম এই পরিদৃশ্যমান জগৎ, ইহা সাংখ্য শাস্ত্রের পরিণামবাদ। উপাসকদিগের মতে জীব ও জগৎ ব্রহ্মের পরিণাম বলিয়া স্বীকৃত হয়। বিবর্ত্ত-উপাদানের উদাহরণ যথা—নির্ব্বিকার রজ্জুরূপ অধিষ্ঠানহইতে বিষমসত্তাবিশিষ্ট-অন্যথাস্বরূপ যে সর্প তাহা যেরূপ রজ্জুর বিবর্ত্ত (কল্পিত-কার্য্য), তদ্রূপ নির্ব্বিকার ব্রহ্মস্বরূপ অধিষ্ঠানহইতে বিষমসত্তাবিশিষ্ট অন্যথাস্বরূপ যে জগৎ তাহা ব্রহ্মের বিবর্ত্ত ইহা বেদান্তমত, ইহার নামান্তর বিবর্ত্তবাদ।

পরিণাম ধর্ম্ম, লক্ষণ, অবস্থা ভেদে, তিন প্রকার। ধর্ম্মরূপে ধর্ম্মীর পরিণাম হয়, যেমন মৃত্তিকা-ধর্ম্মী ঘটাদিধর্ম্মে পরিণত হয়, এই প্রকার প্রধানরূপধর্ম্মী

বর্তমানভাবে পরিণত হয়, অবশেষে অতীত হয়, এইটী লক্ষণ-পরিণাম। বর্তমান দশাতেই নূতন পুরাতনভাব হয়, এইটী অবস্থা-পরিণাম। সাংখ্যমতে কাল নামক কোন পদার্থ নাই, কিন্তু ন্যায়মতে কাল একটী নিত্য অখণ্ড পদার্থ বলিয়া স্বীকৃত হয়।

বেদান্তমতে অন্তঃকরণের জ্ঞানরূপবৃত্তির উপাদান-কারণ অন্তঃকরণ এবং প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ তথা ইন্দ্রিয়-সংযোগাদিব্যাপার নিমিত্ত-কারণ। ভ্রম-বৃত্তির উপাদান-কারণ অবিদ্যা, নিমিত্ত-কারণ দোষ।

অস্তি পরিণামের হেতু অবিদ্যা ও অন্তঃকরণের পরিণাম বৃত্তি বলিয়া কথিত। প্রমা অপ্রমা ভেদে বৃত্তি দুই প্রকার। দ্বিতীয় পাদে প্রমার বিস্তারিত রূপে বর্ণিত হইয়াছে। যথার্থ অযথার্থ ভেদে অপ্রমাও দুই প্রকারে বিভক্ত। ঈশ্বরের জ্ঞান, সুখাদিজ্ঞান ও স্মৃতিজ্ঞান প্রমাণজন্য নহে বলিয়া প্রমা নহে, দোষজন্য নহে বলিয়া অপ্রমা বা ভ্রমও নহে কিন্তু যথার্থ, এই যথার্থ জ্ঞানও প্রমার ন্যায় অবাধিত অর্থগোচর হইয়া থাকে। অযথার্থ অপ্রমাবৃত্তি সমস্ত অনর্থের মূল, অযথার্থ অপ্রমাকেই ভ্রম বলে। সংশয় নিশ্চয় ভেদে অযথার্থ অপ্রমা দ্বিবিধ। এক বিশেষ্যে বিরুদ্ধ দুই বিশেষণের জ্ঞানকে সংশয় বলে, এই লক্ষণের অনুসারে সংশয় বিরুদ্ধভাবাভাব উভয়গোচর অথবা বিরুদ্ধউভয়ভাবগোচর হইয়া থাকে। ন্যায়মতে ভাবাভাবগোচরই সংশয় স্বীকৃত হয়, কেবল ভাবগোচর সংশয় তন্মতে স্বীকার্য্য নহে। এই প্রকারে সংশয়ও ভ্রমরূপ। সংশয়হইতে ভিন্ন জ্ঞানকে নিশ্চয় বলে, বাধিত অর্থবিষয়ক যে সংশয়হইতে নিশ্চয়-জ্ঞান তাহাকে নিশ্চয়-ভ্রম বলে। ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতীত শুক্তি আদিজ্ঞানদ্বারা যাহার বাধ হয় তাহার নাম "বাধিত," অথবা প্রমাতার বিদ্যমানে যাহার বাধ হয় তাহাকে "বাধিত" বলে। যাহার কখনও বাধ হয় না তাহাকে "অবাধিত" বলে। বাধিতপদার্থও দুই প্রকার একটী ব্যবহারিক-পদার্থাবচ্ছিন্ন-চেতনের বিবর্ত্ত, দ্বিতীয়টী প্রাতিভাসিক-পদার্থাবচ্ছিন্ন চেতনের বিবর্ত্ত। বাধিত পদার্থে যে বিদ্যমানতার নিশ্চয় তাহাকে ভ্রম-নিশ্চয় বলে, ইহারই নামান্তর ভ্রান্তি বা অধ্যাস। ভ্রান্তি জ্ঞানের বিষয় যে মিথ্যা বস্তু ও ভ্রান্তিজ্ঞান তাহার নাম অধ্যাস।

ভ্রমজ্ঞান বিষয়ে শাস্ত্রকারগণের অনেক বিপ্রতিপত্তি আছে, ইহার সংক্ষিপ্ত বিবরণ এই—

১—সৎখ্যাতিবাদে শুক্তির অবয়বে রজতের অবয়ব সদা থাকে, যেরূপ শুক্তির অবয়ব সত্য, তদ্রূপ রজতের অবয়ব সত্য, মিথ্যা নহে। যেরূপ দুষ্ট নেত্রসম্বন্ধে অদ্বৈতসিদ্ধান্তে অবিদ্যার পরিণাম অনির্ব্বচনীয় রজত উৎপন্ন হয়, সেইরূপ দুষ্ট-নেত্রসম্বন্ধে রজতাবয়বহইতে সত্য রজতের উৎপত্তি হয়। অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা যেরূপ সিদ্ধান্তে অনির্ব্বচনীয় রজতের নিবৃত্তি হয়, তদ্রূপ শুক্তিজ্ঞানদ্বারা আপনার অবয়বে সত্য রজতের ধ্বংস হয়। এপক্ষ অত্যন্ত নির্যুক্তিক এবং তৎকারণে শাস্ত্রান্তরে ইহার উল্লেখ ক্বচিৎ দৃষ্ট হয়।

২—মাধ্যমিক শূন্যবাদী বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে, যেরূপ রজ্জুদেশে সর্প অসৎ তদ্রূপ অন্যদেশেও সর্প অসৎ, অত্যন্ত অসৎ সর্পের রজ্জুদেশে প্রতীতি হইয়া থাকে। এই পক্ষ অসৎখ্যাতি নামে প্রখ্যাত, অত্যন্ত অসৎ সর্পের খ্যাতি কি, না প্রতীতি ও কথন অসৎখ্যাতি শব্দের অর্থ।

৩—বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের মতে, অত্যন্ত অসৎবস্তুর প্রতীতি সম্ভব নহে। রজ্জুদেশে বা অন্যদেশে বুদ্ধির বাহ্যে সর্প নাই, কোন পদার্থ বুদ্ধিহইতে ভিন্ন নহে, কিন্তু সমুদায় পদার্থের আকার বুদ্ধি ধারণ করে। এই বুদ্ধি ক্ষণিক-বিজ্ঞানরূপ, বিজ্ঞানের ক্ষণে ক্ষণে নাশ ও উৎপত্তি হয়, এবং তাহারই সর্পরূপে বাহ্য-প্রতীতি হয়। এই মতের নাম আত্ম-খ্যাতি, আত্মা কি, না স্বরূপবিজ্ঞান-রূপবুদ্ধি, তাহার সর্পরূপে খ্যাতি অর্থাৎ ভান ও কথন আত্মখ্যাতি বলিয়া প্রসিদ্ধ।

৪—ন্যায় বৈশেষিক মতে দুই পক্ষ আছে, এক পক্ষের অনুসারী বলেন, দেশান্তরস্থ পূর্ব্বদৃষ্ট সত্য সর্পের সংস্কার অন্তঃকরণে থাকে। এই সংস্কারসহকৃত সদোষনেত্রে দেশান্তরস্থসর্পে সম্মুখ রজ্জুদেশে প্রতীতি হয়। যদাপি সত্য সর্পের ও নেত্রের মধ্যে ভিত্তি প্রভৃতি অনেক অন্তরায় আছে, তথাপি দোষবলে অন্তরায় সত্ত্বেও পুরোবর্ত্তী রজ্জুতে দেশান্তরস্থ সত্য সর্পের প্রতীতি হয়। যদি বল, দোষে সামর্থ্যের হ্রাস হয়, বৃদ্ধি হয় না। যেমন বাত পিত্ত কফরূপ দোষে জঠরাগ্নির পাচন-সামর্থ্যের হ্রাস হয়, সেইরূপ নেত্রেও তিমিরাদি দোষে সামর্থ্যের হ্রাস হওয়া উচিত। সুতরাং দেশান্তরস্থ সর্পের জ্ঞান দুষ্ট নেত্রদ্বারা সম্মুখ রজ্জু দেশে বলা অসঙ্গত। যখন শুদ্ধ নেত্রে অন্যদেশস্থ সর্পের জ্ঞান সম্ভব নহে তখন সামর্থ্যহীন দুষ্ট নেত্রে উক্তজ্ঞান কথনই সম্ভব হইতে পারে না। একথা অবিবেকমূলক, কারণ, দোষের মহিমা অদ্ভুত, পিত্ত দোষে এরূপ রোগ হইয়া থাকে যে চতুর্গুণ ভোজন করিলেও তৃপ্তি হয় না। অতএব যেরূপ পিত্তদোষে জঠরাগ্নির পাচন-শক্তি বৃদ্ধি হয়, সেইরূপ নেত্রেও তিমিরাদি দোষে দেশান্তরস্থ

সর্প প্রত্যক্ষের সামর্থ্য বৃদ্ধি হয়। এইরূপে অন্যদেশস্থিত সর্পের অন্যথা কিনা, অন্য প্রকারে সম্মুখ রজ্জুদেশে খ্যাতি অর্থাৎ ভান ও কথন অন্যথাখ্যাতি বলিয়া প্রসিদ্ধ।

চিন্তামণিকার বলেন, যদি দোষসহিত নেত্রদ্বারা দেশান্তরস্থিত সর্পের জ্ঞান সম্ভব হয়, তাহা হইলে মধ্যের অন্য সকল পদার্থেরও জ্ঞান হওয়া উচিত, আর অধিষ্ঠানের সমান অধ্যাস্তের পরিমাণের নিয়ম হওয়ায় রজ্জুশুক্তির সমান আরোপিত সর্পের তথা রজতের ভান হওয়া উচিত নহে। সুতরাং দেশান্তরস্থ বস্তুর নেত্রদ্বারা জ্ঞান সম্ভব নহে, দুষ্টনেত্রে রজ্জুর নিজরূপে ভান না হইয়া সর্পরূপে ভান হয়। রজ্জুর অন্যথা কি, না অন্য প্রকারে অর্থাৎ সর্পরূপে যে খ্যাতি তাহাকে অন্যথা-খ্যাতি বলে, ইহা ন্যায় শাস্ত্রের সাম্প্রদায়িক মত।

৫—অখ্যাতিবাদী প্রভাকরমতাবলম্বিগণ বলেন, সৎখ্যাতি অনুভব ও যুক্তিবিরুদ্ধ হওয়ায় শ্রদ্ধার অযোগ্য। এইরূপ অসৎখ্যাতিও যুক্তিঅনুভববিগর্হিত, কারণ, অসতের প্রতীতি সম্ভব হইলে, বন্ধ্যাপুত্র শশশৃঙ্গাদিরও প্রতীতি হওয়া উচিত। ক্ষণিক বিজ্ঞানের আকার সর্পাদি হইলে ক্ষণমাত্রের অধিককাল স্থিরত্বের প্রতীতি হওয়া উচিত নহে, অতএব আত্ম-খ্যাতিও অসঙ্গত। অন্যথাখ্যাতির প্রথম রীতি চিন্তামণিকারদ্বারা দূষিত বলিয়া পরিত্যক্ত হইয়াছে, কিন্তু চিন্তামণিকারের মতও অশুদ্ধ, কারণ, জ্ঞেয়ের অনুসারে জ্ঞান হইয়া থাকে, জ্ঞেয় রজ্জু, অথচ জ্ঞান সর্পের ইহা অত্যন্ত বিরুদ্ধ। অতএব, এই বক্ষ্যমাণ রীতি অঙ্গীকরণীয়, যথা—রজ্জুতে সর্প ভ্রম হইলে, রজ্জু-নেত্রসম্বন্ধে রজ্জুর ইদংরূপে জ্ঞান হয় এবং সর্পের স্মৃতি হয়। "এই সর্প" ইহাতে দুই জ্ঞান হয়, "এই" অংশে রজ্জুর সামান্য প্রত্যক্ষ জ্ঞান, "সর্প" অংশে সর্পের স্মৃতিরূপ জ্ঞান। এইরূপে যদ্যপি "এই সর্প" এই বাক্যে দুই জ্ঞান হয়, তথাপি ভয়দোষ প্রমাতাতে তথা তিমিরদোষ প্রমাণে হওয়ায় লোকের এরূপ বিবেক হয় না যে দুই জ্ঞান হইয়াছে। উক্ত উভয়ই জ্ঞান যথার্থ অর্থাৎ যে রূপ "এই" অংশ রজ্জুর সামান্যজ্ঞান যথার্থ, তদ্রূপ পূর্ব্বদৃষ্ট সর্পের স্মৃতিজ্ঞানও যথার্থ, কিন্তু দোষ বলে "আমার দুই জ্ঞান হইয়াছে অর্থাৎ রজ্জুর সামান্য প্রত্যক্ষজ্ঞান ও সর্পের স্মৃতিজ্ঞান এই দুই জ্ঞান হইয়াছে" এরূপ বিবেক হয় না। উক্ত দুই জ্ঞানের বিবেকাভাবই প্রভাকরের মতে অখ্যাতিবাদ্ নামে প্রসিদ্ধ। এ মতে ভ্রমজ্ঞান অপ্রসিদ্ধ অর্থাৎ ভ্রম বলিয়া কোন পদার্থ স্বীকৃত নহে।

অদ্বৈতসিদ্ধান্তে অনির্ব্বচনীয়খ্যাতি স্বীকৃত হয়, এই মতের অনুসারিগণ বলেন, অখ্যাতিবাদও পূর্ব্বোক্ত চারি মতের ন্যায় অনুভবযুক্তিরহিত। কারণ,

"এই সর্প" এই জ্ঞানে "এই" এই অংশ রজ্জুর সামান্য প্রত্যক্ষ জ্ঞান এবং "সর্প" এই অংশ পূর্ব্ব দৃষ্ট সর্পের স্মৃতি-জ্ঞান, এইরূপে অখ্যাতিবাদীর মতে দুই জ্ঞান স্বীকৃত হয়, কিন্তু ইহা সম্ভব নহে। হেতু এই যে, সত্য সত্যই পূর্ব্বদৃষ্ট সর্পের স্মৃতি-জ্ঞান হইলে তথা সম্মুখ রজ্জুদেশে সর্পের প্রতীতি না হইলে, সম্মুখ রজ্জু-হইতে ভয়ে পলায়নাদি ক্রিয়া, ভয়ের উৎপত্তি, পলায়নাদি চেষ্টা ইত্যাদি ব্যাপার সমস্তই অসম্ভব হইয়া পড়ে। ভ্রমকালে সম্মুখ রজ্জুদেশে সর্পের প্রতীতি সকলের অনুভব সিদ্ধ, পূর্ব্ব দৃষ্ট সর্পের স্মৃতি নহে। অতএব এ মতেও উল্লিখিত সকল মতের ন্যায় জ্ঞেয়ের অনুসারে জ্ঞান হইবার যে নিয়ম তাহার ব্যভিচার হয়। কিম্বা, রজ্জুর বিশেষরূপে যথার্থ জ্ঞান হইবার পরে যখন সর্পের এইরূপে বাধ হয়, "আমার রজ্জুতে সর্পের মিথ্যা প্রতীতি হইয়া ছিল" তখন এই বাধদ্বারাও নিশ্চয় হয় যে রজ্জুতেই সর্পের প্রতীতি হয়, পূর্ব্বদৃষ্ট সর্পের স্মৃতি নহে। "এই সর্প" এস্থলে একই জ্ঞান সকলের প্রতীতি গোচর হয়, দুই নহে, অপিচ, এককালে একবিষয়ের অন্তঃকরণের স্মৃতিরূপ ও প্রত্যক্ষরূপ দুইজ্ঞানও সম্ভব নহে। বিবরণ স্বরাজ্য সিদ্ধি আদি গ্রন্থে উক্ত পঞ্চমতের খণ্ডন বিস্তৃতরূপে আছে।

অনির্ব্বচনীয় খ্যাতির সংক্ষিপ্ত বিবরণ এই—সর্প সংস্কারবিশিষ্ট পুরুষের দুষ্ট নেত্রের রজ্জুর সহিত সম্বন্ধ হইলে, রজ্জুর বিশেষধর্ম্ম রজ্জুত্বের ভান হয় না এবং রজ্জুতে যে মুঞ্জরূপ অবয়ব তাহারও জ্ঞান হয় হয় না, কিন্তু রজ্জুর সামান্যধর্ম্ম ইদন্তা ভান হয়। এইরূপ শুক্তিতে শুক্তিত্ব ও নীলপৃষ্ঠতা ত্রিকোণতা ভান হয় না, কিন্তু সামান্যধর্ম্ম ইদন্তা ভান হয়। সুতরাং নেত্রের রজ্জু-সংযোগে অন্তঃকরণ-বৃত্তির ইদমাকার পরিণাম হইলে, উক্ত ইদমাকার-বৃত্তি-উপহিত-চেতননিষ্ঠ অবিদ্যার সর্পাকার ও জ্ঞানাকার দুই পরিণাম হয়। এইরূপে যেস্থলে দণ্ডসংস্কার-বিশিষ্ট পুরুষের দোষসহিত নেত্ররজ্জু সম্বন্ধে বৃত্তি উৎপন্ন হয়, সেস্থলে উক্তবৃত্তি-চেতনাশ্রিত অবিদ্যার দণ্ড ও তাহার জ্ঞানরূপ পরিণাম হয়। মালা সংস্কার সহিত পুরুষের সদোষ নেত্র-রজ্জুসম্বন্ধে ইদমাকার বৃত্তি হইলে, উক্ত বৃত্তি-চেতনস্থ অবিদ্যার মালা ও তাহার জ্ঞানরূপ পরিণাম হয়। যে স্থলে এক রজ্জুতে তিন পুরুষের দুষ্টনেত্রসম্বন্ধে সর্প, দণ্ড, মালা, এক একটী এক এক পুরুষের ভ্রম হয়, সে স্থলে যাহার বৃত্তি-উপহিত-চেতননিষ্ঠ অবিদ্যার পরিণামরূপ যে বিষয় উৎপন্ন হয়, সে বিষয় তাহারই প্রতীত হয়, অন্যের নহে। এইরূপে ভ্রমজ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য নহে, অবিদ্যার বৃত্তিরূপ। যে বৃত্তি-উপহিত-চেতনস্থিত অবিদ্যার পরিণাম রূপ ভ্রম হয়, সেই ভ্রম নেত্র-রজ্জু সংযোগে উৎপন্ন ইদমাকার বৃত্তির সম্বন্ধী

হওয়ায় ভ্রমজ্ঞানে ইন্দ্রিয়জন্যতা প্রতীত হয়। অনির্ব্বচনীয়খ্যাতির রীতিতে ভ্রমের লক্ষণ এই :—অধিষ্ঠানহইতে বিষমসত্তাবিশিষ্টের অবভাস, অথবা স্বাভাব অধিকরণে অবভাস, ইহা অধ্যাস বা ভ্রমের লক্ষণ। জ্ঞানাধ্যাস অর্থাধ্যাস ভেদে অধ্যাস দুই প্রকার হয়। অর্থাধ্যাস ষটবিধ হয়, যথা—

১—কেবল সম্বন্ধাধ্যাস—(অনাত্মাতে আত্মার অধ্যাস হইলে, অনাত্মাতে আত্মার তাদাত্ম্যসম্বন্ধ অধ্যস্ত হয়, আত্মার স্বরূপ অধ্যস্ত হয় না, সুতরাং অনাত্মাতে আত্মার কেবল সম্বন্ধাধ্যাস হয়)।

২—সম্বন্ধ সহিত সম্বন্ধীর অধ্যাস—(আত্মাতে অনাত্মার সম্বন্ধ ও স্বরূপ উভয়ই অধ্যস্ত হওয়ায় আত্মাতে অনাত্মার সম্বন্ধ সহিত সম্বন্ধীর অধ্যাস হয়)।

৩—কেবল ধর্ম্মাধ্যাস—(আত্মাতে স্থূলদেহের শ্যামগৌরতাদি তথা ইন্দ্রিয়ের দর্শনাদিধর্ম্মের অধ্যাস হয়, স্বরূপাধ্যাস হয় না, সুতরাং আত্মাতে দেহ ও ইন্দ্রিয়ের কেবল ধর্ম্মাধ্যাস হয়)।

৪—ধর্ম্মসহিত ধর্ম্মীর অধ্যাস—(অন্তঃকরণের কর্তৃত্বাদিধর্ম্ম ও স্বরূপ উভয়ই আত্মাতে অধ্যস্ত হওয়ায় আত্মাতে অন্তঃকরণের ধর্ম্মসহিত ধর্ম্মীর অধ্যাস হয়)।

৫—অন্যোন্যাধ্যাস—(লৌহ-অগ্নির ন্যায় আত্মাতে অনাত্মার তথা অনাত্মাতে আত্মার যে অধ্যাস হয় তাহা অন্যোন্যাধ্যাস)।

৬—অন্যতরাধ্যাস—(অনাত্মাতে আত্মার স্বরূপ অধ্যস্ত নহে কিন্তু আত্মাতে অনাত্মার স্বরূপ অধ্যস্ত, ইহাই অন্যতরাধ্যাস অর্থাৎ দুইয়ের মধ্যে একের অধ্যাস হইলে তাহাকে অন্যতরাধ্যাস বলে)।

অথবা "স্বরূপাধ্যাস" ও "সংসর্গাধ্যাস" ভেদে অর্থাধ্যাসকে দুই প্রকারও বলা যাইতে পারে। জ্ঞানদ্বারা বাধযোগ্যবস্তুর স্বরূপ অধিষ্ঠানে অধ্যস্ত, অধিষ্ঠানের জ্ঞানদ্বারা দেহাদি অনাত্মার বাধ হয়, সুতরাং অধিষ্ঠানরূপ আত্মাতে অনাত্মার স্বরূপ অধ্যস্ত হওয়ায় স্বরূপাধ্যাস হয়। বাধের অযোগ্যবস্তুর স্বরূপ অধ্যস্ত হয় না, তাহার সম্বন্ধ অধ্যস্ত হয়, সুতরাং অনাত্মাতে আত্মার সংসর্গাধ্যাস হয়. ইহারই নামান্তর সম্বন্ধাধ্যাস। এই দুইয়ের অন্তর্গত পূর্ব্বোক্ত ষট্ ভেদ তথা ভেদ ভ্রান্তি আদি পঞ্চবিধ ভ্রম হয়।

ভ্রান্তিরূপ সংসারের পঞ্চবিধ ভেদ যথা—১ ভেদভ্রান্তি, ২ কর্তৃত্ব ভোক্তৃত্বভ্রান্তি, ৩ সঙ্গভ্রান্তি, ৪ বিকার ভ্রান্তি, আর ৫ ব্রহ্ম ভিন্ন জগতের সত্যতার ভ্রান্তি।

উল্লিখিত পঞ্চবিধ ভেদভ্রান্তির স্বরূপ তথা তাহাদের নিবৃত্তির উপায় দৃষ্টান্ত প্রদর্শন পূর্ব্বক সংক্ষেপে বলা যাইতেছে।

১—ভেদভ্রান্তিও পঞ্চবিধ যথা, ঈশ্বর জীবের ভেদ (১), জীব জীবে ভেদ (২), জড় জড়ে ভেদ (৩), জীব জড়ে ভেদ (৪), আর জড় ঈশ্বরে ভেদ (৫)। বিম্ব প্রতিবিম্বের দৃষ্টান্তে উক্ত পঞ্চপ্রকারের ভেদভ্রান্তির নিবৃত্তি হয়। যেমন—

দৃষ্টান্ত—দর্পণে মুখের প্রতিবিম্ব ভান হইলে, দর্পণে প্রতিবিম্বের উৎপত্তি হয় না, কিন্তু দর্পণকে বিষয় করিবার জন্য ইন্দ্রিয়রূপ প্রণালীদ্বারা বহির্গত যে চিত্তবৃত্তি তাহা দর্পণহইতে প্রতিহত হইয়া গ্রীবাস্থ মুখ বিষয় করে এবং বৃত্তির বেগহেতু বিম্বরূপী গ্রীবাস্থমুখই দর্পণে প্রতিবিম্বরূপ প্রতীত হয়। এইরূপে বিম্ব যে মুখ তাহার সহিত প্রতিবিম্ব অভিন্ন হওয়ায় অর্থাৎ গ্রীবাস্থমুখেই বিম্ব প্রতিবিম্বভাব প্রতীত হওয়ায় প্রতিবিম্ব মিথ্যা নহে, সত্য। পরন্তু প্রতিবিম্বের ধর্ম্ম যে বিম্বহইতে ভিন্নত্ব, দর্পণে স্থিতিত্ব, তথা বিম্বহইতে বিপরীত মুখত্ব, এই তিন এবং উক্ত তিনের প্রতীতিরূপ জ্ঞান, ইহা সকল ভ্রান্তি। উক্ত তিনের মিথ্যাত্ব নিশ্চয়রূপ বাধ হইলে বিম্ব প্রতিবিম্বের অভেদ নিশ্চয় হয়। এইরূপ,

দার্ষ্টান্তিকে—বিম্বস্থানীয় শুদ্ধব্রহ্মরূপ অধিষ্ঠানে দর্পণস্থানীয় অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব-স্থানীয় জীবরূপভান হয়। স্বপ্নের ন্যায় একই জীব মুখ্য এবং অন্য স্থাবর জঙ্গম রূপ যে নানাজীব প্রতীত হয় তাহা সমস্ত জীবাভাস। উক্ত প্রতিবিম্বরূপী জীব বিম্বরূপী ঈশ্বর সহিত সদা অভিন্ন, কিন্তু মায়াবলে সেই জীবের বিম্বরূপ ঈশ্বর হইতে ভিন্নত্ব, জীবত্ব, অল্পজ্ঞত্ব, অল্পশক্তিত্ব, পরিচ্ছিন্নত্ব, নানাত্ব, ইত্যাদি যে সকল ধর্ম্ম প্রতীত হয় আ উক্তসকলধর্ম্মের প্রতীতিরূপ যে জ্ঞান হয়, ইহা সমস্ত ভ্রান্তি। ভাব এই—যেরূপ দৃষ্টান্তে প্রতিবিম্বের স্বরূপ বস্তুতঃ বিম্বরূপী গ্রীবাস্থ মুখস্বরূপ হওয়ায় সত্য, কিন্তু গ্রীবাস্থমুখে বিম্বত্বপ্রতিবিম্বত্ব ধর্ম্মের প্রতীতি মিথ্যা, তদ্রূপ দার্ষ্টান্তিকে অজ্ঞান দর্পণে শুদ্ধ চেতনস্থ বিম্বস্থানী ঈশ্বরই প্রতিবিম্ব-জীবরূপে প্রতীত হওয়ায়, জীবের স্বরূপ ঈশ্বরহইতে অভিন্ন বলিয়া সত্য, কিন্তু স্বরূপে বিম্বত্ব প্রতিবিম্বত্বভাব মিথ্যা। এইরূপে উক্ত ধর্ম্মসকলের মিথ্যাত্ব-নিশ্চয়রূপ বাধ হইলে জীবরূপ প্রতিবিম্ব ও ঈশ্বররূপবিম্বের সদা অভেদ নিশ্চয় হয়। প্রদর্শিত প্রকারে বিম্বপ্রতিবিম্ব দৃষ্টান্তদ্বারা ভেদ-ভ্রান্তির নিবৃত্তি হয়। এস্থলে ইহা বলা আবশ্যক, জীবব্রহ্মের অভেদবিষয়ক বিচারসম্বন্ধে বেদান্ত সিদ্ধান্তে অনেক প্রক্রিয়া আছে। এই সকল প্রক্রিয়া চতুর্থপাদে বর্ণিত হইবে, উপরে যে প্রক্রিয়া প্রদর্শিত হইল, তাহা বিবরণ-গ্রন্থহইতে উদ্ধৃত।

২—কর্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব-ভ্রান্তি—আত্মাতে অন্তঃকরণের কর্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব ধর্ম্ম ভান হয়, জবাস্ফটিক দৃষ্টান্তে এই ভ্রান্তির নিবৃত্তি হয়। দৃষ্টান্ত—যেমন সংযোগসম্বন্ধে ফুলের রক্ততা স্ফটিকে ভান হয়, রক্তত্ব ফুলের ধর্ম্ম, উক্ত সংযোগের বিয়োগ হইলে স্ফটিকে রক্ততার অভাব হয়। সুতরাং লৌহিত্য স্ফটিকের ধর্ম্ম নহে, কিন্তু লৌহিত্য স্ফটিকে ভ্রান্তিদ্বারা প্রতীত হয়। দার্ষ্টান্তিক—অন্তঃকরণের কর্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব ধর্ম্ম আত্মাতে তাদাত্ম্য সম্বন্ধে প্রতীত হয়। সুষুপ্তিতে আত্মাহইতে অন্তঃকরণের সম্বন্ধের বিয়োগ হইলে, আত্মাতে কর্তৃত্বাদির অভাব হয়। সুতরাং কর্তৃত্বাদি আত্মার ধর্ম্ম নহে, ভ্রান্তিদ্বারা ভান হয়। এইরূপে জবা-স্ফটিক-দৃষ্টান্তে কর্তৃত্ব ভোক্তৃত্বাদি ভ্রান্তির নিবৃত্তি হয়।

৩—সঙ্গভ্রান্তি—আত্মার দেহাদিতে অহন্তারূপ ও গৃহাদিতে মমতারূপ সম্বন্ধ হয়। অথবা সজাতীয় বিজাতীয় স্বগত বস্তুর সহিত আত্মসম্বন্ধের প্রতীতিকে সঙ্গ-ভ্রান্তি বলে। ঘটাকাশের দৃষ্টান্তে সঙ্গভ্রান্তির নিবৃত্তি হয়। দৃষ্টান্ত—ঘট উপাধি-বিশিষ্ট আকাশের নাম ঘটাকাশ, এই আকাশ ঘটের সহিত ভান হয়। ঘটের উৎপত্তি, নাশ, গমনাগমন, জলধারণাদিধর্ম্ম, আকাশকে স্পর্শ করে না, সুতরাং আকাশ অসঙ্গ, কিন্তু তাহার সম্বন্ধ ঘটের সহিত প্রতীত হয়, ইহাই ভ্রান্তি। দার্ষ্টান্তিক—দেহাদি সংঘাতরূপ উপাধিবিশিষ্ট আত্মা জীব নামে প্রসিদ্ধ। আত্মা সংঘাতসহিত প্রতীত হয়, হইলেও জন্ম মরণাদি সংঘাতধর্ম্ম আত্মাকে স্পর্শ করে না। কারণ, সংঘাত দৃশ্য, আত্মা অদৃশ্য, সংঘাত সাবয়ব, আত্মা নিরবয়ব, সুতরাং আত্মা সংঘাতহইতে ভিন্ন ও অসঙ্গ। যেহেতু আত্মা সংঘাতরূপ নহেন, সেই হেতু আত্মার সংঘাতসহিত অহন্তারূপসম্বন্ধ নাই আর যে হেতু সংঘাত পঞ্চ-মহাভূতের অর্থাৎ আকাশাদি মহাভূতের কার্য্য, সেই হেতু সংঘাত সহিত আত্মার মমতারূপ সম্বন্ধও নাই। এইরূপ আত্মা সংঘাতহইতে ভিন্ন বলিয়া সংঘাতের সম্বন্ধী স্ত্রী পুত্র গৃহাদিসহিতও আত্মার মমতারূপ সম্বন্ধ নাই। অতএব, আত্মা অসঙ্গ, আত্মার সংঘাতসহিত অহন্তা মমতারূপ সম্বন্ধ যে প্রতীত হয় তাহা ভ্রান্তি। কথিত রীতিতে ঘটাকাশের দৃষ্টান্তে সঙ্গভ্রান্তির নিবৃত্তি হয়।

৪—বিকার-ভ্রান্তি—দুগ্ধের বিকার দধির ন্যায় ব্রহ্মের বিকার জীবজগৎরূপ যে প্রতীতি তাহার নাম বিকার-ভ্রান্তি। রজ্জু-সর্পের দৃষ্টান্তে উক্ত ভ্রান্তির নিবৃত্তি হয়। দৃষ্টান্ত—অন্তঃকরণের বৃত্তিদ্বারা মন্দান্ধকারস্থ রজ্জুর আবরণ ভঙ্গ না হইলে, রজ্জু-উপহিত চেতনাশ্রিত ক্ষোভবতী তুলা-অবিদ্যার সর্পরূপ বিকার হয় তথা বৃত্তিউপহিত চেতননিষ্ঠ তুলা-অবিদ্যার জ্ঞানরূপ বিকার হয়। উক্ত সর্প ও জ্ঞান, দুগ্ধের পরিণাম

দধির ন্যায় তুলা-অবিদ্যার পরিণাম আর রজ্জু-উপহিতচেতন ও বৃত্তিউপহিত-চেতনের বিবর্ত্ত। (ঘটাদি-উপাধিবিশিষ্ট চেতনের আবরক যে অবিদ্যা তাহাকে তুলা-অবিদ্যা বলে। অভিমুখতা বা সম্মুখতারূপ কার্য্যের অবস্থাকে ক্ষোভ বলে। পূর্ব্বরূপ ত্যাগ করিয়া অন্যরূপ প্রাপ্তির নাম পরিণাম। অথবা উপাদানের সমান সত্তাবিশিষ্ট যে অন্যথারূপ (উপাদানের আকারহইতে অন্য প্রকারের আকার) তাহার নাম পরিণাম। যেমন দুগ্ধের পরিণাম দধি, ইহারই নামান্তর বিকার।) দার্ষ্টান্তিক—ব্রহ্মচেতনাশ্রিত মুলা-অবিদ্যা প্রারব্ধনিমিত্তবশতঃ ক্ষোভ প্রাপ্ত হইয়া জড়-চৈতন্য অর্থাৎ বিদাভাস প্রপঞ্চরূপ বিকার ধারণ করে। এই প্রপঞ্চ অবিদ্যার পরিণাম এবং অধিষ্ঠানচেতনের বিবর্ত্ত। কথিত প্রকারে রজ্জু সর্পের দৃষ্টান্তে বিকার-ভ্রান্তি বিদূরিত হয়। (শুদ্ধচেতন ও আত্মার আবরক যে অবিদ্যা তাহাকে মুলা-অবিদ্যা বলে। যে বস্তু স্বয়ং নির্ব্বিকাররূপে স্থিত এবং অবিদ্যাকৃত কল্পিত কার্য্যের আশ্রয়, তাহাকে অধিষ্ঠান বলে। যেমন কল্পিতসর্পের অধিষ্ঠান রজ্জু, ইহাকেই পরিণামী-উপাদানহইতে বিলক্ষণ দ্বিতীয় বিবর্ত্ত-উপাদানও বলে। অধিষ্ঠানহইতে বিষম সত্তাবিশিষ্ট (অল্প ও ভিন্ন সত্তাবিশিষ্ট) তথা অধিষ্ঠানহইতে অন্যথাস্বরূপ (অন্য প্রকারের আকার) বিবর্ত্ত শব্দে কথিত হয়। যেমন রজ্জুর বিবর্ত্ত সর্প, শুক্তির বিবর্ত্ত রজত, ইত্যাদি। বিবর্ত্তের নামান্তর "কল্পিতকার্য্য ও কল্পিত বিশেষ"। তুলা-অবিদ্যা ও মুলা-অবিদ্যার বিশেষ বিবরণ ইহার অব্যবহিত পর পাদে বিস্তারিতরূপে বলা যাইবে)।

৫—ব্রহ্মভিন্ন জগতের সত্যতার ভ্রান্তি—সুবর্ণকুণ্ডল-দৃষ্টান্তে ব্রহ্মভিন্ন জগতের সত্যত্ব-প্রতীতির ভ্রান্তি বিদূরিত হয়। দৃষ্টান্ত—সুবর্ণ ও কুণ্ডলের কারণ-কার্য্যভাবরূপ যে ভেদ তাহা কল্পিত। বস্তুতঃ সুবর্ণকুণ্ডলের মধ্যে স্বরূপে ভিন্নতা নাই, অন্তর্বাহ্য সুবর্ণব্যতীত কুণ্ডলে অন্য কোন বস্তু প্রতীত হয় না। আর তাহাতে নাম রূপ যে ভান হয় তাহা কল্পিত। সুতরাং সুবর্ণ হইতে ভিন্ন কল্পিত কুণ্ডলে পৃথক্ সত্তা নাই বলিয়া তদুভয়ের পরস্পর বাস্তব অভেদই হয়, ভেদ নহে। দার্ষ্টান্তিক—ব্রহ্ম ও জগতের কারণকার্য্যরূপে ও বিশেষণে যে ভেদ প্রতীত হয় তাহা কল্পিত। বিচার দৃষ্টিতে অস্তি ভাতি, প্রিয়হইতে ভিন্ন নামরূপ জগতের সত্যতা কোনরূপে সিদ্ধ হয় না, মিথ্যাত্বই সিদ্ধ হয়। সুবর্ণস্থানী অস্তি ভাতি প্রিয় ভিন্ন কুণ্ডলস্থানী নামরূপবিশিষ্টজগতের অন্তর বাহ্যে কোন বস্তু প্রতীত হয় না। কুণ্ডলের নাম রূপের ন্যায়, জগতে যে নামরূপ ভান হয় তাহা কল্পিত। যে বস্তু যাহাতে কল্পিত, সে বস্তু তাহাহইতে ভিন্ন সিদ্ধ হয় না। প্রদর্শিত

রীতিতে ব্রহ্ম সহিত জগতের বাস্তব অভেদ হওয়ায় ব্রহ্মহইতে জগতের ভিন্ন সত্তা নাই বলিয়া কুণ্ডলের ন্যায় জগতের নাম রূপ অংশ কল্পিত, অতএব মিথ্যা। এই প্রকারে সুবর্ণকুণ্ডলের দৃষ্টান্তদ্বারা ব্রহ্ম ভিন্ন জগতের সত্যতা-প্রতীতির নিবৃত্তি হয়।

যে সকল অধ্যাসের উদাহরণ ও স্বরূপ উপরে বর্ণিত হইল, তাহা সকলের মধ্যে অন্যোন্যাধ্যাসই সর্ব্ব অনর্থের মূল। কারণ, অনাত্মার ধর্ম্ম অসত্যতা, জড়তা, দুঃখ ও দ্বৈততা, আত্মাতে স্বরূপে অধ্যস্ত হইয়া আত্মার সত্যত্ব, চৈতন্যত্ব, আনন্দত্ব, ও অদ্বৈতত্ব আচ্ছাদিত করে, আর আত্মার সত্যতাদি চারিধর্ম্ম অনাত্মাতে সংসর্গাধ্যাস হইয়া অনাত্মার অসত্যতাদি আবৃত করে। কার্য্যসহিত অজ্ঞানরূপ কারণদ্বারা যে আবৃত হয় তাহা অধিষ্ঠান এবং এই অধিষ্ঠানই জগতের আত্মা। এইরূপে অন্যোন্যাধ্যাস সর্ব্বানর্থের হেতু, আবহমান কালহইতে এই অধ্যাস চলিয়া আসিতেছে। এই অন্যোন্যাধ্যাস বিষয়ে আচার্য্য শঙ্কর বেদান্তদর্শনের ভাষ্যে যে ভূমিকা লিখিয়াছেন তাহার পাঠে প্রতিপন্ন হইবে যে, উক্ত অধ্যাস সকল অনিষ্টের বীজ এবং তাহার উচ্ছেদ অতীব প্রয়োজনীয়। পাঠলোকর্য্যার্থ উল্লিখিত ভূমিকার বঙ্গানুবাদ বেদান্ত দর্শনহইতে এস্থানে উদ্ধৃত হইল।

ভাষ্যভূমিকা। যুষ্মদ্ অর্থাৎ ইদং। অস্মদ্ অর্থাৎ অহং। "ইদং" বা "এই" এতদ্রূপ জ্ঞানের আস্পদ্ বা আবলম্বন অনেক; কিন্তু "অহং"—"আমি" এতদ্রূপ জ্ঞানের আস্পদ বা গোচর এক [১]। দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি, অহঙ্কার ও প্রত্যেক বাহ্যবস্তু, সমস্তই ইদং-প্রত্যয়ের গোচর—"এই" বা "ইহা" বলিবার যোগ্য অথবা "এই" এতদ্রূপ জ্ঞানের বিষয়। কিন্তু আত্মা অস্মদ্ শব্দের গোচর ও "অহং" "আমি" এতদ্রূপ জ্ঞানের বিষয় অর্থাৎ অহংজ্ঞানের আলম্বন বা আমি বলিবার যোগ্য। যাহা ইদংজ্ঞানের জ্ঞেয় তাহা বিষয় এবং যাহা অহংজ্ঞানের জ্ঞেয় তাহা বিষয়ী; চিৎস্বভাব আত্মা বিষয়ী—তাঁহার দেহাদি বিষয় আছে বলিয়া তিনি বিষয়ী—তদ্ভিন্ন অন্য সমস্ত

(১) যাহাকে "এই" বলা যায়, সম্বোধন কালে তাহাকে "তুমি" বলাও যায় এবং যাহাকে "তুমি" বলা যায়, নির্দ্দেশ কালে তাহাকে "এই" বলাও যায়; কিন্তু আমি বলা যায় না। অতএব, আত্মাভিন্ন সমস্ত পদার্থ ই ইদংশব্দের ও ইদংজ্ঞানের গোচর; কেবল একমাত্র আত্মাই অহংশব্দের ও অহংজ্ঞানের গোচর।

তাঁহার বিষয় (১) অর্থাৎ জড় বা চিৎপ্রকাশ্য। অন্ধকার ও আলোক যেমন পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব, অহং-প্রত্যয়গম্য চিৎস্বভাব আত্মা ও ইদং-প্রত্যয়-গম্য জড়স্বভাব অনাত্মা, ইহারাও তেমনি পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব। যাহা আলোক তাহা অন্ধকার নহে, যাহা অন্ধকার তাহা আলোক নহে। এইরূপ যাহা আত্মা তাহা অনাত্মা নহে এবং যাহা অনাত্মা তাহা আত্মা নহে। সুতরাং অহংজ্ঞানজ্ঞেয় আত্মার সহিত ইদংজ্ঞানজ্ঞেয় অনাত্মার ইতরেতরত্ব অর্থাৎ পরস্পরাধ্যাস বা তাদাত্ম্যবিভ্রম থাকা যুক্তিদ্বারা সিদ্ধ বা উপপন্ন হয় না (২)।

যদি তাহাই না হয়, অর্থাৎ যদি আত্মায় অনাত্মার তাদাত্ম্যবিভ্রম থাকা যুক্তি-সিদ্ধ না হয়, তাহা হইলে উক্ত উভয়ের ধর্ম্মসমূহেরও অর্থাৎ জাড্যচৈতন্যাদি-গুণেরও পরস্পর তাদাত্ম্যভ্রম থাকা যুক্তিসিদ্ধ হইবে না (৩)।

যদিও এই এইরূপ যুক্তিতে অহংজ্ঞানজ্ঞেয় আত্মায় (আমাতে) ইদংজ্ঞানজ্ঞেয় অনাত্মার (দেহাদির) অধ্যাস বা তাদাত্ম্যভ্রম মিথ্যা হইবার যোগ্য এবং তদ্বিপরীতক্রমে অর্থাৎ ইদংজ্ঞানজ্ঞেয় দেহাদিতে অহংজ্ঞানজ্ঞেয় আত্মার (আমার) অধ্যাস বা তাদাত্ম্যবিভ্রম অসত্য হইবার যোগ্য অর্থাৎ অহং মম—আমি আমার —ইত্যাদিবিধজ্ঞানব্যবহার অধ্যাসমূলক নহে, সত্যমূলক, এইরূপ সিদ্ধান্ত হওয়াই যুক্তিসিদ্ধ (৪)।

তথাপি, অনাদিসিদ্ধ অবিবেক প্রভাবে অত্যন্তবিলক্ষণ ও অত্যন্তবিবিক্ত আত্মার অনাত্মার বিবিক্ততা বা পার্থক্যবোধ না থাকা প্রযুক্ত আপনাতে অন্যের ও অন্যধর্ম্মের এবং অন্যেতে (দেহাদিতে) আত্মার ও আত্মধর্ম্মের অধ্যাস

---

(১) যাহারা চিদাত্মাকে বিবিধ প্রকারে বন্ধন করে, নিরূপণীয় করে, তাহারা বিষয়। প্রত্যেক বাহ্য বস্তু ও দেহাদি ইহারা চৈতন্যপদার্থকে বন্ধন করে, অর্থাৎ আপন আপন স্বরূপের অনুরূপে নিরূপণীয় করে, এ কারণে তাহারা বিষয়।

(২) অর্থাৎ আমি স্থূল, আমি কৃশ, আমি যাইতেছি, ইত্যাদি বিধস্থলে যে দেহাদির উপর অহংজ্ঞান দেখা যায় তাহা অধ্যাসমূলক হইবার সম্ভাবনা নাই। যেমন অন্ধকারে আলোক জ্ঞান হইবার ও আলোকে অন্ধকার জ্ঞান হইবার সম্ভাবনা নাই, তেমনি, অনাত্মায় আত্মজ্ঞান ও আত্মায় অনাত্মজ্ঞান হইবার সম্ভাবনা নাই।

(৩) অর্থাৎ স্ফটিক ও জবাকুল পৃথক্‌স্থ হইলেও স্ফটিকে জবাধর্ম্ম লৌহিত্যের অধ্যাস বা বিনিময় হইয়া থাকে, এস্থলে সেরূপ ধর্ম্মবিনিময় হইবার সম্ভাবনা নাই।

(৪) জীব আপনাতে আমি মরিলাম, আমি বৃদ্ধ, ইত্যাদিপ্রকার জরামরণাদিধর্ম্মের অনুশীলন করে এবং আমি যাইতেছি, আমি করিতেছি, ইত্যাদিপ্রকার দেহাদির উপর চেতন-ধর্ম্মের আরোপ বা ব্যবহার করে কিন্তু ঐ অনুভব ও ঐ ব্যবহার যে অধ্যাসমূলক তাহা যুক্তি-দ্বারা প্রতিপন্ন হয় না। যুক্তিদ্বারা ইহাই প্রতিপন্ন হয় যে, অহংজ্ঞানমাত্রেই আত্মাবলম্বী এবং ইদংজ্ঞানমাত্রেই অনাত্মাবলম্বী।

(আরোপ) করিয়াই লোকে "আমি" "আমার" "এই আমি" "ইহা আমার" ইত্যাদিবিধ উল্লেখ ও ব্যবহার করিয়া থাকে। ঐ ব্যবহার মিথ্যাজ্ঞানজনিত ও সত্য মিথ্যা উভয়জড়িত; সুতরাং অধ্যাসমূলক এবং উহা নৈসর্গিক অর্থাৎ স্বাভাবিক ও অনাদিসিদ্ধ (১)।

অধ্যাস কি? তাহার স্বরূপ কি? কারণই বা কি? বলা যাইতেছে। অধ্যাস এক প্রকার অবভাস অর্থাৎ মিথ্যাপ্রত্যয় এবং তাহা স্মৃতিজ্ঞানের মত ও পূর্ব্বপ্রতীতি অনুসারে বা অনুরূপে উৎপন্ন হয়। স্থূল কথা এই যে, এক বস্তুতে অন্য বস্তুর জ্ঞান বা অবভাস হইলেই তাহা অধ্যাস ও ভ্রম এই দুই আখ্যা প্রাপ্ত হয়। ঐরূপ অবভাস বা ঐরূপ মিথ্যাজ্ঞান কিংমূলক ও কিংরূপ? তাহা নির্ব্বাচিত করিতে গিয়া অর্থাৎ ঐরূপ জ্ঞানের তথ্য নির্ণয় করিতে গিয়া ভিন্ন ভিন্ন পণ্ডিত ভিন্ন ভিন্ন কথা বলিয়া থাকেন। কেহ বলেন, এক পদার্থে অন্য পদার্থের ধর্ম্মবিশেষ প্রতীত হয় এবং তাহা অধ্যাস আখ্যা প্রাপ্ত হয়। কেহ বলেন, যাহাতে যাহার অধ্যাস হয় তাহার সহিত তাহার পার্থক্য-প্রতীতির অভাব থাকে—তৎকারণে ঐরূপ ভ্রম বা মিথ্যাপ্রত্যয় জন্মে। অন্যে বলেন, যাহাতে অধ্যাস হয়, তাহাতে তাহার বিপরীতধর্ম্মের কল্পনা করার নাম অধ্যাস। যিনি যে প্রকার বলুন, অথবা লক্ষণ নির্ণয় করুন, কোন লক্ষণই "এক পদার্থে অন্য পদার্থের ও অন্যধর্ম্মের অবভাস" এ লক্ষণ অতিক্রম করিতেছে না। লোকমধ্যেও ঐরূপ অনুভব প্রসিদ্ধ আছে। সেইজন্যই লোকে বলিয়া থাকে যে, শুক্তি রজতের মত অবভাসিত হইতেছিল এবং একই চন্দ্র দুইয়ের মত দেখাইতেছিল। (২)

যদি বলেন, প্রত্যগাত্মা অবিষয়, তিনি কাহার বিষয় নহেন—অর্থাৎ তিনি

(১) অভিপ্রায় এই যে, ব্যবহারমাত্রেই অধ্যাসমূলক, এবং তাহা যুক্তিদ্বারা প্রতিপন্ন না হইলেও "না" বলিবার উপায় নাই। উহা যখন অনাদিসিদ্ধ—তখন উহা যুক্তিসিদ্ধ না হইলেও স্বতঃসিদ্ধ এবং উহার অন্যথা করিবার উপায় নাই।

(২) "দেখাইতেছিল" ইহা ভ্রমবিনাশের পরে বোধ হয়। ভ্রমকালে "ন্যায়" বা "মত" বোধ হয় না, ঠিক বলিয়াই বোধ হয়। অতএব, ভ্রমজ্ঞানের পূর্ব্বাপর অনুসন্ধান করিলে ইহাই প্রতীত হইবে যে ভ্রমের আধারটী সত্য, কিন্তু তাহাতে যাহা প্রতীত হয় তাহা মিথ্যা। মিথ্যা বটে; কিন্তু বন্ধ্যাপুত্রের ন্যায় অত্যন্ত মিথ্যা নহে। আত্যন্তিক মিথ্যা হইলে কখনই তাহা প্রতীতিগোচর হইত না। সুতরাং ঐরূপ আরোপ্যতত্ত্ব যে অনির্ব্বচনীয়, তৎপক্ষে সংশয় নাই। অধ্যস্ত বস্তু থাকে না বলিয়া মিথ্যা অর্থাৎ তুচ্ছ, কিন্তু প্রতীত হয় বলিয়া তাহা পূর্ণ মিথ্যা নহে। উহার ঠিক রূপটী বলা যায় না, বলিয়া ন্যায় ও মত প্রভৃতি উপমাদ্বারা কথঞ্চিৎপ্রকারে বুঝাইতে হয়। সুতরাং উহা অনির্ব্বাচ্য ভিন্ন নিরূপ্য নহে।

পরাধীন প্রকাশ নহেন। সুতরাং কি প্রকারে তাঁহাতে বিষয়ের (দেহাদির) ও বিষয়ধর্ম্মের (জরামরণাদির) অধ্যাস হইতে পারে? যাহা বিষয়—যাহা পুরোবর্ত্তী অর্থাৎ যাহা প্রত্যক্ষীকৃত—তাহাতেই লোকের বিষয়ান্তরের অর্থাৎ অন্য কোন দৃষ্ট বিষয়ের অধ্যাস হইয়া থাকে, কিন্তু অদৃষ্টচর ও অবিষয় পদার্থে কাহারও কোন অধ্যাস দেখা যায় না। (শুক্তি প্রভৃতি বিষয় অর্থাৎ পরাধীন প্রকাশ, তজ্জন্য তাহাতে রজত প্রভৃতি বিষয়ের অধ্যাস হইতে পারে)। কিন্তু আপনি বলিতেছেন, প্রত্যগাত্মা অস্মদ্‌প্রত্যয়ের অতীত, সুতরাং তিনি বিষয় নহেন, অবিষয়।

অবিষয় সত্য; অবিষয় হইলেও যে প্রকারে তাহাতে বিষয়ের ও বিষয়ধর্ম্মের আরোপ বা অধ্যাস (ভ্রম) হইতে পারে; তাহা বলিতেছি।

আত্মা যে নিতান্তই অবিষয়—কোনও প্রকারে বিষয় (জ্ঞানগোচর) নহেন, এমত নহে। এখন তাঁহাতে (এই জীবাবস্থায় তাঁহাতে) অস্মদ্‌প্রত্যয়ের বিষয়তা আছে এবং অন্তরাত্মরূপে প্রসিদ্ধ বা প্রতীত হওয়ায় অপরোক্ষতাও আছে (১)। আত্মা যখন "অহং" "আমি" এতদ্রূপ জ্ঞানের বিষয়, তখন আর তাঁহাকে একান্ত অবিষয় বলা যায় না এবং পরোক্ষ (অপ্রত্যক্ষ) বলাও যায় না। (অভিপ্রায় এই যে, চৈতন্যমাত্রস্বভাব পরমাত্মা বস্তুকল্পে নিরুপাধিক ও অবিষয় হইলেও অবিদ্যা-কল্পিত "অহং"-উপাধিদ্বারা বিষয়ত্ব প্রাপ্ত হইয়াছেন। অর্থাৎ অহং-জ্ঞানের গোচর বা বিষয় হইয়াছেন। বিবেককালে বা অনধ্যাসকালে তিনি নিরুপাধিক ও নিরংশ কিন্তু অবিবেককালে তিনি সোপাধিক ও সাংশ। অবিদ্যা-কল্পিত অহং যত কাল থাকিবে তত কালই তিনি অহংবৃত্তির পরিচ্ছেদ্য বা বিষয়। সুতরাং অবিদ্যাকল্পিত অহং-উপাধির বিলোপ বা বিগম না হওয়া পর্য্যন্ত তিনি একান্ত অবিষয় নহেন। অর্থাৎ আত্মা এখন অহং বৃত্তির বিষয়। অতএব, যাহা অহংবৃত্তির বিষয়—তাহাতে দেহাদির ও দেহাদির ধর্ম্মের অধ্যাস থাকা অনুপপন্ন বা যুক্তিবিরুদ্ধ নহে। যাহা অবিষয় অর্থাৎ যাহা জ্ঞেয় নহে কিরূপে তাহাতে বিষয়ের অধ্যাস বা ভ্রান্তি হইতে পারে? এতদ্রূপ প্রথম আপত্তির বা প্রশ্নের খণ্ডন বা প্রত্যুত্তর হইল। অপ্রত্যক্ষ পদার্থে প্রত্যক্ষ বস্তুর অধ্যাস হয় না, এই দ্বিতীয় আপত্তির খণ্ডনার্থ বলা যাইতেছে যে, আত্মা অপ্রত্যক্ষ নহেন, তিনি পূর্ণ প্রত্যক্ষ। কেন না, জীবমাত্রেই আত্মাকে অর্থাৎ আপনাকে অহং—

(১) প্রসিদ্ধ—ভাসমানতা বা প্রকাশমানরূপে প্রখ্যাত। অর্থাৎ যাহা সকলেই জানে। অপরোক্ষ=সাক্ষাৎকার বা প্রত্যক্ষ।

আমি এতদ্রূপে সাক্ষাৎকার করিয়া থাকে।) অপিচ, এমন নিয়ম নাই যে, যাহা চক্ষুরাদিদ্বারা প্রতীত হয় তাহাই প্রত্যক্ষ এবং তদ্রূপ প্রত্যক্ষেই বিষয়ান্তরের অধ্যাস হইবে, ভ্রম হইবে, অন্যত্র হইবে না। আকাশ তদ্রূপ প্রত্যক্ষ নহে, তথাপি উহাতে বিষয়ান্তরের অধ্যাস (ভ্রম) দৃষ্ট হয়। বালকেরা অর্থাৎ অজ্ঞ মানবেরা অপ্রত্যক্ষ আকাশে তল-মলিনতাদির (১) অধ্যাস বা আরোপ করিয়া থাকে। অতএব, আত্মা সাক্ষাৎ দৃষ্ট না হইলেও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য না হইলেও তাঁহাতে অনাত্মার অর্থাৎ বুদ্ধ্যাদির ও বুদ্ধ্যাদিধর্ম্মের অধ্যাস হওয়ার বাধা নাই।

তত্ত্বজ্ঞ পণ্ডিতেরা প্রোক্ত লক্ষণ অধ্যাসকে অর্থাৎ ঐরূপ মিথ্যা জ্ঞানকে অবিদ্যা নামে উল্লেখ করেন এবং বিবেকদ্বারা বা বিচারজনিত প্রজ্ঞা বিশেষ-দ্বারা তদ্বস্তুর স্বরূপাবধারণকে বিদ্যা বলিয়া জানেন। ঐ অবিদ্যা বহুল অনর্থের মূল এবং উহারই উচ্ছেদ জন্য বেদান্তশাস্ত্রের প্রবৃত্তি।

অধ্যাসের কথিতপ্রকার রূপ বা লক্ষণ স্থির হওয়াতে ইহাও স্থির হইতেছে যে, যাহাতে যাহার অধ্যাস—তাহাতে তাহার দোষ গুণ অল্পমাত্রও স্পৃষ্ট হয় না। রজ্জুতে সর্পের অধ্যাস হয়, অথচ তাহাতে সর্পের সম্বন্ধ থাকে না, সর্পের দোষগুণ স্পৃষ্ট হয় না, সর্পেও রজ্জুর দোষগুণ অনুক্রান্ত হয় না। এইরূপ, আত্মাতে অনাত্মার ও অনাত্মাতে আত্মার অধ্যাস হইলেও কাহার সহিত কাহার সম্বন্ধ বা সংশ্লিষ্টতা নাই সুতরাং কেহ কাহার দোষ গুণে লিপ্ত হয় না। প্রমাণব্যবহার, প্রমেয়-ব্যবহার, অহংমমাদি-জ্ঞান-ব্যবহার, লৌকিক ও বৈদিক যে কোন ব্যবহার, সমস্তই ঐ অবিদ্যা নামক আত্মানাত্মার পরস্পরাধ্যাস হইতে উৎপন্ন ও নির্ব্বাহিত হইতেছে। সমস্ত বিধি শাস্ত্র, সমস্ত নিষেধ শাস্ত্র, সমুদয় মোক্ষ শাস্ত্র, সমস্তই অবিদ্যাপর অর্থাৎ অবিদ্যামূলক ও অবিদ্যা প্রতিপাদক। অবিদ্যা ব্যতীত অর্থাৎ আত্মানাত্মার অধ্যাস ব্যতীত কিছুই হইতে পারে না। অতএব, আত্মা ও অনাত্মা পরস্পর পরস্পরে অধ্যস্ত হইয়াই এই বিশ্ব সংসার ও এতদন্তর্গত প্রবৃত্তি নিবৃত্ত্যাদি লৌকিক ব্যবহার সকল নির্ব্বাহিত করিয়া আসিতেছে।

যদি বল, প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ ও বেদাদি শাস্ত্র, এ সকল অবিদ্যাবদ্বিষয় কেন?

---

(১) তল=কটাহ-তল। মলিনতা=নীলকান্তি। যখন মেঘ না থাকে, তখনও আকাশকে নিবিড় নীলবর্ণ ও কটাহতলাকার দেখায়। যেন একখানি নীলকান্তমণির কড়া উপুড় করা আছে। বস্তুতঃ আকাশের রঙ নাই এবং উহা চক্ষুগ্রাহ্যও নহে। সুতরাং ঐরূপ বোধ অধ্যাস মূলক অর্থাৎ ভ্রম। অজ্ঞ মানবেরা অবিবেক প্রযুক্ত পৃথিবীর ছায়াকে ও পৃথিবীর গোলত্বাকে আকাশে আরোপ করিয়া ঐরূপ ভ্রম অনুভব করে। বাচস্পতিমিশ্র বলেন, পৃথিবী যে গোল, তাহা এবম্বিধ ভ্রমপ্রতীত দ্বারা প্রমাণীকৃত হয়।

অর্থাৎ অজ্ঞানবিশিষ্ট জীবের অধিকারভুক্ত কেন? উহাও যে অধ্যাসমূলক তাহা তোমায় কে বলিল? অথবা প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ ও বেদাদি শাস্ত্র, এ সকল যদি অবিদ্যাশ্রিত জীবের বিষয়ই হয়, তাহা হইলে, ঐ সকল কি প্রকারে প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে? বলিতেছি, অর্থাৎ এ প্রশ্নেরও প্রত্যুত্তর করিতেছি।

ভাবিয়া দেখ, দেহের উপর, ইন্দ্রিয়াদির উপর, অহংমমাদি জ্ঞান ন্যস্ত না হইলে অর্থাৎ দেহাদিবিষয়ে অভিমানবর্জ্জিত হইলে প্রমাতৃত্ব সম্ভব হয় না বা কর্ত্তৃত্বাদি জীবভাব থাকে না। প্রমাতৃত্ব ব্যতীত অর্থাৎ জীবভাব না থাকিলে, দেহাদির প্রতি অহংমমাদিজ্ঞান না থাকিলে, অন্য কোনও প্রকারে প্রমাণাদির (চক্ষুরাদির) প্রবৃত্তি হয় না, হইতেও পারে না। ইন্দ্রিয়গণও নিরাশ্রয়ে অর্থাৎ দেহাদির আশ্রয় ব্যতীত আপন আপন কার্য্য করিতে পারে না। (ইন্দ্রিয়দিগকে ছাড়িয়া দিলে, অর্থাৎ অহং মমাদি জ্ঞান বর্জ্জিত হইলে, কি দিয়া কি প্রকারে দেখিবে ও শুনিবে? এবং শরীর ভুলিয়া গেলে ইন্দ্রিয়েরাই বা কোথায় থাকিয়া কিরূপে আপন আপন কার্য্য করিবে?) যে দেহে অহংমমাদির অধ্যাস নাই, অর্থাৎ যে দেহে অহংমমাদি জ্ঞান নিবৃত্ত হইয়াছে, সে দেহের দ্বারা কোন্ জীব কি কার্য্য সাধন করিতে পারে? কোন্ ব্যবহার নির্ব্বাহ করিতে পারে? তাদৃশ দেহ নিশ্চেষ্ট বা নির্ব্ব্যাপার থাকে (১)। অতএব, যখন ঐরূপ ঐরূপ অধ্যস্তভাব ব্যতীত অসঙ্গস্বভাব পরমাত্মার কর্ত্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব সম্ভব হয় না এবং কর্ত্তৃত্ববোধ ব্যতীত যখন প্রমাণাদির প্রবৃত্তিও থাকে না, তখন ইহা অবশ্যই প্রতিপন্ন হইতে পারে যে, প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ ও বেদাদি শাস্ত্র, সমুদায়ই অবিদ্যাশ্রিত জীবের বিষয় বা সমস্তই জীবভাবের অন্তর্গত। অর্থাৎ সমস্তই জীবের পরিকল্পিত। (বস্তুতঃ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ, বেদাদি শাস্ত্র তদ্ঘটিত ব্যবহার, সমস্তই অবিদ্যামূলক, অধ্যাসমূলক, সুতরাং উহাদের ব্যবহারিক প্রামাণ্য বা ব্যবহারিক সত্যতা ভিন্ন তাত্ত্বিক প্রামাণ্য বা পরমার্থ সত্যতা নাই। অধ্যাসমূলক-ব্যবহার অধ্যাস নিবৃত্তি না হওয়া পর্য্যন্তই থাকে সুতরাং তাহাদের প্রামাণ্যও তৎকাল পর্য্যন্ত থাকে, ইহা অঙ্গীকৃত হয়)।

(১) সুষুপ্তি মূর্চ্ছাদিকালে শরীরাদিতে অহং-মম-জ্ঞান বা অভিমান থাকে না। তৎ কারণে তৎকালে প্রমাতৃত্ব বা জীবভাব লুপ্ত থাকে। ইন্দ্রিয়গণও তখন নিশ্চেষ্ট বা নির্ব্ব্যাপার থাকে। ইহা দেখিয়া বুঝিয়া লইতে হইবে যে, অসঙ্গ চেতন পরমাত্মা অহংবৃত্তির-যোগে জীব হইয়াছেন এবং ইন্দ্রিয়াদিতে অধ্যাসিত হইয়া তদাশ্রিত অঙ্গ সকলকে পরিচালন করিতেছেন। সুতরাং শাস্ত্রীয় অশাস্ত্রীয় উভয়বিধ ব্যবহারই অধ্যাসমূলক ও জীবাশ্রিত।

কেবল অজ্ঞ মানবেরাই যে প্রত্যক্ষাদিব্যবহারে প্রবৃত্ত আছে, এমত নহে। জ্ঞানীরাও অর্থাৎ যাহাঁদের অধ্যাস নিবৃত্ত হইয়াছে তাহাঁরাও ব্যবহারকালে ঐরূপ ঐরূপ অধ্যস্তভাব গ্রহণ করিয়া ব্যবহার করিয়া থাকেন।

ব্যবহার বিষয়ে বা ব্যবহারকালে জ্ঞানী মনুষ্যেরাও পশুদিগের সহিত সমান—তদ্বিষয়ে তাহাঁদের কিছুমাত্র বিশেষ বা প্রভেদ নাই। অর্থাৎ পশুরা যেমন অধ্যাসপূর্ব্বক ব্যবহার করে, জ্ঞানীরাও তদ্রূপ অধ্যাসপূর্ব্বক ব্যবহার করেন। অধ্যাস ব্যতীত কাহারও কোন ব্যবহার চলিতে বা থাকিতে পারে না।

শব্দাদির সহিত শ্রোত্রাদির সম্বন্ধ হইলে পশু প্রভৃতিরা যেমন শব্দাদি জানিতে পারে এবং জানিবার পর তাহারা যেমন অনুকূল দেখিলে প্রবৃত্ত হয়— জ্ঞানীরাও তদ্রূপ ঐরূপে শব্দাদি জানিয়া থাকেন এবং জানিবার পর তাঁহারাও প্রতিকূল দেখিলে নিবৃত্ত হন ও অনুকূল দেখিলে প্রবৃত্ত হন। পশুরা যেমন দণ্ডোদ্যতহস্ত মনুষ্যকে আপনার অভিমুখে আসিতে দেখিলে "এ আমায় মারিতে আসিতেছে" ভাবিয়া পলায়ন করে এবং তৃণপূর্ণহস্তে আগমন করিতে দেখিলে তাহার অভিমুখীন হয়, সেইরূপ, জ্ঞানী লোকেরাও আপনার অভিমুখে রোষকষায়িতনেত্রে খড়্গহস্ত পুরুষ আসিতেছে দেখিলে পলায়ন করেন এবং তদ্বিপরীত দেখিলে তাহাঁর অভিমুখীন হন। সুতরাং জানা যাইতেছে যে, মনুষ্য জাতির প্রমাণাদি ব্যবহার ও তদনুযায়িনী প্রবৃত্তি নিবৃত্তি সমস্তই পশুদিগের সহিত সমান ; কিছু মাত্র প্রভেদ নাই।

পশুদিগের প্রত্যক্ষাদিব্যবহার অবিদ্যামূলক বা অজ্ঞানকৃত, ইহা সকলেরই জানা আছে এবং তাহার স্থিরতাও আছে (১)। ব্যবহার মাত্রেই সমান সুতরাং জ্ঞানীর ব্যবহারও পাশব-ব্যবহারের সহিত সমান। পশুরা যেরূপে ব্যবহার কার্য্য নির্ব্বাহ করে, জ্ঞানীরাও সেইরূপে ব্যবহার কার্য্য সম্পন্ন করেন। তাহা দেখিয়া নিশ্চয় হয় যে, জ্ঞানিপুরুষের ব্যবহারও অধ্যাসমূলক এবং ব্যবহারকালে নিশ্চিত তাহাদের অধ্যাস থাকে। (২)

(১) পশুদিগের সামান্যতঃ আত্ম-পর-জ্ঞান আছে পরন্তু তাহাদের তদ্বিষয়ক বিবেক জ্ঞান নাই। বিবেক জ্ঞান উপদেশ লভ্য ; উপদেশ না থাকায় তাহাদের বিবেক-জ্ঞান নাই।

(২) যখন যখন অধ্যাস—তখন তখনই ব্যবহার,—ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ সিদ্ধান্ত। সুপ্তিকালে দেহাদিতে আত্মাধ্যাস (অহংজ্ঞান) থাকে না, সুতরাং তৎকালে প্রত্যক্ষাদি ব্যবহারও থাকে না। জাগ্রৎকালে অধ্যাস থাকে, সেই জন্য তখন প্রত্যক্ষাদি ব্যবহারও থাকে। জ্ঞানীরা যখন সমাহিত থাকেন, তখন তাহাঁদের অধ্যাস থাকে না, অর্থাৎ তখন তাহাঁরা দেহাদি হইতে বিবিক্ত হন ; এজন্য, তৎকালে তাহাঁদের প্রত্যক্ষাদি ব্যবহার লুপ্ত থাকে।

যদিও শাস্ত্রীয় ব্যবহারে (যজ্ঞাদিকার্য্যে) বুদ্ধিপূর্ব্বক কর্ম্মকারীরাই অর্থাৎ জ্ঞানি-মনুষ্যেরাই অধিকারী; কেন না, আপনার বা আত্মার পরলোকসম্বন্ধ জ্ঞান ব্যতীত তদ্রূপ ব্যবহারে (যজ্ঞাদিতে) প্রবৃত্তি হইতে পারে না, তথাপি, সেই সেই ব্যবহারে আধ্যাসিক জ্ঞান ভিন্ন তত্ত্বজ্ঞানের অর্থাৎ বেদান্তক্ষুৎপিপাসাদি-ধর্ম্মরহিত ব্রাহ্মণত্বাদিজাতিভেদশূন্য অখণ্ডৈকরস আত্মতত্ত্ববিজ্ঞানের অপেক্ষা নাই (প্রয়োজন হয় না)। কেন-না, তদ্রূপ আত্মতত্ত্বজ্ঞান ঐ অধিকারের (শাস্ত্রোক্ত যজ্ঞাদি কার্য্যের) একান্ত অনুপযুক্ত ও বিরোধী।

কেন-না, আত্মতত্ত্বজ্ঞান না হওয়া পর্য্যন্তই শাস্ত্র সকল প্রবৃত্ত থাকে; পরে তাহার কিছুই থাকে না অর্থাৎ তাহার কোনও সাফল্য থাকে না। এতদ্দৃষ্টে নিশ্চয় হইতেছে যে, যখন শাস্ত্র সকল তত্ত্বজ্ঞানের পূর্ব্বপর্য্যন্তই থাকে, পরে থাকে না, নিষ্ফল হইয়া যায়, তখন আর তাহারা অবিদ্যাবদ্বিষয়তাকে অতিক্রম করিতে পারিতেছে না অর্থাৎ অধ্যাসের অধিকার হইতে মুক্ত হইতে পারিতেছে না। (সংক্ষেপে সিদ্ধান্ত এই যে, শাস্ত্র ও শাস্ত্রীয় ব্যবহার সমস্তই ঐ কারণে আবিদ্যক, অধ্যাসমূলক বা অজ্ঞানকল্পিত)। ইহার উদাহরণ দেখ। "ব্রাহ্মণ যজ্ঞ করিবেন" ইত্যাদি ইত্যাদি শাস্ত্র সকল যে ব্যক্তিতে ব্রাহ্মণত্বাদি বর্ণ গার্হস্থ্যাদি আশ্রম, অষ্টবর্ষাদি বয়স ও শুচিত্বাদি অবস্থা প্রভৃতি অধ্যস্ত থাকে—সেই ব্যক্তির প্রতিই প্রবর্ত্তক হয়, সফল হয়, স্বীয় ক্ষমতা প্রচার করিতে পারে; অন্যথা নিস্ফল বা বিফল হইয়া বিলীন হইয়া যায় (১)। যে যাহা বা যদ্রূপ নহে—তাহাতে তাহার বা তদ্রূপের জ্ঞান হওয়ার নাম অধ্যাস এ কথা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে। (তাৎপর্য্য এই যে, চৈতন্যমাত্রস্বভাব নির্ব্বিশেষ আত্মায় অনাত্ম-বুদ্ধ্যাদির জ্ঞান এবং বুদ্ধ্যাদি অনাত্মপদার্থে অহংমমাদি জ্ঞান,—এইরূপ পরস্পরাধ্যাস ব্যতীত কোনও শাস্ত্র ও কোনও ব্যবহার চলিতে বা জন্মলাভ করিতে পারে না।)

ইহার উদাহরণ দেখ। পুত্র ভার্য্যাদি ক্লিষ্ট হইলে ও অক্লিষ্ট থাকিলে অজ্ঞ জীব আমি ক্লেশে আছি ও আমি সুখে আছি মনে করিতেছে। বাহ্যিক পুত্র ভার্য্যাদির ক্লেশাক্লেশ আপনাতে আরোপ বা অধ্যস্ত করিয়াই ঐরূপ অনুভব করিতেছে। স্থূলত্ব কৃশত্ব প্রভৃতি দেহ ধর্ম্ম সমূহকে আত্মাতে অর্থাৎ আপনাতে

(১) যে আপনাকে ব্রাহ্মণ বলিয়া জানে না, "ব্রাহ্মণ যজ্ঞ করিবেন, এরূপ শাসন বাক্য বা শত সহস্র শাস্ত্র তাহাকে যজ্ঞপ্রবৃত্ত করিতে পারিবে না; সুতরাং তৎপ্রতি সে শাস্ত্র বিফল হইবে। এইরূপে অন্যান্য শাস্ত্রের বিফলতার উদাহরণ উন্নয়ন করিয়া লও।

আরোপ করিয়া আমি কৃশ, আমি স্থূল, আমি কৃষ্ণবর্ণ, আমি গৌরবর্ণ, আমি স্থিত হইতেছি, আমি যাইতেছি, আমি লঙ্ঘন করিতেছি, ইত্যাদিপ্রকার জ্ঞান ও সংব্যবহার নির্ব্বাহ করিতেছে। মূকত্ব প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ধর্ম্মদিগকেও আপনাতে আরোপিত করিয়া আমি মূক—কথা কহিতে পারি না, আমি ক্লীব—রতি ক্রীড়ায় অক্ষম, আমি বধির—শুনিতে পাই না, আমি অন্ধ—দেখিতে পাই না, ভাবিতেছে। দ্বেষ, সংকল্প বিকল্প প্রভৃতি মানস ধর্ম্মকেও আত্মার উপর ন্যস্ত করিয়া বা আরোপিত করিয়া আমি ইচ্ছা করি, আমি সংকল্প করি, আমি বিবেচনা করি, আমি সন্দেহ করি, আমি নিশ্চয় করি,—ইত্যাদি ইত্যাদি বহুবিধ জ্ঞানব্যবহার নিষ্পন্ন করিতেছে।

ঐঐরূপে লোক সকল অহংপ্রত্যয়ীকে অর্থাৎ অহং জ্ঞানের আধার বা উৎপত্তিস্থান অন্তঃকরণকে তৎপ্রচারসাক্ষীতে অর্থাৎ অন্তঃকরণের অস্তিত্বসাধক, দর্শক বা প্রকাশক চৈতন্য নামক প্রত্যগাত্মাতে অধ্যস্ত বা আরোপিত করিতেছে—তদ্ভাবাপন্ন করিতেছে—আবার সাক্ষিস্বরূপ সর্ব্বাবভাসক প্রত্যগাত্মাকেও অন্তঃকরণাদিতে অধ্যস্ত বা তত্তাদাত্ম্যপ্রাপ্তি করাইতেছে।

এতদ্বিধ অনাদি ও আবহমানকালাগত স্বতঃ প্রবর্ত্তমান মিথ্যাপ্রত্যয়রূপ অধ্যাস সকল লোকেরই প্রত্যক্ষ বা অনুভবগোচর। এই অনাদি অনন্ত ও অনির্ব্বচনীয় অধ্যাসই কর্ত্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব প্রভৃতির প্রবর্ত্তক। সকল অনর্থের মূলস্বরূপ ঐ অবিদ্যার উচ্ছেদ ও অবিদ্যানাশক একাত্মবিজ্ঞান উৎপাদনের জন্য বেদান্ত-বিচার আবশ্যক। যে প্রকারে বেদান্তশাস্ত্রের ঐরূপ অর্থ বা ঐরূপ তাৎপর্য্য জ্ঞানগম্য হয়, সে প্রকার বা সে প্রণালী আমি এই শারীরক মীমাংসায় (১) দেখাইব। ইতি।

সর্ব্বশেষে এইমাত্র বক্তব্য যে, উপরে যে সকল বৃত্তির ভেদ বর্ণিত হইল, তদ্দ্বারা ইহা বিদিত হইবে যে, যথার্থ বৃত্তি-জ্ঞান নববিধ অর্থাৎ ষট্প্রমা, ও তিন সুখাদি যথার্থ-বৃত্তি। আর এইরূপ অপ্রমা-বৃত্তিও পঞ্চবিধ; যথা—সংশয়রূপ ভ্রম, নিশ্চরূপ ভ্রম, তর্ক, স্বপ্ন ও অযথার্থ-স্মৃতি। এই প্রকারে চতুর্দ্দশ বৃত্তি প্রসিদ্ধ, বৃত্তির অবান্তর ভেদ অনন্ত। ইতি॥

(১) শরীরে ভবঃ শরীরের ততঃ কুৎসিতার্থেকঃ। জীব ইত্যর্থঃ। তৎসম্বন্ধিনী মীমাংসা—বিচার। শারীরক মীমাংসা অর্থাৎ আত্মতত্ত্ব বিচার।

প্রথম খণ্ড।

চতুর্থ পাদ।

(বেদান্ত সিদ্ধান্তানুসারে অজ্ঞান, ঈশ্বর, মোক্ষ প্রভৃতির স্বরূপ নিরূপণ।)

অজ্ঞান বিষয়ে বিচার।

বৃত্তির লক্ষণ ও ভেদ পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে, এক্ষণে বৃত্তির প্রয়োজন বলিবার জন্য এই পাদের আরম্ভ। বেদান্তমতে অজ্ঞান-নিবৃত্তি বৃত্তির মুখ্য প্রয়োজন, কারণ, ঘটাদি অনাত্মাকার বৃত্তিদ্বারা ঘটাদিচেতনস্থ অজ্ঞানের তথা অখণ্ডাকার বৃত্তিদ্বারা নিরবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ অজ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া থাকে। সংক্ষেপে ইহাই বৃত্তির প্রয়োজন।

বাচস্পতিমতে বৃত্তিদ্বারা নিবর্ত্তনীয় অজ্ঞানের আশ্রয় জীব, বিবরণকারাদি মতে অজ্ঞানের আশ্রয় ও বিষয় শুদ্ধচেতন। এই শেষমতে জীবভাব ঈশ্বরভাব অজ্ঞানাধীন, সুতরাং জীবকে অজ্ঞানের আশ্রয় বলা সম্ভব নহে। এই অর্থের জ্ঞানোপযোগী জীবেশ্বরের স্বরূপ নিরূপণাভিপ্রায়ে জীবেশ্বর-নিরূপণোপযোগী অজ্ঞানের নিরূপণ আবশ্যক বিবেচনা করিয়া সর্ব্বপ্রথম অজ্ঞানের নিরূপণ করা যাইতেছে। অজ্ঞান, অবিদ্যা, প্রকৃতি মায়া, শক্তি, এই সকল নাম একই পদার্থের। মায়া অবিদ্যার ভেদবাদ একদেশীর মত। নৈয়ায়িকগণ জ্ঞানাভাবকে অজ্ঞান বলেন। সিদ্ধান্তে আবরণ-বিক্ষেপ-শক্তি-বিশিষ্ট অনাদিভাবরূপ পদার্থ অজ্ঞান শব্দে কথিত হয়। বিদ্যানাশ্য হওয়ায় অবিদ্যা নাম হয়, প্রপঞ্চের উপাদান হওয়ায় প্রকৃতি শব্দের বাচ্য হয়, দুর্ঘট পটীয়সী হওয়ায় (দুর্ঘট সম্পাদন করে বলিয়া) মায়া শব্দের অভিধেয় হয়, আর স্বতন্ত্রতার অভাবে শক্তি বলিয়া উক্ত হয়।

অজ্ঞানের অনাদিভাবরূপতা বিষয়ে শঙ্কা সমাধান।

অজ্ঞানের অনাদিভাবরূপতা বিষয়ে এই শঙ্কা হয়।—অজ্ঞান অনাদিভাবরূপ স্বীকৃত হইলে, জিজ্ঞাস্য।—অজ্ঞান চেতন হইতে ভিন্ন বা অভিন্ন? ভিন্ন বলিলে,

"নেহ নানাস্তি কিঞ্চন" ইত্যাদি শ্রুতিবচনে চেতন হইতে ভিন্ন পদার্থের নিষেধ হওয়ায় শ্রুতি-বিরোধ হয়। এদিকে জড়চেতনের অভিন্নত্ব অর্থাৎ অভেদ সম্ভব নহে। ভিন্নত্ব অভিন্নত্ব পরস্পর বিরোধী হওয়ায় চেতন হইতে ভিন্নাভিন্ন অজ্ঞান বলাও সম্ভব নহে। এইরূপ অজ্ঞানকে সৎ অসৎও বলা যাইতে পারে না, কারণ, সৎ বলিলে, অদ্বৈত প্রতিপাদক শ্রুতি সহিত বিরোধ হওয়ায় অজ্ঞানের সৎরূপতা সম্ভব নহে। প্রপঞ্চকারণতার অসম্ভবে তুচ্ছ-স্বরূপ অসৎ-রূপতাও সম্ভব নহে। আর পরস্পর বিরোধী ধর্ম্ম এক পদার্থে সম্ভব নহে বলিয়া সৎ অসৎ উভয়রূপ বলাও সম্ভব নহে। এইরূপ অজ্ঞানকে সাবয়বও বলা যাইতে পারে না, কারণ ন্যায়মতে দ্রব্য-আরম্ভক উপাদানকে অবয়ব বলে, তথা সাংখ্যাদি মতে দ্রব্যরূপ পরিণামবিশিষ্ট উপাদানকে অবয়ব বলে। কেবল উপাদানকে অবয়ব বলিলে শব্দের উপাদান আকাশও শব্দের অবয়ব হইবে। এইরূপ আপন গুণ ক্রিয়ার উপাদান-কারণ ঘটাদিও রূপাদি গুণের ও চলন রূপ ক্রিয়ার উপাদান হইবে। সুতরাং দ্রব্যের উপাদান-কারণকেই অবয়ব বলে, দ্রব্য ভিন্ন অন্যের উপাদানকে অবয়ব বলে না। অবয়বজন্যের নাম সাবয়ব। যদি অবিদ্যা দ্রব্য হয় তাহা হইলেই উহার সাবয়বতা সম্ভব হইতে পারে, অবিদ্যাতে দ্রব্য-দ্রব্যত্ব সম্ভব নহে, কারণ নিত্য অনিত্য ভেদে দ্রব্য দুই প্রকার। অবিদ্যা নিত্যদ্রব্য হইলে, সাবয়বত্ব কথন অসঙ্গত হয় এবং জ্ঞান দ্বারা তাহার নাশও উচিত নহে। এদিকে অনিত্য দ্রব্যরূপ বলিলে, তাহার অবয়ব আত্মা হইতে ভিন্ন হওয়ায় অনিত্য হইবে, আর অবয়বের অবয়ব হইলে অনবস্থা হইবে। অন্ত অবয়বকে পরমাণুর ন্যায় তথা প্রধানের ন্যায় নিত্য অঙ্গীকার করিলে অদ্বৈতপ্রতিপাদক শ্রুতির সহিত বিরোধ হইবে। ন্যায়মতে নিত্য পরমাণুর ও সাংখ্যমতে নিত্যপ্রধানের অঙ্গীকার শ্রুতিবিরুদ্ধ। এই রীতিতে দ্রব্যত্বের অভাবে অজ্ঞানের সাবয়বত্ব সম্ভব নহে, তথা উপাদানতার অসম্ভবে নিরবয়বতাও সম্ভব নহে। সাবয়বই উপাদানকারণ হইয়া থাকে। ন্যায়মতে শব্দের উপাদান-কারণ আকাশ নিরবয়ব স্বীকৃত হয়, কিন্তু ইহা "তস্মাদ্ বা এতস্মাদাত্মন আকাশঃ সম্ভূতঃ" এই শ্রুতির বিরুদ্ধ। এইরূপ তন্মতে দ্ব্যণুকের উপাদান-কারণ পরমাণুও নিরবয়ব স্বীকৃত হয় কিন্তু নিরবয়ব পরমাণুতে সংযোগাদির অসম্ভবত্ব নিবন্ধন উক্তমতের ব্রহ্মসূত্রের তর্কপাদে নিষেধ হইয়াছে। এইরূপ সাংখ্যমতোক্ত নিত্যপ্রধানেরও নিষেধ হইয়াছে। সুতরাং প্রপঞ্চের উপাদানরূপ অজ্ঞানের নিরবয়বতা সম্ভব নহে। এদিকে প্রপঞ্চ বিষয়ে অজ্ঞানের উপাদানতা

"মায়াং তু প্রকৃতিং বিদ্যাৎ" এই শ্রুতিতে প্রসিদ্ধ। মায়া ও অজ্ঞান তুল্যার্থ। এই রীতিতে অজ্ঞানে সাবয়বতা অথবা নিরবয়তা সম্ভব নহে, তথা পরস্পর উভয়রূপতাও সম্ভব নহে। প্রদর্শিত প্রকারে কোন ধর্ম্মের দ্বারা অজ্ঞানের নিরূপণ অশক্য হওয়ায়, অজ্ঞান অনির্ব্বচনীয় শব্দে অভিহিত হয়। এই মর্ম্মে অজ্ঞানের নিরূপণ অনেক গ্রন্থে আছে। কিন্তু অনির্ব্বচনীয় বলিলেও অজ্ঞানের অনাদিভাবরূপতা সিদ্ধ হয় না, কারণ ভাবরূপতা শব্দে সৎরূপতা সিদ্ধ হয়, এবং সৎরূপতা উপরে নিষিদ্ধ হইয়াছে।

উপরি উক্ত শঙ্কার সমাধান এই,—যেরূপ অজ্ঞান সৎ বিলক্ষণ হয়, তদ্রূপ অসৎ বিলক্ষণও হয়। সুতরাং যদ্যপি অবাধ্যত্বরূপ সত্যত্ব অজ্ঞানে নাই তথাপি তুচ্ছরূপ অসৎ হইতে বিলক্ষণতারূপ সত্যত্বের অজ্ঞানে অঙ্গীকার থাকায়, উহাকে সৎ অসৎ হইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় বলা যায়। সর্ব্বথা বচনের অগোচরকে অনির্ব্বচনীয় বলে না, কিন্তু পারমার্থিক সৎস্বরূপ ব্রহ্ম হইতে বিলক্ষণ তথা সর্ব্বথা সত্তা স্ফুর্ত্তিশূন্য শশশৃঙ্গাদি অসৎ হইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় শব্দের পারিভাষিক অর্থ। সুতরাং অজ্ঞানের অনাদিভাবরূপতা কথন অসঙ্গত নহে। নৈয়ায়িকগণের মতে যেরূপ নিষেধমুখ প্রতীতির বিষয় জ্ঞানাভাব রূপ অজ্ঞান স্বীকৃত হয় তদ্রূপ অদ্বৈত গ্রন্থে অজ্ঞান শব্দের অর্থ নহে। কিন্তু জ্ঞানবাধ্য রজ্জু-সর্পাদি যেরূপ বিধিমুখ প্রতীতির বিষয়, তদ্রূপ জ্ঞাননিবর্ত্তনীয় বিধিমুখ প্রতীতিগোচরকে অজ্ঞান বলা যায়। অজ্ঞান শব্দে অকারের বিরোধী অর্থ, একথা পূর্ব্বে বর্ণিত হইয়াছে; সুতরাং অজ্ঞানের ভাবরূপতা কথনও সম্ভব হয়। প্রাচীন আচার্য্য বিবরণকারাদিগণ অত্যন্ত উদেঘাষে প্রকাশ বিরোধী অন্ধকারের ভাবরূপতা প্রতিপাদন করিয়া জ্ঞানবিরোধী অজ্ঞানের ভাবরূপতাই প্রতিপাদন করিয়াছেন। যে ব্যক্তি অজ্ঞানের ভাবরূপতা শ্রবণ করিয়া উৎকর্ণ হয় সে ব্যক্তি অল্পশ্রুত। এই রীতিতে ভাবরূপ অজ্ঞান হয়, চেতনের সদা আশ্রিত বলিয়া উৎপত্তিরহিত, অতএব অনাদি আর ঘটের ন্যায় যদ্যপি অবয়ব সমবেতরূপ সাবয়ব নহে, তথাপি অন্ধকারের ন্যায় সাংশ।

জীব ও ঈশ্বরবিষয়ে বিচার।

মায়া অবিদ্যা ভেদপূর্ব্বক জীব ঈশ্বরের স্বরূপে চারি পক্ষ।

এক্ষণে বেদান্তের রীতিতে জীবেশ্বর বিষয়ে বিচার আরম্ভ করা যাইতেছে। মায়া অবিদ্যা ভেদবাদে চারি পক্ষ আছে যথা,—

১—শুদ্ধ চেতনের আশ্রিত মূল প্রকৃতিতে চেতনের প্রতিবিম্ব ঈশ্বর তথা আবরণশক্তিবিশিষ্ট মূল প্রকৃতির অংশ যে অবিদ্যা তাহার অনন্ত অংশে চেতনের অনন্ত প্রতিবিম্ব জীব।

২—তত্ত্ববিবেকাদি গ্রন্থে আছে, জগতের মূল প্রকৃতির দুইরূপ কল্পিত, এই মূল প্রকৃতির প্রসঙ্গে, "মায়াচাবিদ্যা চ স্বয়মেব ভবতি" এই শ্রুতি আছে। "স্বয়মেব" শব্দে জগতের মূল প্রকৃতি নিজেই মায়ারূপ অবিদ্যারূপ। শুদ্ধ সত্ত্বপ্রধান মায়া, মলিন সত্ত্বপ্রধান অবিদ্যা। রজোগুণ তমোগুণ দ্বারা অভিভূত (তিরস্কৃত) যে সত্ত্ব তাহাকে "মলিন-সত্ত্ব" বলে, আর যদ্দ্বারা রজোগুণ তমোগুণ অভিভূত হয়, তাহাকে "শুদ্ধসত্ত্ব" বলে। উক্ত রূপ মায়াতে প্রতিবিম্ব ঈশ্বর এবং অবিদ্যাতে প্রতিবিম্ব জীব। ঈশ্বরের উপাধি মায়া শুদ্ধসত্ত্ব হওয়ায় ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞ তথা জীবের উপাধি অবিদ্যা মলিনসত্ত্ব হওয়ায় জীব অল্পজ্ঞ।

৩—কোন অন্য গ্রন্থকারের মতে, উক্ত শ্রুতিতে প্রকৃতির যে দুইরূপ কথিত হইয়াছে, তন্মধ্যে বিক্ষেপশক্তির প্রধানতায় মায়া নাম হয় এবং আবরণশক্তির প্রধানতায় অবিদ্যা নাম হয়। ঈশ্বরের উপাধি মায়াতে আবরণশক্তি নাই, সুতরাং মায়াতে প্রতিবিম্ব ঈশ্বরে অজ্ঞতা নাই। আবরণশক্তিমতী অবিদ্যাতে প্রতিবিম্ব জীবের অজ্ঞতা হয়।

৪—সংক্ষেপশারীরকের মতে, জীবের উপাধি কার্য্য, ঈশ্বরের উপাধি কারণ, ইহা শ্রুতির অভিপ্রায়। সুতরাং মায়াতে প্রতিবিম্ব ঈশ্বর আর অন্তঃকরণে প্রতিবিম্ব জীব।

উক্ত প্রসঙ্গে প্রতিবিম্বকে জীব অথবা ঈশ্বর বলায়, কেবল প্রতিবিম্বের জীবতা অথবা ঈশ্বরতা বিবক্ষিত নহে, কিন্তু প্রতিবিম্বত্বধর্ম্মবিশিষ্টচেতনের জীবতা ঈশ্বরতা বিবক্ষিত। কারণ, কেবল প্রতিবিম্বের জীবতা ঈশ্বরতা হইলে, জীব বাচকপদে তথা ঈশ্বর বাচক পদে ভাগত্যাগলক্ষণা অসম্ভব হইবে।

এতদ্ভিন্ন অপর আর এক পক্ষে বিম্ব প্রতিবিম্বের অভেদবাদও স্বীকৃত হয়। অভেদবাদে প্রতিবিম্ব মিথ্যা নহে, কিন্তু গ্রীবাস্থমুখেই প্রতিবিম্বত্বের প্রতীতি হয় আর এই প্রতীতি ভ্রম। সুতরাং প্রতিবিম্বত্ব ধর্ম্ম মিথ্যা, স্বরূপে প্রতিবিম্ব মিথ্যা নহে, এই অর্থ পরে স্পষ্ট হইবেক।

উক্ত চারিপক্ষে মুক্ত জীবগণের শুদ্ধব্রহ্ম সহিত অভেদ তথা ত্রিবিধ চেতনের অঙ্গীকার।

প্রোক্ত চারি পক্ষে জীব ঈশ্বর উভয়ই প্রতিবিম্বরূপ স্বীকৃত হওয়ায় মুক্ত জীবগণের প্রাপ্য শুদ্ধব্রহ্ম, ঈশ্বর নহে। কারণ, এক উপাধির বিনাশ হইলে, সেই উপাধিস্থ প্রতিবিম্বের অপর প্রতিবিম্ব সহিত অভেদ হয় না কিন্তু আপনার বিম্ব সহিতই অভেদ হয়। ঈশ্বরও প্রতিবিম্ব, সুতরাং জীবরূপ প্রতিবিম্বের উপাধি নাশপ্রাপ্ত হইলে, প্রতিবিম্বরূপ ঈশ্বর সহিত অভেদ সম্ভব নহে, কিন্তু বিম্বভূত শুদ্ধ ব্রহ্ম সহিতই অভেদ সম্ভব হয়। এই প্রকারে উক্ত চার পক্ষে জীব, ঈশ্বর, শুদ্ধ ব্রহ্ম ভেদে ত্রিবিধ চেতন অঙ্গীকৃত হয়। কথিত কারণে বার্ত্তিকে ষট পদার্থ অনাদি বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে। যথা—১—শুদ্ধ চেতন, ২—ঈশ্বর চেতন, ৩—জীব চেতন, ৪—অবিদ্যা, ৫—অবিদ্যা চেতনের পরস্পর সম্বন্ধ আর ৬—উক্ত পাঁচের পরস্পর ভেদ, এই ষট্ পদার্থ উৎপত্তি রহিত হওয়ায় অনাদি। উক্ত ষট্ পদার্থের অন্তর্গত চেতনের উল্লিখিত তিন ভেদ হয়।

চিত্রদীপে বিদ্যরণ্যস্বামী-উক্ত চেতনের চারি ভেদ।

কিন্তু পঞ্চদশীর চিত্রদীপে বিদ্যারণ্য স্বামী চেতনের নিম্নোক্ত প্রকারে চারি ভেদ বর্ণন করিয়াছেন। তথাহি—যেরূপ আকাশের ঘটাকাশ, মহাকাশ, জলাকাশ, মেঘাকাশ, ভেদে চারি ভেদ হয়, তদ্রূপ চেতনেরও কূটস্থ, ব্রহ্ম, জীব, ঈশ্বর, ভেদে চারি ভেদ হয়। ঘটাবচ্ছিন্ন আকাশের নাম ঘটাকাশ, নিরবচ্ছিন্ন-আকাশের নাম মহাকাশ, ঘটস্থিত জলে আকাশের প্রতিবিম্ব জলাকাশ বলিয়া উক্ত, আর আকাশে বাষ্পরূপে অবস্থিত জলের পরিণামবিশেষ মেঘমণ্ডলে আকাশের প্রতিবিম্ব মেঘাকাশ বলিয়া কথিত। এইরূপ স্থূল সূক্ষ্ম শরীরে অধিষ্ঠান-চেতন কূটস্থ, নিরবচ্ছিন্ন-চেতন ব্রহ্ম, শরীররূপ ঘটে বুদ্ধিস্বরূপ জলে চেতনের যে প্রতিবিম্ব তাহা জীব, আর মেঘরূপ মায়াতে অবস্থিত জলকণা-সমান বাসনা সকলে প্রতিবিম্ব ঈশ্বর। সুষুপ্তিঅবস্থাতে যে বুদ্ধির সূক্ষ্ম-অবস্থা তাহার নাম বাসনা। কেবল বুদ্ধি-বাসনাতে প্রতিবিম্বকে ঈশ্বর বলিলে, বুদ্ধিবাসনা অনন্ত হওয়ায় ঈশ্বরও অনন্ত হওয়া উচিত। সুতরাং বুদ্ধিবাসনা-বিশিষ্ট অজ্ঞানের যে প্রতিবিম্ব তাহাই ঈশ্বর আর বিজ্ঞানময়-কোশ জীব। জাগ্রৎ স্বপ্ন অবস্থাতে স্থূল অন্তঃকরণ বিজ্ঞান শব্দে কথিত হয়, তাহাতে প্রতিবিম্বকে

বিজ্ঞান-ময় বলে। আমি কর্ত্তা, ভোক্তা, স্থূল, দুর্ব্বল, অন্ধ, বধির, ইত্যাদি বিশেষ-জ্ঞানবিশিষ্ট জীব আর সুষুপ্তি অবস্থাতে বুদ্ধিবাসনা সহিত অজ্ঞানরূপ আনন্দময়-কোশ ঈশ্বর হয়েন। আনন্দময়-কোশের ঈশ্বরতা মাণ্ডূক্য উপনিষদে প্রসিদ্ধ। এই রীতিতে বিদ্যারণ্য স্বামী চেতনের চারিভেদ চিত্রদীপে প্রতিপাদন করিয়াছেন।

বিম্বপ্রতিবিম্ববাদ হইতে আভাসবাদের ভেদ।

বিবরণকারের মতে উপরি উক্ত চারি পক্ষে বিম্ব প্রতিবিম্বের অভেদ হওয়ায় প্রতিবিম্ব সত্য। একই পদার্থে উপাধির সন্নিধানে বিম্বত্ব প্রতিবিম্বত্ব ভ্রম হয়, কিন্তু বিম্বের স্বরূপই প্রতিবিম্ব। বিদ্যারণ্য স্বামীর মতে দর্পণাদিতে বিম্বের সন্নিধানে অনির্ব্বচনীয় প্রতিবিম্বের উৎপত্তি হওয়ায় প্রতিবিম্ব মিথ্যা সুতরাং জীবেশ্বরের স্বরূপও মিথ্যা।

আভাসবাদের রীতিতে জীব ব্রহ্মের অভেদবোধক বাক্যে বাধসামানাধিকরণ্য।

আভাসবাদে জীবের ব্রহ্ম সহিত অভেদ প্রতিপাদক বাক্যে বাধসমানাধিকরণ হয়, অভেদসমানাধিকরণ নহে। যেমন পুরুষে স্থাণুভ্রম হইয়া পুরুষ জ্ঞান হইলে "এইস্থাণু পুরুষ' এই রীতিতে পুরুষ সহিত স্থাণুর অভেদ বলিলে "স্থাণুর অভাব-বিশিষ্ট পুরুষ" অথবা স্থাণুর অভাব পুরুষ" এইরূপ বোধ হয়। অধিকরণ হইতে অভাব পৃথক্ বলিলে, "স্থাণুর অভাববিশিষ্ট পুরুষ" এরূপ বোধ হইবে। কল্পিতের অভাব অধিষ্ঠানের স্বরূপ বলিলে "স্থাণুর অভাব পুরুষ" এইরূপ বোধ হইবে। এই রীতিতে "অয়ংআত্মাব্রহ্ম" শ্রুতিবাক্যে "অয়ং" শব্দের অর্থ "জীব ব্রহ্ম," এই বাক্যের "জীবের অভাববিশিষ্ট ব্রহ্ম" এই অর্থ হইবে অথবা "জীবের অভাব ব্রহ্ম" এই অর্থ হইবে। অভাবের নাম বাধ, সুতরাং যে স্থলে কল্পিত পদার্থের সত্য অধিষ্ঠান সহিত অভেদ হয় সেস্থলে বাধসমানাধিকরণই বিবক্ষিত।

কূটস্থ ও ব্রহ্মের অভেদ স্থলে অভেদ (মুখ্য) সামানাধিকরণ্য।

যে স্থলে কূটস্থের ব্রহ্ম সহিত অভেদ হয়, সে স্থলে অভেদসমানাধিকরণ হয়। যেমন জলাকাশের মহাকাশ সহিত অভেদস্থলে জলাকাশের মহাকাশ সহিত

বাধসমানাধিকরণ হয়, কিন্তু [illegible] অভেদস্থলে অভেদ-সমানাধিকরণ হয়। অভেদসমানাধিকরণের নামান্তর মুখ্যসমানাধিকরণ। এইরূপে বিদ্যারণ্য স্বামী জীবের ব্রহ্ম সহিত বাধসমানাধিকরণ প্রতিপাদন করিয়াছেন।

পঞ্চদশীতে উক্তবাধসমানাধিকরণে বিরবণকারের বচন সহিত অবিরোধের প্রকার।

বিবরণগ্রন্থে "অহংব্রহ্মাস্মি" এই বাক্যে অহং শব্দের জীবের ব্রহ্ম সহিত মুখ্যসমানাধিকরণ বর্ণিত হইয়াছে আর উক্ত গ্রন্থে মহাবাক্যে বাধসমানাধিকরণের খণ্ডন আছে, তাহার সমাধান বিদ্যারণ্য স্বামী এইরূপে করিয়াছেন। যথা, বুদ্ধিসহ চিদাভাস ও কূটস্থের অন্যোন্যাধ্যাস হয়, কারণ, চিদাভাসবিশিষ্ট বুদ্ধির অধিষ্ঠান কূটস্থ হওয়ায় অহংপ্রতীতির বিষয় চিদাভাসবিশিষ্ট বুদ্ধি তথা স্বয়ং প্রতীতির বিষয় কূটস্থ। "অহং স্বয়ং জানামি", "ত্বং স্বয়ং জানাসি", "স স্বয়ং জানাতি", এই রীতিতে সকল প্রতীতিতে স্বয়ং শব্দের অর্থ অনুগত আর অহং ত্বং আদি শব্দের অর্থ ব্যভিচারী। স্বয়ং শব্দের অর্থ কূটস্থ সর্ব্বত্র অনুগত হওয়ায় অধিষ্ঠান আর অহং ত্বং আদি শব্দের অর্থ চিদাভাসবিশিষ্ট বুদ্ধিরূপ জীব ব্যভিচারী হওয়ায় অধ্যস্ত। কূটস্থে জীবের স্বরূপাধ্যাস হয় আর জীবে কূটস্থের সম্বন্ধাধ্যাস হয়, এইরূপে কূটস্থে জীবের অন্যোন্যাধ্যাস হওয়ায় পরস্পর বিবেকের অভাবে ব্রহ্ম সহিত কূটস্থের মুখ্যসমানাধিকরণের জীবে ব্যবহার হইয়া থাকে। কিন্তু জীবে কূটস্থ ধর্ম্মের আরোপ বিনা মিথ্যা জীবের সত্যব্রহ্ম সহিত মুখ্যসমানাধিকরণ সম্ভব নহে। সুতরাং স্বাশ্রয় অন্তঃকরণের অধিষ্ঠান যে কূটস্থ তাহার ধর্ম্মের বিবক্ষায় জীবের ব্রহ্ম সহিত মুখ্যসমানাধিকরণ বর্ণিত হইয়াছে। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে চিত্রদীপে বিদ্যারণ্য স্বামী বিবরণ কারের বচন সহিত অবিরোধের প্রকার লিখিয়াছেন।

বিদ্যারণ্য স্বামীর বাক্যের প্রৌঢ়িবাদতা এবং চেতনের চারি ভেদের অনুবাদ।

কিন্তু বিবরণ গ্রন্থের পূর্ব্বোত্তর পাঠ করিলে উক্ত অর্থ প্রতীত হয় না, কারণ, উক্ত গ্রন্থের মতে বিম্বের স্বরূপই প্রতিবিম্ব বলিয়া স্বীকৃত হওয়ায় প্রতিবিম্বস্বরূপ জীবত্ব মিথ্যা, কিন্তু প্রতিবিম্বরূপ জীবের স্বরূপ মিথ্যা নহে, সত্য। সুতরাং এইমতে জীবের ব্রহ্মসহিত মুখ্যসমানাধিকরণই সম্ভব হয়। বিদ্যারণ্য স্বামী বিবরণ গ্রন্থের যে

উপরি-উক্ত প্রকার অভিপ্রায় বর্ণন করিয়াছেন, তাহা প্রৌঢ়িবাদ, অর্থাৎ প্রতিবিম্বকে মিথ্যা অঙ্গীকার করিলেও জীবে কূটস্থত্ব বিবক্ষায় মহাবাক্যে বিবরণোক্ত মুখ্যসমানাধিকরণও সম্ভব হইতে পারে। সুতরাং "মুখ্যসমানাধিকরণের অনুপপত্তি হেতু প্রতিবিম্বের সত্যত্ব অঙ্গীকরণীয় নহে" এই প্রৌঢ়িবাদদ্বারা বিদ্যারণ্য স্বামী বিবরণমতের উক্ত অভিপ্রায় বর্ণন করিয়াছেন, কিন্তু বিবরণ গ্রন্থের অভিপ্রায় তাহা নহে। প্রৌঢ়ি শব্দে উৎকর্ষ সহিত যে বাদ অর্থাৎ কথন তাহাকে প্রৌঢ়িবাদ বলে। প্রতিবিম্বের মিথ্যাত্ব অঙ্গীকার করিলেও মহাবাক্যে বিবরণ গ্রন্থোক্ত মুখ্য সমানাধিকরণের প্রতিপাদন সম্ভব হইতে পারে, এই রীতিতে বিদ্যারণ্য স্বামী নিজ মতের উৎকর্ষতা বোধন করিয়াছেন। কথিত প্রকারে বিদ্যারণ্য স্বামী অন্তঃকরণে আভাস যে জীব তাহাকে বিজ্ঞানময়-কোশরূপ বলেন আর বুদ্ধিবাসনা-বিশিষ্ট অজ্ঞানে আভাস ঈশ্বরকে আনন্দময়-কোশরূপ বলেন। উভয়ের স্বরূপ মিথ্যা হওয়া যেরূপ কূটস্থ ও জীবের অন্যোন্যাধ্যাস হয়, তদ্রূপ ব্রহ্মচেতন ও ঈশ্বরের অন্যোন্যাধ্যাস হয়, সুতরাং জীবে কূটস্থ ধর্ম্মের আরোপে পারমার্থিক ব্রহ্মতা হয় আর ঈশ্বরে আধ্যাসিক ব্রহ্মত্বের বিবক্ষাতে বেদান্তবেদ্যত্বাদি ধর্ম্ম হয়। এই প্রকারে চেতনের চারিভেদ চিত্রদীপে প্রতিপাদিত হইয়াছে।

বিদ্যারণ্য স্বামী-উক্ত বুদ্ধি বাসনাতে প্রতিবিম্বের ঈশ্বরতা খণ্ডন।

বুদ্ধিবাসনাতে প্রতিবিম্বের ঈশ্বরতা পঞ্চদশীতে বিদ্যারণ্য স্বামী যেরূপে প্রতিপাদন করিয়াছেন তাহা সম্ভব নহে। এইরূপ আনন্দময়-কোশের ঈশ্বরতা কথনও সম্ভব নহে। বুদ্ধিবাসনাবিশিষ্ট অজ্ঞানে প্রতিবিম্বকে ঈশ্বর বলিলে, জিজ্ঞাস্য—ঈশ্বরভাবের উপাধি কেবল অজ্ঞান? অথবা বাসনাসহিত অজ্ঞান? অথবা কেবল বাসনা? প্রথমপক্ষ বলিলে বুদ্ধিবাসনাবিশিষ্ট অজ্ঞানে প্রতিবিম্বের ঈশ্বরতা কথন বিরোধযুক্ত হইবে। যদি দ্বিতীয় পক্ষ বল, তাহা হইলে কেবল অজ্ঞানকেই ঈশ্বরভাবের উপাধি বলা উচিত, বুদ্ধিবাসনাবিশিষ্ট অজ্ঞানকে ঈশ্বরের উপাধি বলা নিষ্ফল। যদি স্বামীর ভক্তেরা বলেন, কেবল অজ্ঞানকে ঈশ্বরের উপাধি বলিলে, ঈশ্বরে সর্ব্বজ্ঞতার সিদ্ধি হইবে না, সুতরাং সর্ব্বজ্ঞতার লাভার্থ বুদ্ধি বাসনাও অজ্ঞানের বিশেষণ অঙ্গীকরণীয়। একথা অসঙ্গত, কারণ অজ্ঞানস্থ সত্ত্ব-অংশের সর্ব্বগোচর বৃত্তিদ্বারা সর্ব্বজ্ঞতার লাভ সম্ভব হইলে বুদ্ধিবাসনাকে অজ্ঞানের বিশেষণ অঙ্গীকার করা নিষ্ফল। অপিচ, অজ্ঞানের সত্ত্ব-অংশের বৃত্তিদ্বারাই সর্ব্বজ্ঞতার সিদ্ধি

হইয়া থাকে, বুদ্ধিবাসনাদ্বারা সর্ব্বজ্ঞতার সিদ্ধি হওয়া সম্ভব নহে। কারণ, এক এক বুদ্ধিবাসনার নিখিল পদার্থগোচরতা অসম্ভব। সর্ব্বজ্ঞতা লাভার্থ সকল বাসনার অজ্ঞান-বিশেষণতা উচিত বলিলে, প্রলয়কাল ব্যতীত এককালে সর্ব্ববাসনার সদ্ভাব হয় না বলিয়া সর্ব্বজ্ঞতার সিদ্ধি বাসনাদ্বারা হইতে পারে না। এই কারণে ধীবাসনাসহিত অজ্ঞান ঈশ্বরের উপাধি বলিলে এই দ্বিতীয় পক্ষও সম্ভব হইবে না। কেবল বাসনা ঈশ্বরের উপাধি, এই তৃতীয় পক্ষ বলিলে, পুনরায় প্রষ্টব্য—এক এক বাসনাতে প্রতিবিম্ব ঈশ্বর? অথবা সকল বাসনাতে এক প্রতিবিম্ব ঈশ্বর? প্রথম পক্ষ বলিলে জীবের ধীবাসনা অনন্ত হওয়ায় তৎ সকলে প্রতিবিম্ব ঈশ্বরও অনন্ত হইবেন আর এক এক বাসনার অল্পগোচরতা বশতঃ প্রতিবিম্বরূপ অনন্ত ঈশ্বরও অল্পজ্ঞ হইবেন। দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে অর্থাৎ সকল বাসনাতে এক প্রতিবিম্ব ঈশ্বর বলিলে, সমস্ত বাসনা প্রলয় বিনা যুগপৎ সম্ভব নহে। এদিকে অনেক উপাধিতে প্রতিবিম্ব অনেক হওয়ায় সকলবাসনাতে এক প্রতিবিম্ব বলাও সম্ভব নহে। কথিত কারণে কেবল অজ্ঞানই ঈশ্বরের উপাধি হইতে পারে, কেবল বাসনা বা বাসনা সহিত অজ্ঞান নহে। অতএব বিদ্যারণ্য স্বামী চিত্রদীপে বাসনার নিষ্ফল অনুসরণ করিয়াছেন।

বিদ্যারণ্য স্বামী-উক্ত আনন্দময়-কোশের ঈশ্বরতা খণ্ডন।

উক্ত প্রকারে আনন্দময় কোশের ঈশ্বরতা কথনও অসঙ্গত, কারণ, জাগ্রৎ স্বপ্নে স্থূল অবস্থাবিশিষ্ট প্রতিবিম্ব সহিত অন্তঃকরণকে বিজ্ঞানময় বলে। বিজ্ঞানময় জীবই সুষুপ্তিকালে সূক্ষ্মরূপে বিলীন হইলে আনন্দময়কোশের বাচ্য হয়। তাহাকে ঈশ্বর বলিলে জাগ্রৎ স্বপ্নে অন্তঃকরণের বিলীন অবস্থারূপ আনন্দময়ের অভাবে ঈশ্বরেরই অভাব হইয়া পড়ে। অপিচ, অনন্ত পুরুষের সুষুপ্তিতে ঈশ্বরও অনন্ত হওয়া উচিত। জীবের পঞ্চকোশ সকল গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে, তন্মধ্যে আনন্দময়ও একটী কোশ, আর পঞ্চকোশ-বিবেকে বিদ্যারণ্য স্বামী নিজেও জীবের পঞ্চকোশ বলিয়াছেন। আনন্দময়কে ঈশ্বর বলিলে সকল বচন অসঙ্গত হইবে, অতএব আনন্দময়ের ঈশ্বরতা সম্ভাবিত নহে।

মাণ্ডুক্যোপনিষদুক্ত আনন্দময়ের সর্ব্বজ্ঞতাদিবচনের অভিপ্রায়।

মাণ্ডুক্য উপনিষদে আনন্দময়ের সর্ব্বজ্ঞতা সর্ব্বেশ্বরতা কথিত হইয়াছে সত্য, কিন্তু তদ্দ্বারা আনন্দময়ের ঈশ্বরতা সিদ্ধ হয় না। কারণ, মাণ্ডুক্যে এই অর্থ

প্রতিপাদিত হইয়াছে। বিশ্ব, তৈজস, প্রাজ্ঞ ভেদে জীবের তিন স্বরূপ, এইরূপ বিরাট, হিরণ্যগর্ভ, অব্যাকৃত ভেদে ঈশ্বরেরও তিন স্বরূপ বা ভেদ। যদ্যপি হিরণ্যগর্ভের জীবতা সকল উপনিষদে প্রসিদ্ধ, তথা হিরণ্যগর্ভরূপের প্রাপ্তি হেতু উপাসনাও উপনিষদে প্রসিদ্ধ আর উপনিষদ-উপাসনা-কর্ত্তা জীবই কল্পান্তরে হিরণ্যগর্ভ পদবী প্রাপ্ত হয়। এইরূপে বিরাটভাবের প্রাপ্তিযোগ্য উপাসনাদ্বারা কল্পান্তরে জীবেরই বিরাটরূপের প্রাপ্তি হয়। হিরণ্যগর্ভের ঐশ্বর্য্যহইতে বিরাটের ঐশ্বর্য্য ন্যূন, ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য সর্ব্বোৎকৃষ্ট, তাঁহাতে অপকৃষ্ট ঐশ্বর্য্য সম্ভব নহে। পুরাণেও আছে, হিরণ্যগর্ভের পুত্র বিরাট, তাহার ক্ষুধা পিপাসার বাধা হইয়া থাকে। কথিত কারণে হিরণ্যগর্ভ ও বিরাটের ঈশ্বরতা কথন অসঙ্গত। তথাপি সত্যলোকবাসী সূক্ষ্ম-সমষ্টির অভিমানী সুখভোক্তা হিরণ্যগর্ভ জীব শব্দের বাচ্য আর স্থূল সমষ্টির অভিমানী বিরাটও জীব শব্দের বাচ্য। এইরূপ সূক্ষ্ম প্রপঞ্চের প্রেরক অন্তর্যামীও হিরণ্যগর্ভ শব্দের অর্থ আর স্থূল প্রপঞ্চের প্রেরক অন্তর্যামী বিরাট শব্দের অর্থ। চেতন প্রতিবিম্বগর্ভ অজ্ঞানরূপ অব্যাকৃতই সূক্ষ্ম সৃষ্টিকালে প্রপঞ্চের প্রেরক হওয়ায় হিরণ্যগর্ভ সংজ্ঞক হয়, আর স্থূল সৃষ্টিকালে প্রপঞ্চের প্রেরক হওয়ায় বিরাট সংজ্ঞক হয়। এই রীতিতে জীবে ও ঈশ্বরে হিরণ্যগর্ভ শব্দের ও বিরাট শব্দের প্রবৃত্তি হয়, কিন্তু সূক্ষ্ম স্থূলের অভিমানী জীবে হিরণ্যগর্ভ শব্দের তথা বিরাট শব্দের শক্তিবৃত্তি হয় আর দ্বিবিধ প্রপঞ্চের প্রেরক ঈশ্বরে উক্ত দুই শব্দের গৌণী-বৃত্তি হয়। যেরূপ জীবরূপ হিরণ্যগর্ভের ও বিরাটের স্বীয়তাসম্বন্ধ সূক্ষ্ম স্থূল প্রপঞ্চ সহিত হয় তদ্রূপ ঈশ্বরেরও সূক্ষ্ম স্থূল প্রপঞ্চ সহিত প্রের্য্যতা সম্বন্ধ হয়। সুতরাং সূক্ষ্ম সৃষ্টি সম্বন্ধিস্বরূপ হিরণ্যগর্ভবৃত্তি গুণের যোগে আর স্থূলসৃষ্টি সম্বন্ধিস্বরূপ বিরাটবৃত্তি গুণের যোগে ঈশ্বরে হিরণ্যগর্ভ শব্দের তথা বিরাট শব্দের গৌণী-বৃত্তি হয়। এইরূপে হিরণ্যগর্ভ ও বিরাট শব্দের জীব ঈশ্বর উভয়ই অর্থ, যে প্রসঙ্গে যে অর্থ সম্ভব হয়, সে প্রসঙ্গে সেই অর্থেরই গ্রহণ হওয়া উচিত। গুরু সম্প্রদায় বিনা বেদান্ত গ্রন্থ অবলোকন করিলে পূর্ব্বোক্ত ব্যবস্থার জ্ঞান হয় না, সুতরাং হিরণ্যগর্ভ বিরাট শব্দে কোন স্থলে জীবের আর কোন স্থলে ঈশ্বরের সম্ভব দেখিয়া লোকে মোহপ্রাপ্ত হইয়া থাকে। মাণ্ডুক্য উপনিষদে ত্রিবিধ জীবের ত্রিবিধ ঈশ্বর সহিত অভেদ চিন্তন প্রতিপাদিত হইয়াছে; যে মন্দবুদ্ধি পুরুষের মহাবাক্য বিচারদ্বারা তত্ত্ব-সাক্ষাৎকার দুর্লভ হয়, সে ব্যক্তির বোধার্থ প্রণব-চিন্তন মাণ্ডুক্যে উপদিষ্ট হইয়াছে,

ইহার প্রকার তৃতীয় খণ্ডে বিস্তারিতরূপে প্রদর্শিত হইবে। সে স্থলে বিশ্ব-বিরাটের, তথা তৈজস-হিরণ্যগর্ভের তথা প্রাজ্ঞ-ঈশ্বরের অভেদ-চিন্তন যেরূপে উপদিষ্ট হইয়াছে তাহা পরিষ্কৃত রূপে বর্ণিত হইবে। সুতরাং মাণ্ডূক্য উপনিষদে ঈশ্বরের ধর্ম্ম সর্ব্বজ্ঞতাদি প্রাজ্ঞরূপ আনন্দময়েতে অভেদ চিন্তনার্থ কথিত হইয়াছে, আনন্দময়ের ঈশ্বরত্ববিবক্ষায় কথিত হয় নাই। কারণ, বিশ্ববিরাটের অভেদ চিন্তনের জন্য সে স্থলে বৈশ্বানরের উনিশ মুখ বলা হইয়াছে, বৈশ্বানরের নাম বিরাট। চতুর্দ্দশ ত্রিপুটী আর পঞ্চপ্রাণ এই উনিশ বিশ্বের ভোগ সাধন হওয়ায় বিশ্বের মুখ। বৈশ্বানর ঈশ্বর হওয়ায় তাঁহার ভোগ সম্ভব নহে, সুতরাং বিশ্ব-বিরাটের অভেদ চিন্তনার্থ বিশ্বের ভোগসাধন পদার্থগুলিকে বৈশ্বানরের ভোগ-সাধন বলা হইয়াছে। এইরূপে মাণ্ডূক্যবচনের অভেদ চিন্তনে তাৎপর্য্য, বস্তুর স্বরূপ প্রতিপাদনে নহে। বস্তুর স্বরূপ অনুসারে চিন্তনের নিয়ম নাই, কিন্তু অন্য রূপেও চিন্তন হইয়া থাকে, এই অর্থও তৃতীয় খণ্ডে ব্যক্ত হইবে। কথিত কারণে মাণ্ডূক্য বচনদ্বারা আনন্দময়ের ঈশ্বরতা সিদ্ধ হয় না।

আনন্দময়ের ঈশ্বরতা বিষয়ে বিদ্যারণ্য স্বামীরও তাৎপর্য্যের অভাব।

বিদ্যারণ্য স্বামীও পঞ্চদশীর ব্রহ্মানন্দে যোগানন্দ পরিচ্ছেদে জীবের অবস্থা বিশেষকে আনন্দময়-কোশ বলিয়াছেন। সে স্থলে এই প্রসঙ্গ আছে, জাগ্রৎ স্বপ্নের ভোগপ্রদ কর্ম্ম সমুদায় ক্ষয়িত হইলে নিদ্রারূপে বিলীন অন্তঃকরণের ভোগাভিমুখ কর্ম্মের বশে যে ঘনীভাব হয় তাহাকে বিজ্ঞানময় বলে। এই বিজ্ঞানময় সুষুপ্তিতে বিলীন অবস্থাবিশিষ্ট অন্তঃকরণরূপ উপাধির সম্বন্ধে আনন্দ-ময় শব্দের বাচ্য হয়। এই রীতিতে বিজ্ঞানময়ের অবস্থা বিশেষই আনন্দময় বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং বিদ্যারণ্য স্বামীরও আনন্দময়-কোশে জীবত্ব ইষ্ট। যদ্যপি বিলক্ষণ বর্ণনা দেখিয়া এইরূপ কিম্বদন্তি আছে যে, পঞ্চবিবেক ও পঞ্চ দীপ বিদ্যারণ্যকৃত তথা পঞ্চ আনন্দ ভারতীতীর্থকৃত, তথাপি একই গ্রন্থে পূর্ব্বোত্তরের বিরোধ সম্ভব নহে বলিয়া পঞ্চদশী গ্রন্থে আনন্দময়ের ঈশ্বরতা বিবক্ষিত নহে। তবে যে চিত্রদীপে আনন্দময়ের ঈশ্বরতা কথিত হইয়াছে, তাহার মাণ্ডূক্য বচনের ন্যায় চিন্তনীয় ঈশ্বরাভেদে তাৎপর্য্য, আনন্দময়ের ঈশ্বরতা প্রতিপাদনে বিদ্যারণ্য স্বামীর তাৎপর্য্য নহে। এইরূপে বিদ্যারণ্য স্বামী চেতনের চারিভেদ চিত্রদীপে বর্ণন করিয়াছেন।

চেতনের তিনভেদ বিদ্যারণ্য স্বামী সহিত সকল গ্রন্থকারের সম্মত।

কিন্তু দৃগ্‌দৃশ্য বিবেক নামক গ্রন্থে বিদ্যারণ্য স্বামী কূটস্থের জীবে অন্তর্ভাব কহিয়াছেন। সেস্থলে আছে, পারমার্থিক, ব্যবহারিক ও প্রাতিভাসিক ভেদে জীব তিন প্রকার। স্থূল সূক্ষ্ম দেহদ্বয়াবচ্ছিন্ন-কূটস্থ-চেতন পারমার্থিক জীব, তাহার ব্রহ্মের সহিত মুখ্য অভেদ হয়। মায়াতে আবৃত কূটস্থে কল্পিত অন্তঃকরণে যে চিদাভাস তাহা দেহদ্বয়ের অভিমানকর্ত্তা ব্যবহারিক জীব। ব্রহ্মজ্ঞানের পূর্ব্বে উহার বাধ হয় না সুতরাং ব্যবহারিক। নিদ্রারূপমায়াতে আবৃত ব্যবহারিক জীবরূপ অধিষ্ঠানে কল্পিত প্রাতিভাসিক জীব অর্থাৎ স্বপ্নাবস্থাতে প্রাতিভাসিক প্রপঞ্চের অহংমমাভিমানী হওয়ায় প্রাতিভাসিক জীব শব্দের বাচ্য। ব্রহ্মজ্ঞান বিনা, জাগ্রৎ প্রপঞ্চের বোধদ্বারা প্রাতিভাসিক প্রপঞ্চের নিবৃত্তিকালে ব্যবহারিক জীবের জ্ঞানে প্রাতিভাসিক জীবের নিবৃত্তি হয়। এই রীতিতে কূটস্থের জীবে অন্তর্ভাব হওয়ায় জীব, ঈশ্বর, শুদ্ধচেতন ভেদে চেতন ত্রিবিধ, এই পক্ষ সকলের সম্মত এবং বার্ত্তিকবচনেরও অনুকূল।

জীবের মোক্ষদশাতে উক্ত সকল পক্ষে শুদ্ধ ব্রহ্ম সহিত অভেদ তথা বিবরণ পক্ষে ঈশ্বর সহিত অভেদ।

পূর্ব্বোক্ত সকল পক্ষে জীবের ন্যায় ঈশ্বরও প্রতিবিম্বরূপ হওয়ায় মোক্ষদশাতে ঈশ্বর সহিত জীবের অভেদ হয় না, কারণ, যেরূপ উপাধির অপসরণে এক প্রতিবিম্বের অপর প্রতিবিম্ব সহিত অভেদ সম্ভব নহে বলিয়া বিম্ব সহিতই অভেদ হয়, তদ্রূপ প্রতিবিম্বরূপ জীবের শুদ্ধ চেতন সহিতই মোক্ষে অভেদ হয়। বিবরণকারের মতে বিম্ব চেতন ঈশ্বর হওয়ায় ঈশ্বর সহিতই জীবের অভেদ হয়।

বিবরণকারের মতে অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব জীব ও বিম্ব ঈশ্বর।

বিবরণকারের মতে জীবেশ্বরের উপাধি একই অজ্ঞান হওয়ায় অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব জীব ও বিম্ব ঈশ্বর। যেমন দর্পণে মুখের প্রতিবিম্ব প্রতীত হইলে, তাহা ছায়া নহে, অনির্ব্বচনীয় প্রতিবিম্বের উৎপত্তি নহে, ব্যবহারিক প্রতিবিম্বেরও উৎপত্তি নহে, কিন্তু দর্পণগোচর চাক্ষুষবৃত্তি দর্পণ হইতে প্রতিহত হইয়া গ্রীবাস্থমুখ বিষয় করে, সুতরাং গ্রীবাস্থ মুখেই বিম্ব প্রতিবিম্বভাব প্রতীত হয়। এই গ্রীবাস্থ মুখ সত্য হওয়ায় বিম্ব প্রতিবিম্বের স্বরূপও গ্রীবাস্থমুখরূপ

হওয়ায় সত্য, কিন্তু গ্রীবাস্থ মুখে বিম্বত্ব ও প্রতিবিম্বত্ব ধর্ম্ম মিথ্যা। অনির্ব্বচনীয় মিথ্যা বিম্বত্ব প্রতিবিম্বত্বের অধিষ্ঠান মুখ। এই রীতিতে বিম্বের ন্যায় প্রতিবিম্বের স্বরূপও সত্য হওয়ায় দর্পণস্থানী অজ্ঞানের সন্নিধানে গ্রীবাস্থমুখস্থানী শুদ্ধ-চেতনে বিম্বস্থানী ঈশ্বরের ন্যায় প্রতিবিম্বস্থানী জীবেরও স্বরূপ সত্য এবং তৎকারণে মহাবাক্যে মুখ্য-সমানাধিকরণ সম্ভব হয়। বিম্বত্বরূপ ঈশ্বরত্ব তথা প্রতিবিম্বত্বরূপ জীবত্ব উভয়ই ধর্ম্ম মিথ্যা হওয়ায় তাহাদের অধিষ্ঠান শুদ্ধ-চেতন হয়েন। যদ্যপি উক্ত রীতিতে জীব ঈশ্বরের উপাধি এক অজ্ঞান হওয়ায় উভয়েরই সর্ব্বজ্ঞতা বা অল্পজ্ঞতা হওয়া উচিত, তথাপি দর্পণাদি উপাধির লঘুত্ব পীতত্বাদি ধর্ম্মের আরোপ প্রতিবিম্বে হয়, বিম্বে নহে। সুতরাং আবরণস্বভাব অজ্ঞানকৃত অল্পজ্ঞতা জীবে হয়, বিম্বরূপ ঈশ্বরে স্বরূপ প্রকাশ বশতঃ সর্ব্বজ্ঞতা হয়। আর যদিচ বিম্ব প্রতিবিম্বের উক্ত প্রকারে অভেদস্থলে বিম্ব প্রতিবিম্বের ধর্ম্মেরও ভেদ কথন সম্ভব নহে, বিম্ব প্রতিবিম্বের ভেদ স্থলেই উক্ত ব্যবস্থা সম্ভব হয়, তবুও দর্পণস্থত্ব প্রতিবিম্বত্বের গ্রীবাস্থ মুখে ভ্রম হওয়ায় ভ্রমসিদ্ধ প্রতিবিম্বত্বের অপেক্ষায় বিম্বত্ব ব্যবহার হয়। সুতরাং একমুখে বিম্বত্ব প্রতিবিম্বত্ব উভয়ই আরোপিত হওয়ায় একই মুখে বিম্বত্ব প্রতিবিম্বরূপে ধর্ম্মীর ভেদের ভ্রম হয় বলিয়া ভ্রান্তি-দ্বারা প্রতীত যে বিম্ব প্রতিবিম্বের ভেদ তদ্দ্বারা উক্ত ব্যবস্থা সম্ভব হয়। কথিত রীত্যনুসারে বিবরণকারের মতে অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব জীব ও বিম্বচেতন ঈশ্বর। অজ্ঞান অনির্ব্বচনীয় বলিয়া অজ্ঞান-সদ্ভাব-কালেও অজ্ঞানের পারমার্থিক অভাববশতঃ বিম্ব প্রতিবিম্বরূপ চেতনই পরমার্থরূপে শুদ্ধচেতন হওয়ায় ঈশ্বর-ভাবের প্রাপ্তিও বস্তুতঃ শুদ্ধচেতনেরই প্রাপ্তি বলিয়া গণ্য।

অবচ্ছেদবাদীকৃত আভাসবাদের খণ্ডন ও স্বমতের নিরূপণ।

কোন আচার্য্যের মতে, অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন-চেতন জীব ও অন্তঃকরণ-অনবচ্ছিন্ন-চেতন ঈশ্বর। এমতে নীরূপ চেতনের প্রতিবিম্ব স্বীকৃত নহে। কারণ, যদ্যপি কূপতড়াগাদি জলগত আকাশে নীলতা বিশালতার অভাবসত্ত্বেও "নীলং নভঃ, বিশালং নভঃ" এইরূপ প্রতীতি হওয়ায় বিশালতাবিশিষ্ট ও আরোপিত নীলতাবিশিষ্ট আকাশের প্রতিবিম্ব মানা উচিত। এইরূপ আকাশে রূপ নাই; সুতরাং নীরূপেরও প্রতিবিম্ব অঙ্গীকরণীয়। তথাপি আকাশে ভ্রান্তি-সিদ্ধ আরোপিত নীলরূপ থাকায় তাহার প্রতিবিম্ব সম্ভব হয়, কিন্তু চেতনে আরোপিত রূপেরও অভাব হওয়ায় তাহার প্রতিবিম্ব সম্ভব নহে। যে পদার্থে

আরোপিত বা অনারোপিত রূপ হয় তাহারই প্রতিবিম্ব হয়, সর্ব্বথা রূপরহিতের প্রতিবিম্ব হয় না। এদিকে নীরূপ উপাধিতেও প্রতিবিম্ব সর্ব্বথা অসম্ভব, কারণ, রূপবিশিষ্ট দর্পণাদিতেই প্রতিবিম্ব দেখা যায়। সুতরাং নীরূপ অন্তঃকরণে বা নীরূপ অবিদ্যাতে নীরূপ চেতনের প্রতিবিম্ব কোনরূপে সম্ভব নহে। যদি রূপ-রহিত শব্দের নীরূপ আকাশে প্রতিধ্বনিরূপ প্রতিবিম্ব বল, তাহা হইলে একথা সঙ্গত হইবে না। কারণ, প্রদর্শিত রীতিতে আকাশ রূপরহিত নহে আর আকাশে যে প্রতিধ্বনি হয় তাহা শব্দের প্রতিবিম্ব নহে। প্রতিধ্বনিকে শব্দের প্রতিবিম্ব বলিলে আকাশবৃত্তি শব্দেরই অভাব হইবেক। কারণ, ভেরী দণ্ডাদির সংযোগে পার্থিব-শব্দ হইলে, সেই পার্থিব-শব্দহইতে তাহার সম্মুখদেশে পাষাণাদি-অবচ্ছিন্ন-আকাশে প্রতিধ্বনিরূপ শব্দ উৎপন্ন হয়, এই প্রতিধ্বনিশব্দের পার্থিবশব্দ নিমিত্তকারণ এবং পার্থিবধ্বনির সমান প্রতিধ্বনি হয়। যদি প্রতিধ্বনিকে শব্দের প্রতিবিম্ব বল, তাহা হইলে প্রতিবিম্ব বিদ্যারণ্যস্বামীর মতে অনির্ব্বচনীয় হওয়ায় আর বিবরণকারের মতে বিম্বস্বরূপই প্রতিবিম্ব হওয়ায়, উভয়মতে আকাশের গুণ প্রতিধ্বনি হইবে না। কারণ, ব্যবহারিকআকাশের গুণকে প্রাতিভাসিক বলা সম্ভব নহে, সুতরাং অনির্ব্বচনীয় প্রতিবিম্ববাদে প্রতিধ্বনি পার্থিবশব্দের প্রতিবিম্ব স্বীকৃত হইলে উহাকে আকাশের গুণ বলা সম্ভব হইবে না। আর বিম্ব প্রতিবিম্বের অভেদবাদে পার্থিবশব্দের প্রতিবিম্বরূপ প্রতিধ্বনির আপন বিম্ব সহিত অভেদ হওয়ায় পৃথিবীর গুণই প্রতিধ্বনি হইবে। এইরূপ উভয়মতে প্রতিধ্বনি শব্দের প্রতিবিম্ব অঙ্গীকৃত হইলে, কোন প্রকারে আকাশের গুণ প্রতিধ্বনি হইবে না। পৃথিবী, জল, অগ্নি, বায়ুর শব্দ প্রতিধ্বনিহইতে ভিন্ন হইয়া থাকে, আকাশে প্রতিধ্বনি ভিন্ন অন্য প্রকারের শব্দ হয় না, সুতরাং প্রতি-ধ্বনিকে শব্দের প্রতিবিম্ব বলিলে আকাশকে শব্দরহিত বলিতে হইবে আর আকাশকে শব্দরহিত বলা অশাস্ত্রীয়। ভূতবিবেকে বিদ্যারণ্য স্বামী বলিয়াছেন, কড় কড় শব্দ পৃথিবীর, চুলু চুলু শব্দ জলের, ভুগুভুগু শব্দ অগ্নির, বীসী শব্দ বায়ুর আর প্রতিধ্বনিরূপ শব্দ আকাশের। অন্য শাস্ত্রকারেরাও আকাশের গুণ প্রতিধ্বনি বলিয়াছেন। সুতরাং শব্দের প্রতিবিম্ব প্রতিধ্বনি নহে কিন্তু আকাশের স্বতন্ত্র শব্দ প্রতিধ্বনি হয়, তাহার উপাদানকারণ আকাশ। ভেরী আদিতে যে পার্থিবধ্বনি হয় তাহা প্রতিধ্বনির নিমিত্ত-কারণ। কথিত প্রকারে রূপরহিতের প্রতিবিম্ব সম্ভব নহে। যদি প্রতিবিম্ববাদী বলেন, কূপাদিতে

আকাশের "বিশালং আকাশং" এইরূপ প্রতীতি হয়, আর কূপদেশের আকাশে বিশালতা নাই, সুতরাং বাহ্যদেশস্থ রূপরহিত বিশাল আকাশের কূপজলে প্রতিবিম্ব হওয়ায় রূপরহিত চেতনেরও প্রতিবিম্ব স্বীকর্ত্তব্য। একথাও সমীচীন নহে, কারণ, রূপবিশিষ্ট উপাধিতেই প্রতিবিম্ব হয়, রূপরহিতে নহে। আকাশের প্রতিবিম্বের উপাধি কূপজল, তাহাতে রূপ আছে, কিন্তু অবিদ্যা অন্তঃকরণাদি-রূপরহিত, উহা সকলে চেতনের প্রতিবিম্ব সম্ভব নহে। কথিত কারণে অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন-চেতন জীব আর অন্তঃকরণানবচ্ছিন্ন-চেতন ঈশ্বর অথবা অবিদ্যাবচ্ছিন্ন-চেতন জীব আর মায়াবচ্ছিন্ন-চেতন ঈশ্বর।

অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন-চেতন জীব ও অন্তঃকরণানবচ্ছিন্ন-চেতন ঈশ্বর এই পক্ষের খণ্ডন।

উক্ত দুই পক্ষের মধ্যে, প্রথম পক্ষ সম্ভব নহে, কারণ, অন্তঃকরণ-অবচ্ছিন্নের জীবতা তথা অন্তঃকরণ-অনবচ্ছিন্নের ঈশ্বরতা অঙ্গীকৃত হইলে, ব্রহ্মাণ্ডের বাহ্য-দেশস্থ চেতনেরই ঈশ্বরতা সিদ্ধ হইবে। হেতু এই যে, ব্রহ্মাণ্ডে অনন্ত জীবের অনন্ত অন্তঃকরণ ব্যাপ্ত থাকায় অন্তঃকরণানবচ্ছিন্ন-চেতনের ব্রহ্মাণ্ডে মধ্যলাভ সম্ভব নহে। আর ব্রহ্মাণ্ডের বাহ্যদেশে ঈশ্বরের সদ্ভাবপক্ষে অন্তর্যামী প্রতিপাদক শাস্ত্রেরও সহিত বিরোধ হইবে। কারণ "যো বিজ্ঞানে তিষ্ঠন্ বিজ্ঞানমন্তরোযময়তি" এই শ্রুতিতে বিজ্ঞান পদবোধ্য জীবদেশে ঈশ্বরের সদ্ভাব পঠিত হইয়াছে। সুতরাং অন্তঃকরণানবচ্ছিন্ন-চেতন ঈশ্বর নহে, কিন্তু মায়াবচ্ছিন্ন চেতনই ঈশ্বর হয়েন। অপিচ, অন্তঃকরণাবচ্ছিন্নের ঈশ্বরতা হইলে অন্তঃকরণসহিত সম্বন্ধাভাবই ঈশ্বরের উপাধি সিদ্ধ হইবে আর ঈশ্বরের সর্ব্বজ্ঞতাদি ধর্ম্ম উপাধিকৃত হওয়ায় অভাবরূপ উপাধিদ্বারা সর্ব্বজ্ঞতাদি ধর্ম্মের সিদ্ধি হইবে না। যদি বল, বিদ্যারণ্য স্বামী তৃপ্তিদীপে অন্তঃকরণের সম্বন্ধ তথা অন্তঃকরণের সম্বন্ধের অভাব এই উভয়কে উপাধি বলিয়াছেন। বলিয়াছেন সত্য, কিন্তু তাঁহার অভিপ্রায় এই—যেরূপ অন্তঃকরণের সম্বন্ধ জীবস্বরূপের বোধক হওয়ায় উপাধি, তদ্রূপ অন্তঃকরণের সম্বন্ধের অভাবও ব্রহ্মস্বরূপের বোধক হওয়ায় উপাধি। যেমন, লৌহের শৃঙ্খলদ্বারা সঞ্চারের নিরোধ হয় তেমনি সুবর্ণের শৃঙ্খলদ্বারাও গতির নিরোধ হয়। কথিত প্রকারে অন্তঃকরণের সম্বন্ধরূপ ভাব উপাধিদ্বারা জীবস্বরূপের বোধ হয়, উক্ত সম্বন্ধের অভাবে পরমাত্মস্বরূপের বোধ হয়। এই রীত্যনুসারে বিদ্যারণ্য স্বামী অন্তঃকরণ-

রাহিত্যকে যে উপাধি বলিয়াছেন তাহার ভাব এই যে, যেরূপ অন্তঃকরণের সম্বন্ধে জীবস্বরূপ বোধ হয়, তদ্রূপ অন্তঃকরণরাহিত্যদ্বারা ব্রহ্মস্বরূপের বোধ হওয়ায় ব্রহ্মবোধের উপযোগী অন্তঃকরণরাহিত্য হয়। অতএব বিদ্যারণ্য স্বামীর বচন-দ্বারাও অভাবরূপ উপাধিহইতে ঈশ্বরের সর্ব্বজ্ঞতাদি সিদ্ধ হয় না। প্রদর্শিত কারণে মায়াবচ্ছিন্ন-চেতনকেই ঈশ্বর বলা সমীচীন, কেননা, ঈশ্বরের উপাধি মায়া সর্ব্বদেশে থাকায় ঈশ্বরের অন্তর্যামিত্বাদি ধর্ম্মের অনায়াসে সিদ্ধি হয়। আর যেরূপ অন্তঃকরণানবচ্ছিন্নের ঈশ্বরতা সম্ভব নহে, সেইরূপ অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন চেতনকে জীব বলাও সম্ভব নহে, কারণ, এরূপ বলিলে প্রাজ্ঞের লোপ হইবেক। সুতরাং অবিদ্যাবচ্ছিন্ন-চেতনই জীব, অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন-চেতন জীব নহে। এই রীতিতে অনেক গ্রন্থকার অবচ্ছেদবাদ অঙ্গীকার করেন। আর যে রীতিতে প্রতিবিম্ব প্রতিপাদক শ্রুতিস্মৃতি বচনের বিরোধ পরিহৃত হইয়াছে, তাহা তাঁহাদের গ্রন্থে স্পষ্ট।

সিদ্ধান্ত মুক্তাবলী-আদি গ্রন্থোক্ত এক জীববাদ (দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদ) নিরূপণ।

সিদ্ধান্ত মুক্তাবলী-আদি গ্রন্থের মতে, সদা অসঙ্গ চিত্যমুক্ত চিদানন্দ ব্রহ্মে কল্পিত অবিদ্যাদি সম্বন্ধে প্রতিবিম্বিতভাব তথা অবচ্ছিন্নভাব সম্ভব নহে। যেমন বন্ধ্যাসুত কুলালদ্বারা শশশৃঙ্গদণ্ডেরচিত তথা মৃগতৃষ্ণাজলেপূরিত ঘটের সম্বন্ধে আকাশে প্রতিবিম্বিতভাব বা অবচ্ছিন্নভাব হয় না। কিন্তু আকাশের সমানসত্তাবিশিষ্ট জলপূরিত ঘটতড়াগাদির সম্বন্ধেই আকাশে প্রতিবিম্বিততা ও অবচ্ছিন্নতা হইয়া থাকে। অবিদ্যা ও তাহার কার্য্যবর্গ ব্রহ্মচেতনের সমান সত্তাবিশিষ্ট নহে, কিন্তু স্বতঃ সত্তাশূন্য হওয়ার আর ব্রহ্মের সত্তাতেই সত্তাবান্ হওয়ায় শশশৃঙ্গাদির ন্যায় অত্যন্ত অলীক অবিদ্যাদ্বারা চেতনের সম্বন্ধ কথনই সম্ভব নহে, সুতরাং তাহাদিগের সম্বন্ধে প্রতিবিম্বিতভাবাদি ত অত্যন্ত দূরাবস্থিত। অতএব সদা একরস ব্রহ্মে অবচ্ছিন্নতা বা প্রতিবিম্বিততারূপ জীবতা বলা সর্ব্বথা অসঙ্গত, কিন্তু কল্পিত অজ্ঞানের কল্পিত সম্বন্ধে ব্রহ্মে না হইয়াও জীবত্ব প্রতীত হয়। যেরূপ অবিকারী কুন্তীপুত্রে রাধাপুত্রত্বের প্রতীতি ভ্রমরূপ হইয়াছিল, তদ্রূপ প্রতিবিম্বাদি বিকার ব্যতীত ব্রহ্মে জীবত্ব ভ্রম হয়, তাঁহাতে প্রতিবিম্বরূপ বা অবচ্ছেদরূপ জীবভাবের প্রাপ্তি নাই। স্বঅবিদ্যাদ্বারা জীবভাবাপন্ন ব্রহ্মই প্রপঞ্চের কল্পক হওয়ায় সর্ব্বজ্ঞত্বাদি ধর্ম্মসহিত ঈশ্বরও এপক্ষে জীব কল্পিত।

যেরূপ স্বপ্নকল্পিত রাজার সেবায় স্বপ্নে ফলের প্রাপ্তি হয়, তদ্রূপ স্বঅবিদ্যা কল্পিত ঈশ্বর ভজনেও ফলের প্রাপ্তি সম্ভব হয়। এইরূপ অনাদি অবিদ্যার বশে স্বকীয় ব্রহ্মভাবের আবরণে জীবত্ব ভ্রম হয়, তত্ত্বমস্যাদিবাক্যজন্য সাক্ষাৎকারদ্বারা জীবত্ব ভ্রমের নিবৃত্তি হয়। ভ্রমকালেও জীবত্ব নাই, কিন্তু সদা এক রস নিত্যমুক্ত চিদানন্দ স্বরূপ ব্রহ্মই বর্ত্তমান। যেমন কুন্তীপুত্র কর্ণ হীনজাতির সম্বন্ধে আপনাতে নিকৃষ্টতাভ্রম দ্বারা অনেকবিধ তিরস্কার জন্য দুঃখের অনুভব করতঃ স্বতঃসিদ্ধ কুন্তীপুত্রতা নিমিত্তক উৎকর্ষহইতে প্রচ্যুত হইয়াছিলেন। কদাচিৎ একান্তে সূর্য্য ভগবানের উপদেশে "তুমি সূতপুত্র নহ, কিন্তু আমার সম্বন্ধে কুন্তীর উদরে উৎপন্ন হইয়াছ" এই প্রকার সূর্য্যবচনদ্বারা আপনাতে হীন জাতির ভ্রম ত্যাগ করিয়া স্বতঃসিদ্ধ কুন্তীপুত্রতা নিমিত্তক উৎকর্ষ জানিয়াছিলেন। সেইরূপ চিদানন্দ ব্রহ্মও অনাদি অবিদ্যার সম্বন্ধে জীবত্ব ভ্রম প্রাপ্ত হইয়া স্বতঃসিদ্ধ ব্রহ্মভাব বিস্মরণ পূর্ব্বক অনেকবিধ দুঃখ অনুভব করেন। (এস্থলে পাঠক-গণের মধ্যে অনেকে হয়ত ব্রহ্মের ভ্রম ও দুঃখ শ্রবণ করিয়া সিহরিয়া উঠিবেন, কিন্তু সিহরিবার কোন কারণ নাই, ইহার সম্যক্ সমাধান তৃতীয় খণ্ডে বর্ণিত হইবে।) কদাচিৎ তিনি, স্বপ্নকল্পিত আচার্য্যের ন্যায়, স্বঅজ্ঞানে কল্পিত আচার্য্যদ্বারা মহাবাক্য শ্রবণ করিয়া স্বগোচর বিদ্যার প্রভাবে অবিদ্যার নিবৃত্তি-পূর্ব্বক নিজের নিত্য পরমানন্দচৈতন্য স্বরূপে স্থিতি অনুভব করিতে পারগ হয়েন। এই অর্থ বৃহদারণ্যকে ভাষ্যকারও কোন এক রাজপুত্রের উপমা প্রদর্শন পূর্ব্বক বর্ণন করিয়াছেন। যথা—ত্যাগনিমিত্তের অনিশ্চয়ের বিষয় কোন রাজপুত্র ছিল, সে জাত মাত্রই মাতা পিতাদ্বারা পরিত্যক্ত হইয়া ব্যাধের গৃহে সম্যক্ প্রতিপালিত হইয়াছিল। উক্ত বালক নিজের বংশভাব না জানিয়া ব্যাধ জাতির প্রত্যয়বিশিষ্ট হইয়া ব্যাধ জাতির কর্ম্মেরই অনুবর্ত্তন করিত, "আমি রাজা বা রাজপুত্র" এই অভিমান পূর্ব্বক রাজজাতির কর্ম্মের অনুবর্ত্তন করিত না। পরে কোন সময়ে কোন কারুণিক ব্যক্তির প্রমুখাৎ অবগত হইয়া "তুমি ব্যাধ নহ তুমি রাজপুত্র" এই প্রকারের প্রবোধদ্বারা আপনাতে ব্যাধ জাতির হীনত্ববুদ্ধি ত্যাগ করিয়া "আমি রাজা" এইরূপ আপনার পিতা, পিতামহের পদবীতে অনুবর্ত্তিত হইয়াছিল। এই পক্ষের নিষ্কর্ষ এই—যেরূপ জীবের অবিদ্যাকল্পিত আচার্য্য বেদ-উপদেশের হেতু, তদ্রূপ জীবকল্পিত ঈশ্বরও স্বপ্নকল্পিত রাজার ন্যায়, ভজনদ্বারা জীবের কর্ম্ম ফলের হেতু। এমতে এক জীববাদ হওয়ায় এক জীব কল্পিত ঈশ্বরও এক, নানা ঈশ্বরের আপত্তি নাই। শুক বামদেবাদির মুক্তি-

প্রতিপাদক শাস্ত্র দ্বারাও স্বপ্নকল্পিত নানা পুরুষের ন্যায় জীবাভাসই নানা সিদ্ধ হয়, নানা জীববাদের সিদ্ধি হয় না। যেরূপ স্বপ্ন-দ্রষ্টাকে নানা পুরুষ প্রতীত হইলে, তন্মধ্যে কেহ মহাবনে উৎপথগগামী হইয়া ব্যাঘ্রাদিজন্য দুঃখ অনুভব করে, কেহ রাজমার্গে অশ্বাদি আরূঢ় হইয়া স্বনগর প্রাপ্ত হয়, কেহ বা রাজসিংহাসনারূঢ় হইয়া রাজ্য শাসন করে, ইত্যাদি স্থলে বনে ভ্রমণ, স্বনগর প্রাপ্তি, রাজ্য শাসন, এই সকল ক্রিয়া স্বপ্ন দ্রষ্টার নহে, কিন্তু আভাস পুরুষগণের হয়, তদ্রূপ অবিদ্যা ভাবাপন্ন-ব্রহ্ম-রূপ-জীবের বন্ধ মোক্ষাদির প্রাপ্তি নাই, কিন্তু উক্ত সমস্তই আভাসরূপ জীবদিগেরই। যদ্যপি জীবাভাসগণের ন্যায় স্বাপ্নিক দ্রষ্টারও বন্ধনাদি ভাবের তথা তজ্জনিত সুখদুঃখাদির স্বপ্নে প্রতীতি হইয়া থাকে, অতএব বন্ধমোক্ষের প্রতীতি উভয় পক্ষে সমান, তথাপি এখানে বন্ধমোক্ষ প্রাপ্তির অভাব জ্ঞানীর দৃষ্টিতে বলা হইয়াছে। কারণ, প্রবোধের পূর্ব্বে জ্ঞানী অজ্ঞানী উভয়ের প্রতীতি সম হইলেও, প্রবোধের পরে জ্ঞানীর যে প্রতীতি তাহা বাধিত অনুবৃত্তিরূপ মিথ্যা হওয়ায়, তাদৃশ প্রবুদ্ধ জীব বন্ধাদিভাবের অত্যন্ত অসদ্ভাব আপনাতে দেখেন এবং আপনি ভিন্ন অন্যের বিদ্যমানতা স্বাত্মাধিষ্ঠানে কল্পিত অধ্যস্ত স্বাপ্নিক জীবাভাসদিগের ভাসমানতার ন্যায় মিথ্যা অনুভব করেন। প্রারব্ধকর্ম্মের প্রতিবন্ধকতা বশতঃ জ্ঞানদগ্ধ অবিদ্যার লেশহেতু উক্ত বাধিত-অনুবৃত্তিরূপ প্রপঞ্চের প্রতীতি বিদেহমোক্ষ না হওয়া পর্য্যন্ত বিদ্যমান থাকে, আর যেহেতু প্রবোধের পূর্ব্বোত্তর উভয় অবস্থাতেই নিত্যমুক্ত চিদানন্দ স্বরূপ ব্রহ্মরূপ আত্মা এক রস, তাঁহার স্বরূপে অবিদ্যার অসদ্ভাবের ন্যায়, অবিদ্যার সদ্ভাবেও অবিদ্যাজন্য কোন প্রকারের বৈপরীত্য বা বৈলক্ষণ্য সঙ্ঘটন হয় না, সেই হেতু জীবন্মুক্ত বিদ্বানের দৃষ্টিতে বন্ধমোক্ষের ত্রৈকালিক অত্যন্তাভাব তাঁহার আত্মাতে প্রতীত হইয়া থাকে। এই কারণে একজীববাদ পক্ষটী উত্তম ভূমিকারূঢ় বিদ্বানের নিশ্চয় বলিয়া শাস্ত্রে কথিত হইয়াছে।

এ পক্ষে "কাহার জ্ঞানে অবিদ্যার নিবৃত্তিরূপ মোক্ষ হয়" এরূপ প্রশ্ন হইলে, "তোমার জ্ঞানে" এই উত্তর হয়, অথবা "কাহারও জ্ঞানে নহে" এরূপ উত্তর হয়। কারণ, এপক্ষে বন্ধের অত্যন্ত অসদ্ভাব আত্মাতে হয়, "নিত্যমুক্ত আত্মার মোক্ষ হইবে অথবা হইয়াছে" এরূপ এমতে কোন কথাই সম্ভব নহে। এই অভিপ্রায়ে প্রদর্শিত মতে মোক্ষ প্রতিপাদক বাক্য সকল অর্থবাদ বলিয়া উক্ত, "বন্ধ আছে, অদ্যাবধি কেহ মুক্ত হয় নাই, পরে পুরুষার্থদ্বারা মুক্ত হইবে," এই অভিপ্রায়ে বামদেবাদির মুক্তিপ্রতিপাদকশাস্ত্র অর্থবাদ বলিয়া উক্ত নহে। কারণ,

"বন্ধের বিদ্যমানেও যদি বামদেবাদির মুক্তি না হয়, তাহা হইলে পরেও মোক্ষের আশা নিষ্ফল," এই বুদ্ধিতে শ্রবণে প্রবৃত্তির অভাব হইবে। অতএব আত্মাতে বন্ধের লেশ নাই, তাঁহাতে বন্ধের ত্রৈকালিক অসদ্ভাব সদা আছেই, আত্মা নিত্য-মুক্ত ব্রহ্মরূপ, তাঁহার মোক্ষ সম্ভব নহে, ইহা উত্তম ভূমিকারূঢ় বিদ্বানের নিশ্চয়। এই পক্ষ বশিষ্টঋষিও যোগবাশিষ্ট গ্রন্থে অনেক ইতিহাসদ্বারা প্রতিপাদন করিয়াছেন, ইহার অপেক্ষাকৃত বিশদ বিবরণ তৃতীয় খণ্ডে প্রদর্শিত হইবে, এস্থলে রীতিমাত্র বর্ণিত হইল।

বেদান্তসিদ্ধান্তের অনেক প্রক্রিয়ার তাৎপর্য্য বর্ণন।

নিত্যমুক্ত আত্মস্বরূপের জ্ঞানদ্বারা দুঃখের পরিহার ও সুখের প্রাপ্তি নিমিত্ত অনেকবিধ কর্ত্তব্যবুদ্ধিজন্য ক্লেশের নিবৃত্তি বেদান্তশ্রবণের ফল, আত্মস্বরূপে বন্ধের নাশরূপ বা পরমানন্দের প্রাপ্তিরূপ মোক্ষ বেদান্তশ্রবণের ফল নহে। বেদান্তশ্রবণের পূর্ব্বেও আত্মাতে বন্ধের লেশ নাই কিন্তু অত্যন্ত অসৎ বন্ধের প্রতীতি হওয়ায় ভ্রমদ্বারাই বেদান্তশ্রবণে প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। যাহার বন্ধ ভ্রম নাই তাহার প্রবৃত্তি হয় না, সকল অদ্বৈতশাস্ত্রের এই পক্ষেই তাৎপর্য্য।

জীব-ঈশ্বরবিষয়ে সর্ব্বগ্রন্থকারের সম্মতি বর্ণন।

জীবেশ্বরের স্বরূপ গ্রন্থকারেরা অতিবিস্তারে নিরূপণ করিয়াছেন। জীবের স্বরূপবিষয়ে তাঁহাদের মধ্যে একত্ব অনেকত্বের বিবাদ আছে, কিন্তু সকল মতেই ঈশ্বর এক, সর্ব্বজ্ঞ ও নিত্যমুক্ত। ঈশ্বরে আবরণের অঙ্গীকার অদ্বৈতবাদের কোন গ্রন্থে নাই, কেহ যদি ঈশ্বরে আবরণ অঙ্গীকার করেন তাহা হইলে তিনি বেদান্তসম্প্রদায়ের বহির্ভূত। নানা অজ্ঞানবাদে জীবাশ্রিত ব্রহ্মবিষয়ক অজ্ঞান বাচস্পতিমতে স্বীকৃত হওয়ায় যদ্যপি জীবের অজ্ঞানে কল্পিত ঈশ্বর ও প্রপঞ্চ ভিন্ন ভিন্ন জীবের ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় ঈশ্বর ও প্রপঞ্চের নানাত্বতন্মতে অঙ্গীকৃত হয়, তথাপি জীবের অজ্ঞানে কল্পিত ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞই হয়েন তাঁহাতে আবরণের অঙ্গীকার নাই।

বিবরণকারের রীতিতে প্রতিবিম্বের স্বরূপ নিরূপণ।

জীবেশ্বরের স্বরূপ নিরূপণ প্রসঙ্গে প্রতিবিম্বের স্বরূপ নিরূপণ করা যাইতেছে বিবরণকারের মতে দর্পণাদি উপাধিহইতে প্রতিহত নেত্রের রশ্মি গ্রীবাস্থমুখ বিষয় করে বলিয়া দর্পণাদি উপাধিতে প্রতিবিম্বের উৎপত্তি তন্মতে স্বীকৃত নহে যে স্থলে দ্রষ্টাহইতে ভিন্ন পদার্থের দর্পণ সহিত অভিমুখতারূপ সম্বন্ধ হয়, সে স্থলে

দর্পণসম্বন্ধী হইয়া প্রতিহত নেত্রের সম্বন্ধ দ্রষ্টাহইতে ভিন্ন দর্পণাভিমুখ অন্য পদার্থের সহিতও হয়, হইয়া স্বস্থানেই তাহাদের সহিত সাক্ষাৎকার হয়। অর্থাৎ যে স্থানে অনেক পদার্থ দর্পণের অভিমুখ হয় সেস্থানে পূর্ব্বোক্ত রীতিতে প্রতিহত নেত্রের অনেক পদার্থ সহিত সাক্ষাৎকার হয়। দর্পণাভিমুখ পদার্থের সম্মুখে নেত্রবৃত্তি গমন করে, স্বগোলকেই যে নেত্রবৃত্তি প্রতিহত হইবে, ইহার কোন নিয়ম নাই প্রদর্শিত প্রকারে বিবরণকারের মতে গ্রীবাস্থমুখেরই সাক্ষাৎকার হয়, কিন্তু পূর্ব্বাভিমুখ-গ্রীবাস্থমুখে বিপরীতদেশাভিমুখত্ব, দর্পণস্থত্ব, স্বভিন্নত্ব ভ্রম হওয়ায় দর্পণে প্রতিবিম্বের মুখ গ্রীবাস্থমুখের বিপরীত, তথা মুখহইতে ভিন্ন, ইত্যাদিরূপ ব্যবহার হইয়া থাকে। এস্থলে শঙ্কা এই—বিম্বভূত মুখাদিরই প্রতিহত নেত্রদ্বারা সাক্ষাৎকার বলিলে, যে স্থানে জলদেশে সূর্য্যের প্রতিবিম্ব দৃষ্ট হয় সেস্থানে সূর্য্যের প্রকাশদ্বারা নেত্রের প্রতিরোধ হওয়ায় জলহইতে প্রতিহত নেত্রের সূর্য্য-সাক্ষাৎকারের অসম্ভবে জলদেশে সূর্য্যের প্রতিবিম্বের উৎপত্তি অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। আর বিম্বের সাক্ষাৎকার জন্য উপাধি সম্বন্ধী হইয়া নেত্ররশ্মির প্রতিহতি বলিলে, জলের অন্তর্গত ঝিনুকাদির সাক্ষাৎকার হওয়া উচিত নহে। এই দুই আশঙ্কার সমাধান এই—কেবল নেত্রের আকাশস্থ সূর্য্যের প্রকাশে অবরোধ হয়, জলাদি উপাধি-হইতে প্রতিহত নেত্রের সূর্য্য-প্রকাশে অবরোধ হয় না। এইরূপ কোন নেত্ররশ্মি জলে প্রবিষ্ট হইয়া জলের অন্তর্গত ঝিনুকাদি বিষয় করে, সেই নেত্রের অন্য রশ্মি প্রতিহত হইয়া বিম্ব বিষয় করে, ইহা দৃষ্টানুসারী কল্পনা। ইহা বিবরণকারের মত অর্থাৎ পদ্মপাদাচার্য্যকৃত সূত্রভাষ্যের পঞ্চপাদিকা নামক টীকার ব্যাখ্যানরূপ যে বিবরণগ্রন্থ, তাহার কর্ত্তা প্রকাশাত্ম শ্রীচরণ নামক যে আচার্য্য তাঁহার মত।

বিদ্যারণ্যস্বামীর ও বিবরণকারের মতের বিলক্ষণতা।

বিদ্যারণ্যস্বামী আদি গ্রন্থকারগণ, পারমার্থিক, ব্যবহারিক, প্রাতিভাসিক ভেদে ত্রিবিধ জীব অঙ্গীকার করেন। ব্যবহারিক অন্তঃকরণে প্রতিবিম্বকে ব্যবহারিক জীব বলেন আর স্বপ্নাবস্থার প্রাতিভাসিক অন্তঃকরণে প্রতিবিম্বকে প্রাতিভাসিক জীব বলেন। বিবরণকারের রীতিতে বিম্বহইতে পৃথক্ প্রতিবিম্বের অভাবে জীবের তিন ভেদ সম্ভব নহে ত্রিবিধ জীববাদের অনুসারে বিম্ব প্রতিবিম্বের ভেদ স্বীকৃত হয়, সুতরাং তন্মতে দর্পণাদি উপাধিতে অনির্ব্বচনীয় প্রতিবিম্বের উৎপত্তি হয়। প্রতিবিম্বের অধিষ্ঠান দর্পণাদি, তথা বিম্বের সন্নিধান নিমিত্ত-কারণ। যদ্যপি নিমিত্ত-কারণের অভাবে কার্য্যের অভাব হয় না, কিন্তু বিম্বের অপসরণে প্রতিবিম্বের অভাব হয়, তথাপি নিমিত্ত-কারণে

দুই ভেদ হয়, কোন নিমিত্তকরণ কার্য্যের অব্যবহিত পূর্ব্বকাল বৃত্তি হয় এবং কোন নিমিত্তকারণ কার্য্যকাল বৃত্তি হয়। ঘটাদি কার্য্যের দণ্ডকুলালাদি পূর্ব্বকাল বৃত্তি হয়। ঘটাদি সত্তার অনন্তর তাহাদের অপেক্ষা নাই। প্রত্যক্ষ-জ্ঞানে স্ববিষয় নিমিত্ত-কারণ, এস্থলে বিষয়ের সত্তা জ্ঞানকালে অপেক্ষিত। বিনাশাভিমুখ ঘট সহিত নেত্র-সংযোগ হইলেও ঘটের সাক্ষাৎকার হয় না, সুতরাং জ্ঞানকালে বর্ত্তমান ঘটাদিই আপন সাক্ষাৎকারের নিমিত্তকারণ। দূরস্থ নানা পদার্থে একত্ব ভ্রম হইলে ও মন্দান্ধকারস্থ রজ্জুতে সর্প ভ্রম হইলে, একত্ব-ভ্রমের নিমিত্তকারণ দূরস্থত্বদোষ আর রজ্জুতে সর্পভ্রমের নিমিত্ত-কারণ মন্দান্ধকার। দূরস্থত্ব ও মন্দান্ধকারের অভাব হইলে একত্ব ভ্রম ও সর্প ভ্রমের অভাব হওয়ায় কার্য্যকালে বর্ত্তমান দূরস্থত্ব ও মন্দান্ধকার উক্ত দ্বিবিধ অধ্যাসের নিমিত্ত-কারণ হয়। এই রীতিতে বিম্বের সন্নিধানও কার্য্যকালে বর্ত্তমান প্রতিবিম্ব অধ্যাসের হেতু হওয়ায় বিম্বের অপসরণে প্রতিবিম্বের অভাব সম্ভব হয় বলিয়া সন্নিহিত বিম্ব প্রতিবিম্বের নিমিত্ত-কারণ হয়। ভ্রমের-অধিষ্ঠানকে উপাদন-কারণ বলে ; সুতরাং প্রতিবিম্বের অধিষ্ঠানরূপ উপাদান-কারণ দর্পণাদি। বিবরণকারের মতে প্রতিবিম্বের স্বরূপ বিম্বহইতে ভিন্ন নহে, কিন্তু দর্পণস্থত্ব, বিপরীতদেশাভিমুখত্ব, বিম্বভিন্নত্ব এই সকল ধর্ম্মের উৎপত্তি গ্রীবাস্থমুখে হয়। উক্ত তিন ধর্ম্ম অনির্ব্বচনীয়, তাহাদের অধিষ্ঠানরূপ উপাদান-কারণ গ্রীবাস্থমুখ আর নিমিত্তকারণ সন্নিহিত দর্পণাদি। কথিত রীত্যনুসারে চেতনের প্রতিবিম্ববাদে দুই মত আছে। বিবরণকারের মতে প্রতিবিম্বের বিম্বসহিত অভেদ হওয়ায় প্রতিবিম্বের স্বরূপ সত্য, এই পক্ষের নাম প্রতিবিম্ববাদ। বিদ্যারণ্য স্বামী-আদির মতে দর্পণাদিতে অনির্ব্বচনীয় মুখাভাসের উৎপত্তি হয়, ইহার নাম আভাসবাদ। উভয়পক্ষের পরস্পর খণ্ডন ও স্বপক্ষের মণ্ডন মূল গ্রন্থে দ্রষ্টব্য, বিস্তারভয়ে পরিত্যক্ত হইল।

উভয় পক্ষের উপাদেয়তা, কিন্তু বিম্ব প্রতিবিম্ব-অভেদপক্ষের জীবব্রহ্মের অভেদ বোধে সুগমতা।

প্রতিবিম্ববাদে অথবা আভাসবাদে আগ্রহ নাই। চেতনে সংসার ধর্ম্ম সম্ভব নহে, জীব ঈশ্বরের পরস্পর ভেদ নাই, এই অর্থ বুদ্ধ্যারূঢ় করাইবার জন্যই অনেক রীতি বর্ণিত হইয়াছে। যে ব্যক্তির যে পক্ষে অসঙ্গ ব্রহ্মাত্মবোধ সহজে হইতে

পারে সেই পক্ষই তাহার আদরণীয়। কিন্তু বিম্বপ্রতিবিম্বের অভেদ পক্ষের রীতিতে অসঙ্গ ব্রহ্মাত্মবোধ অনায়াসে হয়, কারণ, যে স্থলে দর্পণাদিতে মুখাদির লৌকিক প্রতিবিম্ব হয়, সে স্থলেও বিম্বের স্বরূপ সদা একরস, উপাধির সন্নিধানেই বিম্বপ্রতিবিম্বের ভেদ ভ্রম হয়। এইরূপ ব্রহ্মচেতন সদা একরস, অজ্ঞানাদি উপাধির সম্বন্ধে জীবভাব ঈশ্বরভাবের প্রতীতিরূপ ভ্রম হইয়া থাকে। এই প্রকারে যদ্যপি উভয়মতে অসঙ্গ চেতনে জীবঈশভেদের সর্ব্বথা অভাবই হয়, তথাপি বিবরণকারের মতে জীবত্ব ঈশ্বরত্ব ধর্ম্মই পরস্পর ভিন্ন ও কল্পিত আর পরস্পর ভিন্ন প্রতীত হয় যে ধর্ম্মী তাহা কল্পিত নহে। সুতরাং বিম্বপ্রতিবিম্বের অভেদবাদ অদ্বৈতমতের অত্যন্ত অনুকূল। এস্থলে উভয় পক্ষের প্রক্রিয়াতে কিঞ্চিৎ ভেদে এই—আভাসবাদে প্রতিবিম্ব অনির্ব্বচনীয় তথা তাহার অধিষ্ঠান দর্পণাদি উপাধি, কিন্তু বিবরণোক্ত প্রতিবিম্ববাদে দর্পণস্থত্ব বিপরীত-দেশাভিমুখত্বাদি ধর্ম্ম অনির্ব্বচনীয় তথা তাহাদের অধিষ্ঠান মুখাদিবিম্ব। এইরূপ কিঞ্চিৎ ভেদ সত্ত্বেও উভয় পক্ষে অনির্ব্বচনীয়ের পরিণামীউপাদান অজ্ঞান। অর্থাৎ আভাসবাদে দর্পণাদি---অবচ্ছিন্ন চেতন অধিষ্ঠান ও দর্পণাদি অবচ্ছিন্ন চেতনস্থ অজ্ঞান উপাদান এবং প্রতিবিম্ববাদে বিম্বাবচ্ছিন্নচেতন অধিষ্ঠান ও বিম্বাবচ্ছিন্নচেতনস্থ অজ্ঞান উপাদান।

প্রতিবিম্ব বিষয়ে বিচার।

প্রতিবিম্বের ছায়ারূপতার নিষেধ।

কোন গ্রন্থকার ছায়াকে প্রতিবিম্বরূপ অঙ্গীকার করেন, কিন্তু ইহা সম্ভব নহে। কারণ, শরীরবৃক্ষাদি ব্যাপ্ত যতটুকু দেশ আলোকের অবরোধ করে, ততটুকু দেশে আলোক বিরোধী অন্ধকার উৎপন্ন হয়, এই অন্ধকারেরই নাম ছায়া। অন্ধকারের নীলরূপ হওয়ায় ছায়ারও নিয়ম পূর্ব্বক নীলরূপ হইয়া থাকে। স্ফটিক মুক্তাদির প্রতিবিম্ব শ্বেত হয়, সুবর্ণের প্রতিবিম্ব পীতরূপবিশিষ্ট হয়, রক্তমাণিক্যের প্রতিবিম্ব রক্তরূপ হয়। প্রতিবিম্বকে ছায়ারূপ অঙ্গীকার করিলে, সকল প্রতিবিম্বের নীলরূপ হওয়া উচিত, সুতরাং প্রতিবিম্ব ছায়ারূপ নহে।

প্রতিবিম্বের বিম্বহইতে ভিন্ন ব্যবহারিক-দ্রব্যরূপতার নিষেধ।

কেহ কেহ প্রতিবিম্বকে দ্রব্যরূপ বলেন আর কহেন, যদ্যপি অন্ধকারস্বরূপ ছায়াহইতে প্রতিবিম্বের ভেদ হয়, তথাপি মীমাংসামতে যেরূপ আলোকাভা

অন্ধকার নহে, কিন্তু আলোক বিরোধী ভাবরূপ অন্ধকার হয়, তাহাতে ক্রিয়া হওয়ায় ও নীলরূপ হওয়ায় অন্ধকারকে দ্রব্য বলা যায়, কারণ, ক্রিয়া ও গুণ দ্রব্যবিষয়েই হয়, এইরূপে দশম দ্রব্য অন্ধকার, তদ্রূপ প্রতিবিম্বও পৃথিবী জল-আদিহইতে ভিন্ন দ্রব্যরূপ। এই রীতিতে প্রতিবিম্বকে যাঁহারা স্বতন্ত্র দ্রব্য বলেন তাঁহাদের প্রতি প্রষ্টব্য—উক্ত প্রতিবিম্ব নিত্যদ্রব্য? অথবা অনিত্য-দ্রব্য। যদি নিত্য দ্রব্য বল, তাহা হইলে আকাশাদির ন্যায় উৎপত্তি নাশরহিত হওয়ায় প্রতিবিম্বের উৎপত্তি নাশ প্রতীতি হওয়া উচিত নহে। এই ভয়ে যদি অনিত্য দ্রব্য বল, তাহা হইলে উপাদানের দেশে কার্য্য দ্রব্য থাকে বলিয়া প্রতি-বিম্বের উপাদানকারণ দর্পণাদিই মানিতে হইবে। কিন্তু দর্পণাদিকে প্রতিবিম্বের উপাদান বলা সম্ভব নহে, কারণ, যদি দর্পণাদি উপাদানে প্রতিবিম্বরূপ দ্রব্যের সদ্ভাব স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে পুনরায় জিজ্ঞাস্য—রূপ, তথা হ্রস্বদীর্ঘাদি পরিমাণস্বরূপগুণ, তথা বিম্বহইতে বিপরীতদেশাভিমুখত্বাদি ধর্ম্ম আর হস্তপাদাদি অবয়ব, ইহা সমস্ত যে প্রতিবিম্বে প্রতীত হয় তাহা সকল ব্যবহারিক? বা মিথ্যা? যদি রূপপরিমাণাদির ব্যবহারিক অভাব প্রতিবিম্বে বল আর প্রতিবিম্বের রূপাদিকে প্রাতিভাসিক বল, তাহা হইলে প্রতিবিম্বের দ্রব্যরূপতা স্বীকার করা নিষ্ফল। এদিকে, রূপ পরিমাণাদিকে ব্যবহারিক বলিলে, অল্প পরিমাণবিশিষ্ট দর্পণে মহৎপরিমাণবিশিষ্ট অনেক প্রতিবিম্বের উৎপত্তি সম্ভব হইবে না। পক্ষান্তরে, প্রতিবিম্বের মিথ্যাত্ব পক্ষে শরীরের মধ্যে সঙ্কুচিত দেশে স্বপ্নের মিথ্যা হস্ত্যাদির উৎপত্তির ন্যায় উক্ত দোষের সম্ভাবনা নাই। অপিচ, প্রতিবিম্বের ব্যবহারিক দ্রব্যরূপতা স্থলে একবিধ রূপবিশিষ্ট দর্পণে দর্পণের সমান রূপবিশিষ্ট প্রতিবিম্বেরই উৎপত্তি হওয়া উচিত। কিন্তু দেখা যায়, অনেকবিধ রূপবিশিষ্ট অনেক প্রতিবিম্বের এক দর্পণে উৎপত্তি হইয়া থাকে। স্বরূপতঃ একরূপ বিশিষ্ট উপাদান হইতে অনেকবিধ রূপবিশিষ্ট অনেক উপাদেয়ের উৎপত্তি কথনই সম্ভব নহে। দর্পণের মধ্যে বা অতি সমীপ অন্য কোন পদার্থ নাই, যাহা সঘন অবয়ব সহকৃত নিম্ন উন্নত চক্ষুনাসিকাদি অনেকবিধ রূপবিশিষ্ট বা অবয়ববিশিষ্ট দ্রব্যান্তর-প্রতিবিম্বের উৎপত্তির উপাদান হইতে পারে, সুতরাং প্রতিবিম্বকে ব্যবহারিক দ্রব্য বলা অসঙ্গত। কথিত কারণে যে পক্ষে বিম্বহইতে পৃথক্ ব্যবহারিক দ্রব্যস্বরূপ প্রতিবিম্ব স্বীকৃত হয়, সেপক্ষও ছায়াবাদের ন্যায় অসঙ্গত, সঙ্গত নহে।

আভাসবাদ প্রতিবিম্ববাদের যুক্তি-সিদ্ধতা এবং উভয় পক্ষে অজ্ঞানের উপাদানতা বিষয়ে বিচার।

এই রীতিতে সন্নিহিত দর্পণাদিতে মুখাদি অধিষ্ঠানে প্রতিবিম্বত্বাদি অনির্ব্বচনীয় ধর্ম্ম উৎপন্ন হয়, অথবা সন্নিহিত মুখাদিতে দর্পণাদি অধিষ্ঠানে অনির্ব্বচনীয় প্রতিবিম্ব উৎপন্ন হয়, এই দুই পক্ষই সমীচীন এবং উভয় পক্ষে অনির্ব্বচনীয় ধর্ম্মের বা অনির্ব্বচনীয় প্রতিবিম্বের উপাদান অজ্ঞান, কিন্তু এক্ষণে এস্থলে বিচার্য্য এই— উক্ত দুই পক্ষে মূলাজ্ঞানের উপাদানতা সঙ্গত হয় অথবা তুলাজ্ঞানের। ব্রহ্মাত্মস্বরূপের আচ্ছাদক অজ্ঞানের নাম মূলাজ্ঞান। উপাধিচেতনের অবচ্ছেদক অজ্ঞানের নাম অবস্থাজ্ঞান, ইহারই নামান্তর তুলাজ্ঞান।

মূলাজ্ঞান বা তুলাজ্ঞানের উপাদানতা বিষয়ে শঙ্কা।

জগতের সাধারণ কারণ মূলাজ্ঞানকে প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্মের বা ধর্ম্মীর উপাদান-কারণ বলিলে, আকাশাদির ন্যায় মূলাজ্ঞানের কার্য্য হওয়ায় প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্ম বা ধর্ম্মীরূপ প্রতিবিম্বও সত্য হওয়া উচিত। কিন্তু পূর্ব্বোক্ত রীতিতে ধর্ম্ম ও ধর্ম্মী উভয়ই অনির্ব্বচনীয় অঙ্গীকৃত হওয়ায় মূলাজ্ঞানকে অনির্ব্বচনীয়ের উপাদান বলা সম্ভব নহে। এদিকে, অবস্থাজ্ঞানকেও উপাদান বলা সম্ভব নহে, কারণ, বিবরণকারের মতে মুখাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ-অজ্ঞান প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্মের উপাদান হইলে, তথা বিদ্যারণ্যস্বামীপ্রভৃতিমতে দর্পণাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ-অজ্ঞান প্রতিবিম্বের উপাদান হইলে, অবস্থা-জ্ঞানের কার্য্য অনির্ব্বচনীয় হওয়ায়, যদ্যপি সত্যতার আপত্তি নাই, তথাপি অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অনির্ব্বচনীয়ের নিবৃত্তির যে নিয়ম তাহার বাধ হইবে। কারণ, প্রতিবিম্বাধ্যাসের অধিষ্ঠান উক্ত রীতিতে মুখাবচ্ছিন্ন-চেতন বা দর্পণাবচ্ছিন্নচেতন হওয়ায় মুখের জ্ঞান বা দর্পণের জ্ঞানই অধিষ্ঠানের জ্ঞান হইবে। কিন্তু উক্ত জ্ঞানসত্ত্বেও প্রতিবিম্বের প্রতীতি হইয়া থাকে, ইহা সকলের অনুভবসিদ্ধ। সুতরাং মুখাবচ্ছিন্ন-চেতন বা দর্পণাবচ্ছিন্ন-চেতনের আবরক অবস্থাজ্ঞানও প্রতিবিম্ব-অধ্যাসের উপাদান হইতে পারে না।

উক্ত শঙ্কার কোন গ্রন্থকারের রীতিতে সমাধান।

তুলাজ্ঞানের উপাদানতা বিষয়ে কোন গ্রন্থকার বলেন, যদ্যপি শুক্তিরজতাদি অধ্যাসে অধিষ্ঠানের বিশেষজ্ঞানদ্বারা আবরণ-শক্তি ও বিক্ষেপ-শক্তিরূপ অজ্ঞানের উভয় অংশের নিবৃত্তি হয়, তথাপি অনুভবানুসারে প্রতিবিম্বাধ্যাসের অধিষ্ঠান-জ্ঞান-

দ্বারা অজ্ঞানের আবরণ-শক্তি অংশেরই নিবৃত্তি হয়, এরূপ অঙ্গীকার করা ন্যায্য। সুতরাং অধিষ্ঠান-জ্ঞান-দ্বারা আবরণ-শক্তিরূপ অংশের নিবৃত্তি হইলেও প্রতি-বিম্বাদি ও তাহাদিগের জ্ঞানরূপ বিক্ষেপের হেতু অজ্ঞানের অংশ বিদ্যমান থাকায় অধিষ্ঠানজ্ঞানের উত্তরকালেও প্রতিবিম্বাদির প্রতীতি হইয়া থাকে। সুতরাং কথিতরূপে উপাধি-অবচ্ছিন্ন চেতনস্থ-তুলাজ্ঞানের কার্য্য প্রতিবিম্বাধ্যাসও সম্ভব হয়।

মূলাজ্ঞানের উপাদানতা বিষয়ে অন্যগ্রন্থকার বলেন —দর্পণাদির উপাদান মূলাজ্ঞানই প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদান, সুতরাং দর্পণাদির জ্ঞান হইলেও প্রতিবিম্বের প্রতীতি হইয়া থাকে। ব্রহ্মজ্ঞানদ্বারা ব্রহ্মচেতনের আবরক অজ্ঞানের ও তাহার কার্য্যের নিবৃত্তি হয়, কিন্তু দর্পণাদির জ্ঞানদ্বারা দর্পণাদি-অবচ্ছিন্ন-চেতনের আবরক অজ্ঞানের নিবৃত্তি হইলেও ব্রহ্মস্বরূপ আবরক অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় না। যদ্যপি মূলাজ্ঞান প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদান হইলে দর্পণাদির ন্যায় ব্যবহারিকই প্রতিবিম্বাদি হওয়া উচিত। কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতিরেকেও প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্মে তথা প্রতিবিম্বে মিথ্যাত্ববুদ্ধি হওয়ায় উভয়ই প্রাতিভাসিক, ব্যবহারিক নহে, সুতরাং মূলাজ্ঞানের উক্ত অধ্যাসের উপাদানতাবিষয়ে প্রাতি-ভাসিকতা সম্ভব নহে। তথাপি ব্রহ্মজ্ঞানদ্বারা নিবর্ত্তনীয় অজ্ঞানের কার্য্য ব্যবহারিক আর ব্রহ্মজ্ঞানবিনা নিবর্ত্তনীয় অজ্ঞানের কার্য্য প্রাতিভাসিক, এইরূপ ব্যবহারিক প্রাতিভাসিকের ভেদ করিলে উক্ত শঙ্কা হয়। কিন্তু কেবল অজ্ঞান জন্য হইলে ব্যবহারিক আর অজ্ঞানহইতে অতিরিক্ত দোষজন্য হইলে প্রাতি-ভাসিক, এই প্রকারে ব্যবহারিক প্রাতিভাসিকের ভেদ করিলে উক্ত শঙ্কা সম্ভব নহে। কারণ, দর্পণাদি উপাধিসহিত মুখাদির সম্বন্ধ হইবামাত্রেই ব্রহ্ম-চেতনস্থ-মূলাজ্ঞানের প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্মরূপ বা প্রতিবিম্বাদি ধর্ম্মীরূপ পরিণাম হইয়া থাকে। আর উক্ত ধর্ম্ম ও ধর্ম্মী উভয়েরই ব্রহ্ম চেতন অধিষ্ঠান।

আভাসবাদ ও প্রতিবিম্ববাদে ধর্ম্মী ধর্ম্ম-অধ্যাসোৎপত্তির উপাদান তুলাজ্ঞান অঙ্গীকার করিয়া পূর্ব্বোক্ত অধিষ্ঠানভেদের অনুবাদ।

পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, বিদ্যারণ্য স্বামীআদির মতে প্রতিবিম্ব-উৎপত্তির দর্পণাদি-অবচ্ছিন্ন চেতন অধিষ্ঠান তথা দর্পণাদি-অবচ্ছিন্নচেতনস্থ-অজ্ঞান উপাদান; বিবরণকারের মতে প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্মের উৎপত্তির বিম্ব-অবচ্ছি

চেতন অধিষ্ঠান তথা বিম্বাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ-অজ্ঞান উপাদান। এই রীতিতে ধর্ম্মাধ্যাস পক্ষে তথা ধর্ম্মী অধ্যাস পক্ষে অধিষ্ঠান ও উপাদানের ভেদ যে পূর্ব্বে কথিত হইয়াছে, তাহা অবস্থাজ্ঞানের উক্ত অধ্যাসে উপাদানতা স্বীকার করিয়া বর্ণিত হইয়াছে।

উভয়পক্ষে মূলাজ্ঞানের উপাদানতা স্থলে অধিষ্ঠানের অভেদ আর মূলাজ্ঞানেরই উপাদানতা বিষয়ে যোগ্যতা।

এদিকে মূলাজ্ঞানের উপাদানতা স্বীকৃত হইলে, উভয়পক্ষে অধিষ্ঠানের ভেদ সম্ভবে না। অপিচ, মূলাজ্ঞানকেই উক্ত অধ্যাসের উপাদান বলা যুক্তিযুক্ত, কারণ, অবস্থাজ্ঞানের উক্ত অধ্যাসে উপাদানতা অঙ্গীকার করিলে, দর্পণাদির জ্ঞানে বা মুখাদির জ্ঞানে অজ্ঞানের আবরণ-শক্তি অংশমাত্রের নিবৃত্তি ও বিক্ষেপ-শক্তি অংশের স্থিতি মানিতে হয়, মানিলে ব্রহ্মজ্ঞানদ্বারা মাত্র ব্রহ্মস্বরূপের আবরক তুলাজ্ঞানাংশই নষ্ট হইবে। এইরূপ শুক্ত্যাদিজ্ঞানদ্বারা মাত্র শুক্ত্যাদি-অবচ্ছিন্নচেতনের আবরক তুলাজ্ঞানাংশই নষ্ট হইবে। সুতরাং ব্যবহারিক প্রাতিভাসিক বিক্ষেপের হেতু দ্বিবিধ অজ্ঞানাংশের শেষ থাকায় বিদেহ কৈবল্যেও ব্যবহারিক প্রাতিভাসিক বিক্ষেপের সদ্ভাবে সমস্ত সংসার অনুচ্ছেদ থাকিবে। কথিত কারণে মাত্র আবরণহেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি বলা তথা বিক্ষেপ হেতু অজ্ঞানাংশের শেষ বলা সম্ভব নহে।

প্রতিবিম্বাধ্যাসে তুলাজ্ঞানের উপাদানতা-বাদীর মত বর্ণন।

উক্ত আপত্তির প্রতিবাদে তুলাজ্ঞানবাদী বলেন, আবরণহেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি হইলে, বিক্ষেপহেতু অজ্ঞানাংশের শেষ স্বাভাবিক নহে। কিন্তু যে স্থলে বিক্ষেপ হেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তির প্রতিবন্ধক বিদ্যমান, সে স্থলেই বিক্ষেপ-হেতু অজ্ঞানাংশের শেষ থাকে। কারণ, ব্রহ্মজ্ঞানদ্বারা আবরণহেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি হইলেও বিক্ষেপহেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তিতে প্রারব্ধকর্ম্ম প্রতিবন্ধক। এই প্রারব্ধ যে কালপর্য্যন্ত ভোগে ক্ষয়প্রাপ্ত না হয়, সে কাল-পর্য্যন্ত প্রারব্ধরূপ প্রতিবন্ধকের সদ্ভাবে বিক্ষেপহেতু অজ্ঞানাংশের শেষ থাকে, অভাব হয় না, প্রারব্ধরূপ প্রতিবন্ধকের অভাব হইলে বিক্ষেপহেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি হয়। এস্থলে তুলাজ্ঞানের উপাদানতাবাদীর অভিপ্রায় এই—আবরক-অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি মহাবাক্যজন্য অন্তঃকরণের প্রমারূপ বৃত্তিদ্বারা হইয়া

থাকে। প্রারব্ধবলে বিদ্বান্ যতকাল জীবিত থাকেন, ততকাল পর্য্যন্ত পূর্ব্ব বৃত্তি থাকে না, আর বিক্ষেপ-নিবৃত্তিহেতু মরণের অব্যবহিতপূর্ব্বকালে বিদ্বানের বিষয়ে মহাবাক্য-বিচারের বিধান নাই, আর মরণ মূর্চ্ছাকালে মহাবাক্য-বিচারের সম্ভাবনাও নাই। সুতরাং তত্ত্বজ্ঞানের সংস্কারসহিত বিক্ষেপ-শক্তি নাশের হেতু চেতন হয়, তথা আবরণ-শক্তিনাশের হেতু তত্ত্বজ্ঞান হয়। কথিত কারণে তুলা-জ্ঞানোপাদানতাবাদী বলেন, যেরূপ মূলাজ্ঞানের বিক্ষেপশক্তির নিবৃত্তিতে প্রারব্ধকর্ম্ম প্রতিবন্ধক, তদ্রূপ প্রতিবিম্বাধ্যাসে বিক্ষেপ-শক্তির নিবৃত্তিতে মুখাদিবিম্বসহিত দর্পণাদিউপাধির সম্বন্ধই প্রতিবন্ধক। তাহার সদ্ভাবে আবরণ-অংশের নিবৃত্তি হইলেও প্রতিবিম্বাদি বিক্ষেপের নিবৃত্তি হয় না, কিন্তু বিম্ব উপাধির সম্বন্ধরূপ প্রতিবন্ধকের নিবৃত্তিতেই বিক্ষেপের নিবৃত্তি হয়। শুক্তি-রজতাদি অধ্যাসস্থলে আবরণনাশের অনন্তর বিক্ষেপ নিবৃত্তিতে প্রতিবন্ধকের অভাবে বিক্ষেপ শেষ থাকে না। এইরূপে বিক্ষেপ নিবৃত্তিস্থলে প্রতিবন্ধকাভাব সহিত অধিষ্ঠান-জ্ঞানের হেতুতা হওয়ায় মোক্ষদশাতে প্রারব্ধরূপ প্রতিবন্ধকের অভাবে সংসারের উপলম্ভ সম্ভব নহে। অতএব, আবরণশক্তির নাশের উত্তরেও বিক্ষেপশক্তির সদ্ভাব অঙ্গীকার করিলে উক্ত দোষের অভাব হওয়ায় অবস্থা-জ্ঞানেরও প্রতিবিম্বাধ্যাসে উপাদানতা স্বীকর্ত্তব্য।

উক্তমতের নিষেধপূর্ব্বক মূলাজ্ঞানেরই প্রতি-বিম্বাধ্যাসে হেতুতা।

তুলাজ্ঞানোপাদানতাবাদীর উক্ত সমাধান অযুক্ত, কারণ, যে স্থলে দেবদত্ত-মুখের তথা দর্পণাদি উপাধির যজ্ঞদত্তের যথার্থ সাক্ষাৎকার হয়; সে স্থলেও উক্ত সাক্ষাৎকারের উত্তরকালে দেবদত্ত-মুখের দর্পণ সহিত সম্বন্ধ হইলে, যজ্ঞদত্তের দেবদত্তমুখে প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্মের অধ্যাস বিবরণকারের মতে হয়, আর দর্পণে দেবদত্ত-মুখের প্রতিবিম্বাধ্যাস বিদ্যারণ্য স্বামীর মতে হয়, কিন্তু ইহা হওয়া উচিত নহে। হেতু এই যে, উক্ত অধ্যাসের নিবৃত্তিতে বিম্ব উপাধির সম্বন্ধই প্রতিবন্ধক হয়, কিন্তু মুখ বা দর্পণরূপ অধিষ্ঠানের জ্ঞানকালে উক্ত প্রতিবন্ধকের অভাব হওয়ায় প্রতিবন্ধকাভাবসহিত অধিষ্ঠানের জ্ঞান হয়। বিবরণকারের মতে "দেবদত্তমুখে দর্পণস্থত্ব, বিপরীতদেশাভিমুখত্বাদিকং নাস্তি" এইরূপ জ্ঞান অধ্যাসের বিরোধী। বিদ্যারণ্য স্বামীর মতে, "দর্পণে দেবদত্তমুখং নাস্তি" এইরূপ জ্ঞান উক্ত অধ্যাসের বিরোধী। উভয়মতে ক্রমে "দেবদত্তমুখে দর্পণস্থত্বং,

দর্পণে দেবদত্তমুখং" এই রীতিতে অধ্যাসের আকারের ভেদ হয়, তাহার হেতু বিক্ষেপশক্তিবিশিষ্ট অজ্ঞানাংশেরও নিবৃত্তি হওয়ায় উপাদানের অভাবে উক্ত স্থলে যজ্ঞদত্তের দেবদত্তমুখে প্রতিবিম্ব ভ্রম হওয়া উচিত নহে। পক্ষান্তরে, ব্রহ্মচেতনস্থ-মূলাজ্ঞানকে প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদান বলিলে, উক্ত উদাহরণে দেবদত্তমুখের ও দর্পণের জ্ঞান হইলেও ব্রহ্মরূপ অধিষ্ঠানজ্ঞানের অভাবে উপাদানের সম্ভাববশতঃ উক্ত অধ্যাস সম্ভব হয়। কথিত কারণে মূলাজ্ঞানকে প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদান বলাই যুক্তিযুক্ত এবং এই পক্ষই সমীচীন।

মূলাজ্ঞানের উপাদানতাপক্ষে শঙ্কা ও সমাধান।

পরন্তু এই পক্ষে এই আশঙ্কা হয়—ব্রহ্মচেতনস্থ মূলাজ্ঞানের প্রতিবিম্বাধ্যাসে উপাদানতা স্বীকৃত হইলে, ব্রহ্মজ্ঞান বিনা প্রতিবিম্ব-ভ্রমের নিবৃত্তি হওয়া উচিত নহে। কারণ, অধিষ্ঠানের যথার্থজ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া ভ্রমের নিবৃত্তি হইয়া থাকে। প্রতিবিম্বাধ্যাসের অধিষ্ঠান এপক্ষে ব্রহ্মচেতন, দর্পণাবচ্ছিন্ন বা মুখাবচ্ছিন্ন-চেতন অধিষ্ঠান নহে। মুখ দর্পণাদি জ্ঞানদ্বারা মূলাজ্ঞানের নিবৃত্তি বলিলে, উপাদানের নাশে মুখদর্পণাদি ব্যবহারিক সকল পদার্থেরও অভাব হওয়া উচিত। অতএব মূলাজ্ঞানের উপাদানতা স্থলে, মুখাদি সহিত বিম্ব-উপাধির বিয়োগ কালেও প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি হওয়া উচিত নহে। সমাধান—আবরণশক্তি ও বিক্ষেপশক্তি ভেদে অজ্ঞান দুই অংশবিশিষ্ট। প্রতিবন্ধকরহিত অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অশেষ অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। প্রারব্ধকর্ম্মরূপ প্রতিবন্ধকের বিদ্যমানে ব্রহ্মরূপ অধিষ্ঠানের জ্ঞানসত্ত্বেও বিক্ষেপহেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি হয় না। যে সময়ে ঘটাদি অনাত্ম পদার্থগোচর জ্ঞান হয়, সে সময়ে অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় না, কিন্তু যেকাল পর্য্যন্ত ঘটাদির স্ফুরণ থাকে, সেকাল পর্য্যন্ত অন্ধকারাবৃত গৃহের একদেশে প্রভাপ্রকাশদ্বারা অন্ধকারের সঙ্কোচের ন্যায় অজ্ঞানজন্য আবরণের সঙ্কোচ হয়। এইরূপ মুখদর্পণাদির সাক্ষাৎকারদ্বারা ব্রহ্মের আচ্ছাদক মূলাজ্ঞানের যদ্যপি নিবৃত্তি হয় না, তথাপি অজ্ঞানজন্য প্রতিবিম্বাধ্যাসরূপ বিক্ষেপের মুখ দর্পণাদি জ্ঞানদ্বারা উপাদানে বিলয়রূপ সঙ্কোচ হয়। উপাদানে বিলয়কে কার্য্যের সূক্ষ্ম-অবস্থা বলে। কথিত প্রকারে অধিষ্ঠান জ্ঞানের অভাবে অজ্ঞানের নিবৃত্তি ব্যতিরেকেও প্রতিবিম্বাধ্যাসের বাধরূপ নিবৃত্তি যদিচ সম্ভাবিত নহে, তবুও মুখ দর্পণাদির জ্ঞানদ্বারা প্রতিবন্ধকের অভাব হইলে কার্য্যের উপাদানে বিলয়রূপ নিবৃত্তি সম্ভব হয়।

একদেশীর রীতিতে বাধের লক্ষণ।

উক্ত প্রকারে সংসারদশাতে প্রতিবিম্বাধ্যাসের বাধ হয় না, ইহা কোন একদেশীর মত, এমতে অভাবনিশ্চয় বাধ নহে, কিন্তু কেবল অধিষ্ঠানের শেষকে বাধ বলে। যদ্যপি "মুখে দর্পনস্থত্বং নাস্তি, দর্পণে মুখং নাস্তি", এই রীতিতে বিবরণকার ও বিদ্যারণ্য স্বামীর মতভেদে উভয়বিধ অধ্যাসের অভাবনিশ্চয় সকল অবিদ্বানেরও অনুভবসিদ্ধ, তাহার সংসার দশাতে অভাব বলা সম্ভাবিত নহে। তথাপি এ মতে ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতীত প্রতিবিম্ব-অধ্যাসের বাধ স্বীকৃত না হওয়ায় আর কেবল অধিষ্ঠানের শেষই বাধের লক্ষণ হওয়ায় উক্ত রীতিতে প্রতিবিম্বাধ্যাসের অভাব-নিশ্চয় স্থলেও সংসারদশাতে অজ্ঞানের সত্তা থাকায় কেবল অধিষ্ঠান শেষ নহে, কিন্তু অজ্ঞানবিশিষ্ট অধিষ্ঠান হয়। কথিত কারণে উক্ত মতে প্রতিবন্ধকরহিত মুখ দর্পণাদির সাক্ষাৎকারদ্বারা অধিষ্ঠানজ্ঞানবিনা বাধরূপ অজ্ঞাননিবৃত্তির অভাব হইলেও কার্য্যের আপনার উপাদানে বিলয়রূপ সঙ্কোচ হয়। উপাদানরূপে কার্য্যের স্থিতিকেই সূক্ষ্মাবস্থা বলে।

অনেক গ্রন্থকারের মতানুযায়ী বাধের লক্ষণ আর ব্রহ্মজ্ঞান বিনা প্রতিবিম্বাধ্যাসে বাধের সিদ্ধি।

অধিকাংশ মতে ব্রহ্মজ্ঞান বিনা মূলাজ্ঞানের নাশ না হইলেও মূলাজ্ঞানজন্য প্রতিবিম্বাধ্যাসের বাধ হইয়া থাকে। তাঁহাদের অভিপ্রায় এই, মিথ্যাত্ব নিশ্চয় বা অভাব নিশ্চয়কে বাধ বলে, ইহা সকল গ্রন্থের নিষ্কর্ষ। অনেক স্থানে পদার্থের মিথ্যাত্ব-নিশ্চয় অভাব-নিশ্চয়ই হয়, এরূপ স্থলে অধিষ্ঠানমাত্র শেষ থাকে, অজ্ঞান শেষ থাকে না। এই অভিপ্রায়েই পূর্ব্বোক্ত মতে কোন গ্রন্থকার অধিষ্ঠানমাত্রের শেষ বাধের স্বরূপ বলিয়াছেন। কিন্তু অধিষ্ঠানমাত্রের শেষ বাধের লক্ষণ হইতে পারে না, কারণ, যদি বাধের ঐ লক্ষণ হয়, তাহা হইলে যেহেতু স্ফটিকে লৌহিত্য ভ্রমরূপ সোপাধিক অধ্যাস স্থলে, অধিষ্ঠান জ্ঞানের উত্তর কালেও জবাকুসুম ও স্ফটিকের পরস্পর সম্বন্ধরূপ প্রতিবন্ধকের বিদ্যমানে লৌহিত্য অধ্যাসের নিবৃত্তি হয় না। এইরূপ বিদ্বানের প্রারব্ধকর্ম্ম প্রতিবন্ধক হওয়ায় শরীরাদির নিবৃত্তি হয় না। সেইহেতু উভয়ই স্থানে অজ্ঞানকার্য্যবিশিষ্ট অধিষ্ঠান থাকায় কেবল অধিষ্ঠান-শেষের অভাবে বাধ-ব্যবহার হওয়া উচিত নহে। কিন্তু শ্বেত স্ফটিকের সাক্ষাৎকারে লৌহিত্য অধ্যাসের বাধ হয়, ব্রহ্ম সাক্ষাৎকারদ্বারা জীবন্মুক্ত বিদ্বানের সংসারের বাধ হয়, এই রীতিতে বিক্ষেপসহিত অধিষ্ঠানে

বাধ ব্যবহার সকল গ্রন্থে বর্ণিত হইয়াছে। উক্ত স্থলে অধ্যস্ত পদার্থে মিথ্যাত্ব-নিশ্চয় বা তাহার অভাব-নিশ্চয় বাধের স্বরূপই সম্ভব হয়। এইরূপ প্রতিবন্ধক-রহিত মুখ দর্পণাদিজ্ঞানদ্বারা মুখে প্রতিবিম্বত্বাদি ধর্ম্মের তথা দর্পণে প্রতিবিম্বাদি ধর্ম্মীর যেরূপ মিথ্যাত্ব নিশ্চয় হয়, তদ্রূপ অভাব-নিশ্চয়ও হয়। সুতরাং ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতিরেকে প্রতিবিম্বাধ্যাসের বাধ হয় না বলা অযুক্ত।

মুখদর্পণাদি অধিষ্ঠান-জ্ঞানের প্রতিবিম্বাধ্যাস-নিবৃত্তিবিষয়ে হেতুতা।

যেরূপ অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অধ্যাসের বাধরূপ নিবৃত্তি হয়, তদ্রূপ মুখ-দর্পণাদির অপরোক্ষজ্ঞানদ্বারাও প্রতিবন্ধকরহিতকালে প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি অনুভবসিদ্ধ। সুতরাং প্রতিবন্ধকাভাবসহিত মুখদর্পণাদির জ্ঞানকেও অধিষ্ঠান জ্ঞানের ন্যায় অধ্যাসনিবৃত্তির হেতু অঙ্গীকার করা যোগ্য। অপিচ, মুখ-দর্পণাদি জ্ঞানের প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি বিষয়ে কারণতাও সম্ভব হয়, কারণ, সমান বিষয়ক জ্ঞান সহিতই অজ্ঞানের বিরোধ হয়, ভিন্ন বিষয়ক জ্ঞান সহিত অজ্ঞানের বিরোধ নাই। এইকারণে মুখদর্পণাদি জ্ঞানের মুখদর্পণাদি-অবচ্ছিন্ন চেতনস্থ-অবস্থা-জ্ঞানেরই সহিত বিরোধ হয়, ব্রহ্মাচ্ছাদক-মূলাজ্ঞানসহিত ব্রহ্মজ্ঞান বিনা অন্য জ্ঞানের বিরোধ নাই। সুতরাং ব্রহ্মজ্ঞানবিরোধী-মূলাজ্ঞানসহিত দর্পণাদি জ্ঞানের বিরোধাভাবে প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদান মূলাজ্ঞানের যদ্যপি নিবৃত্তি হয় না, তথাপি অজ্ঞাননিবৃত্তিবিনাই বিরোধীজ্ঞানদ্বারা পূর্ব্বজ্ঞানের নিবৃত্তি অনুভবসিদ্ধ।

মুখদর্পণাদি জ্ঞানের মূলাজ্ঞানের নিবৃত্তি বিনাই প্রতিবিম্বাধ্যাসের নাশকতা।

যেস্থলে রজ্জুর অজ্ঞানে সর্পভ্রমের উত্তরে দণ্ডভ্রম হয়, সেস্থলে দণ্ডজ্ঞান-দ্বারা সর্পের উপাদান অবস্থাজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় না। কারণ, অধিষ্ঠানের তত্ত্বজ্ঞান দ্বারাই অজ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া থাকে বলিয়া রজ্জুজ্ঞান ব্যতীত রজ্জু-চেতনস্থ-অজ্ঞানের নিবৃত্তি সম্ভব নহে। দণ্ডভ্রম দ্বারা রজ্জু চেতনস্থ অজ্ঞানের নিবৃত্তি বলিলে উপাদানের অভাবে দণ্ডাধ্যাসের স্বরূপই সিদ্ধ হইবে না। এইরূপ দণ্ডজ্ঞানদ্বারা অজ্ঞাননিবৃত্তি ব্যতিরেকেও যেরূপ সর্পাধ্যাসের নিবৃত্তি হয়, তদ্রূপ "মুখে প্রতিবিম্বত্বং নাস্তি, দর্পণে মুখং নাস্তি", এই প্রকারে মুখদর্পণের জ্ঞান প্রতিবিম্বাধ্যাসের বিরোধী হওয়ায়, তদ্দ্বারাও প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি

হয়, আর প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদান মূলাজ্ঞানের উক্ত জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি হয় না। প্রোক্তজ্ঞান দ্বারা মূলাজ্ঞানের নিবৃত্তি বলিলে, মূলাজ্ঞানের কার্য্য মুখদর্পণাদি ব্যবহারিক পদার্থও নষ্ট হওয়া উচিত। সুতরাং মুখদর্পণাদি জ্ঞান বিরোধী বিষয়ক হওয়ায় অজ্ঞান নিবৃত্তি বিনাই প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবর্ত্তক হয়। ভাবাভাবের পরস্পর বিরোধ হয়, সুতরাং তাহাদের জ্ঞানও পরস্পর বিরোধী হয়। যেস্থলে স্থাণুতে স্থাণুত্ব জ্ঞানের উত্তরে পুরুষভ্রম হয়, সেস্থলে "স্থাণুত্বং নাস্তি" এইরূপ বিরোধী ভ্রমজ্ঞানদ্বারা পূর্ব্ব ..মাজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। ঘটবিশিষ্ট ভূতলে ঘটাভাবের ভ্রম-জ্ঞানের উত্তরে ঘট সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে "ঘটবদ্ভূতলং" এইরূপ বিরোধী প্রমাজ্ঞানদ্বারা পূর্ব্ব ভ্রম-জ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। যেস্থলে রজ্জুতে সর্প-ভ্রমের উত্তরে দণ্ডভ্রম হয়, সেস্থলে দণ্ডভ্রমদ্বারা সর্পভ্রমের নিবৃত্তি হয়। কথিত রীতিতে কোন স্থলে ভ্রম-দ্বারা প্রমাজ্ঞানের নিবৃত্তি, কোন স্থলে প্রমাজ্ঞানদ্বারা ভ্রমজ্ঞানের নিবৃত্তি, আর কোন স্থলে ভ্রমজ্ঞানদ্বারা ভ্রমজ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া থাকে। যে স্থানে ভ্রমদ্বারা প্রমার নিবৃত্তি আর ভ্রমদ্বারা ভ্রমের নিবৃত্তি হয় সে স্থানে ভ্রমের উপাদান অজ্ঞানের সদ্ভাবেই পূর্ব্বজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় আর যেখানে প্রমাজ্ঞানদ্বারা ভ্রমের নিবৃত্তি হয়, সেখানে অধিষ্ঠানের যথার্থ জ্ঞান প্রমা হওয়ায় অজ্ঞানসহিত ভ্রমের নিবৃত্তি হয়। এই প্রকারে অধিষ্ঠানজ্ঞান ব্যতীত মূলাজ্ঞানের অনিবৃত্তিসত্ত্বেও মুখদর্পণাদি জ্ঞানদ্বারা প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি সম্ভব হয়।

বিরোধীজ্ঞানদ্বারা পূর্ব্বজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, ইহা নিয়ম। অধিষ্ঠানের যথার্থ জ্ঞানদ্বারাই যে পূর্ব্বভ্রমের নিবৃত্তি হয়, ইহা নিয়ম নহে, পরন্তু অধিষ্ঠানের যথার্থজ্ঞান বিনা অজ্ঞানের নিবৃত্তি সম্ভব নহে বলিয়া অজ্ঞানের নিবৃত্তি কেবল অধিষ্ঠানের বিশেষ প্রমাদ্বারাই হয়, ইহা নিয়ম। বিবরণকারের মতে, "মুখে প্রতিবিম্বত্বং দর্পণস্থত্বং বিপরীতদেশাভিমুখত্বং" এইরূপ অধ্যাস হইলে তাহার বিরোধী "মুখে প্রতিবিম্বত্বাদিকং নাস্তি—" এই জ্ঞান হয় আর বিদ্যারণ্য স্বামীর মতে "দর্পণে মুখং" এই অধ্যাসের "দর্পণে মুখং নাস্তি" এই জ্ঞান বিরোধী হয়। ন্যায়মতেও ভাবাভাবের পরস্পরের বিরোধ অঙ্গীকার করিয়া তাহাদের জ্ঞানেরও বিষয়-বিরোধে বিরোধ স্বীকৃত হয়। কথিত প্রকারে মূলাজ্ঞানকে প্রতিবিম্বা-ধ্যাসের উপাদান অঙ্গীকার করিলেও বিম্ব উপাধির সন্নিধানরূপ প্রতিবন্ধকরহিত-কালে মুখদর্পণাদি জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞান নিবৃত্তি বিনাই, উক্ত অধ্যাসের নিবৃত্তি সম্ভব হয়।

উক্ত পক্ষে তুলাজ্ঞান বাদীর শঙ্কা ও সমাধান।

কিন্তু উক্ত পক্ষে তুলাজ্ঞানবাদী এইরূপ শঙ্কা করেন—শারীরকভাষ্যের পঞ্চপাদিকানামক যে টীকা আছে, তাহা পদ্মপাদাচার্য্যকৃত। পদ্মপাদাচার্য্য ভগবানশঙ্করাচার্য্যভাষ্যকারের অনুগ্রহে সর্ব্বজ্ঞতা লাভ করেন। উক্ত সর্ব্বজ্ঞবচন পঞ্চপাদিকাতে এই অর্থ প্রতিপাদিত হইয়াছে, যথা—যেস্থলে সর্পরজতাদি ভ্রম হয়, সেস্থলে রজ্জুশুক্তি জ্ঞানদ্বারা সর্পরজতাদির উপাদান অজ্ঞানের নাশ হয় আর অজ্ঞানের নিবৃত্তি হইলে সর্পরজতাদি অধ্যাসের নিবৃত্তি হয়। রজ্জুশুক্তিআদি জ্ঞানের সর্প রজতাদির নিবৃত্তিতে সাক্ষাৎকারণতা অঙ্গীকার করিলে, উপাদানের নাশে ভাবকার্য্যনাশের যে নিয়ম, তাহার হানি হইবে। এদিকে, অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নাশ হয়, অজ্ঞান নাশ হইলে অধ্যাসের নিবৃত্তি হয়, এই রীতি মান্য করিলে উক্ত নিয়মের ব্যভিচার হয় না। যদ্যপি অন্ধকারের ন্যায় অজ্ঞান ভাবরূপ, তথাপি অজ্ঞান অনাদি হওয়ায় কার্য্য নহে, সুতরাং অজ্ঞানের নিবৃত্তি অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারাই সম্ভব। কিন্তু ভাবকার্য্য সর্পাদি-অধ্যাসের নিবৃত্তি উপাদাননাশ ব্যতিরেকে সম্ভব নহে। ঘটধ্বংসের নিবৃত্তিও বেদান্তমতে স্বীকৃত হয়, কিন্তু ঘটধ্বংস ভাব নহে, অভাব পদার্থের উপাদান-কারণ হয় না, সুতরাং উপাদাননাশ বিনাও ঘট-ধ্বংসরূপ কার্য্যের নাশ হইয়া থাকে। অতএব উপাদাননাশের ভাবকার্য্যের নাশে নিয়ত হেতুতা সংরক্ষণাভিপ্রায়ে পদ্মপাদাচার্য্য পঞ্চপাদিকাতে অজ্ঞান নিবৃত্তি-দ্বারা অধিষ্ঠানজ্ঞানের হেতুতা অজ্ঞাননিবৃত্তিতে বর্ণন করিয়াছেন, অজ্ঞান নিবৃত্তি ত্যাগ করিয়া অধিষ্ঠানজ্ঞানের অধ্যাসনিবৃত্তিতে সাক্ষাৎ হেতুতার নিষেধ করিয়াছেন। মূলাজ্ঞানের প্রতিবিম্বাধ্যাসে উপাদানতা স্বীকৃত হইলে, উক্ত রীতিতে অজ্ঞান নিবৃত্তি বিনাই প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি মান্য করিতে হইবে, আর ইহা মান্য করিলে পঞ্চপাদিকা বচন সহিত বিরোধ হইবে। পক্ষান্তরে, অবস্থা-জ্ঞানকে উক্ত অধ্যাসের উপাদান বলিলে, বিরোধ হয় না, কারণ, অবস্থা-জ্ঞানের উক্ত অধ্যাসের উপাদানতা স্থলে, বিবরণকারের রীতিতে মুখাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ-অজ্ঞানের ধর্ম্মাধ্যাসে উপাদানতা সিদ্ধ হয় আর বিদ্যারণ্য স্বামীর রীতিতে দর্পণাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ-অজ্ঞানের ধর্ম্মী-অধ্যাসে হেতুতা সিদ্ধি হয়। প্রতিবন্ধক-রহিতকালে মুখজ্ঞানে বা দর্পণজ্ঞানে উক্ত অজ্ঞানদ্বয়ের নিবৃত্তি হয়, অজ্ঞাননিবৃত্তি-দ্বারা প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি হয়। কথিত কারণে অবস্থাজ্ঞানকে প্রতিবিম্বা-

ধ্যাসের উপাদান অঙ্গীকার করিলে পঞ্চপাদিকা বচনের আনুকূল্য হয় আর মূলাজ্ঞানকে উক্ত অধ্যাসের উপাদান বলিলে পঞ্চপাদিকা বচনের বিরুদ্ধ হয়। প্রদর্শিত রীতিতে উক্ত অধ্যাসে অবস্থাজ্ঞানের হেতুতা যে সকল মতে স্বীকৃত হয় সে সকল মতের ইহা পূর্ব্বপক্ষ, কিন্তু এসকল কথা যুক্তি-যুক্ত নহে। কারণ, অবস্থাজ্ঞানের হেতুতা মান্য করিলেও বক্ষ্যমাণ রীতিতে পঞ্চপাদিকাবচনসহিত বিরোধের পরিহার হয় না। যথা—যেস্থলে দর্পণ সম্বন্ধরহিত দেবদত্ত মুখের বা দেবদত্তমুখবিযুক্ত দর্পণের যজ্ঞদত্তের সাক্ষাৎকার হয় আর উত্তরক্ষণে দেবদত্তমুখের দর্পণসহিত সম্বন্ধ হয় সেস্থলেও প্রতিবিম্বাধ্যাস হইয়া থাকে। মূলাজ্ঞানের উপাদানতাস্থলে মুখদর্পণাদি সাক্ষাৎকারদ্বারা মূলাজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় না কিন্তু মুখজ্ঞানে মুখাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ-অজ্ঞানের তথা দর্পণজ্ঞানে দর্পণাবচ্ছিন্ন-চেতনস্থ-অজ্ঞানের অবশ্য নিবৃত্তি হয়। আর এইরূপ মুখদর্পণ সাক্ষাৎকারের উত্তর কালেও মুখদর্পণসন্নিধানে প্রতিবিম্বাধ্যাস হওয়ায় মুখদর্পণ সাক্ষাৎকারদ্বারা অবস্থাজ্ঞানের আবরণশক্তিবিশিষ্ট অংশের নাশ না হওয়ায় বিশেষরূপে জ্ঞাত অধিষ্ঠানেও অধ্যাস সম্ভব হয়। এস্থলে দর্পণমুখের পরস্পর বিয়োগকালে প্রতিবন্ধকাভাবসহিত অধিষ্ঠানজ্ঞানে অজ্ঞান নিবৃত্তি দ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি বলা অবস্থাজ্ঞানবাদীরও সম্ভব নহে, জ্ঞানদ্বারা সাক্ষাৎ অধ্যাসের নিবৃত্তি বলাই সম্ভব হয়। কারণ, জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানমাত্রের নাশ হয় না, সমান বিষয়ক জ্ঞানদ্বারাই অজ্ঞানের নাশ হইয়া থাকে, যেমন রজ্জুর জ্ঞানদ্বারা রজ্জুর অজ্ঞানের নাশ হয়, শুক্তির অজ্ঞানের নাশ হয় না। যজ্ঞদত্তের অধ্যাসের পূর্ব্বে মুখদর্পণের যে সাক্ষাৎকার তদ্দ্বারা আবরণের নাশ হওয়ায় অজ্ঞানকৃত আবরণরূপ অজ্ঞানের বিষয়ের মুখদর্পণে অভাব হয়। অধ্যাসদ্বারা আবৃত হইলে তাহাকে অজ্ঞানের বিষয় বলে। সুতরাং জ্ঞান অজ্ঞানের বিরোধের সম্পাদক সমান বিষয়ত্বের ভঙ্গে উক্ত স্থলে অজ্ঞাননিবৃত্তিবিনা অধ্যাসমাত্রের নিবৃত্তি অবস্থাজ্ঞানবাদীকেও মানিতে হয়। এই রীতিতে অবস্থাজ্ঞানকে উক্ত অধ্যাসের উপাদান স্বীকার করিলেও পঞ্চপাদিকাবচন সহিত বিরোধ পরিহার হয় না।

সূক্ষ্ম বিচার করিলে অবস্থাজ্ঞানেরই উক্ত অধ্যাসে হেতুতা বলিলে বিরোধ হয়, মূলাজ্ঞানের হেতুতা বলিলে বিরোধ হয় না। কারণ, জ্ঞানদ্বারা কেবল অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, অজ্ঞানরূপ উপাধির নিবৃত্তিতে অজ্ঞান-কার্য্যের নিবৃত্তি হয়, ইহা পঞ্চপাদিকার বচন। এ কথার অভিপ্রায় ইহা নহে যে, ভাবকার্য্যের নাশে উপাদানের নাশ নিয়ত হেতু হওয়ায়, জ্ঞানদ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি সম্ভাবিত

নহে। কারণ, যদি উপাদানের নাশ ব্যতীত ভাবকার্য্যের নাশ না হয়, তাহা হইলেই ভাবকার্য্যের নাশে উপাদানের নাশ নিয়ত হেতু হইতে পারে। ভাবকার্য্য দ্ব্যণুক, তাহার উপাদান পরমাণু, নিত্যতা বিধায় পরমাণুর নাশ সম্ভব নহে, পরমাণুসংযোগের নাশেই দ্ব্যণুকের নাশ হইয়া থাকে। এস্থলে ভাবকার্য্যের নাশে উপাদাননাশের হেতুতাবিষয়ে ব্যভিচার স্পষ্ট। সুতরাং ভাবকার্য্যের নাশে উপাদাননাশের হেতুতা-নিয়মের সংরক্ষণাভিপ্রায়ে পঞ্চপাদিকার উক্তি নহে। কেবল আগ্রহে পঞ্চ-পাদিকা বচনের উক্ত নিয়মসংরক্ষণে অভিপ্রায় বলিলে, দণ্ডভ্রমদ্বারা সর্পভ্রমের নিবৃত্তি হইবে না। নৈয়ায়িক মতেও দ্ব্যণুক ভিন্ন দ্রব্যের নাশে উপাদানের নাশের হেতুতা স্বীকৃত হয়। সকল ভাবকার্য্যের নাশে উপাদাননাশের হেতুতা হইলে পরমাণু ও মন তন্মতে নিত্য হওয়ায় তাহাদের নাশের অসম্ভবে, তাহাদের ক্রিয়ার নাশ হইবে না। এইরূপ নিত্য আত্মার জ্ঞানাদি গুণের তথা নিত্য আকাশের শব্দাদি গুণের নাশ হইবে না। সুতরাং ভাবকার্য্যের নাশে উপাদানের নাশ নিয়ত হেতু হয় বলা অসঙ্গত। যদ্যপি স্থল বিশেষে আশ্রয়ের নাশ হইলে কার্য্যের স্থিতি হয় না, এথানে উপাদানের নাশই কার্য্যের নাশের হেতু। তথাপি কার্য্যনাশে উপাদানের নাশ ঐকান্তিক হেতু নহে, উপাদানের সদ্ভাবেও অন্য কারণে কার্য্যের নাশ হইয়া থাকে: কথিত কারণে উক্ত নিয়ম সংরক্ষণের অভিপ্রায় পঞ্চপাদিকার বচন নহে, কিন্তু অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি হইলে, অধিষ্ঠানজ্ঞানের অধ্যাস নিবৃত্তিতে কারণতা নাই, অধিষ্ঠানজ্ঞান মাত্রঅজ্ঞাননিবৃত্তির কারণ হয় আর অজ্ঞাননিবৃত্তি অধ্যাসনিবৃত্তির কারণ হয়। যেরূপ কুলালের জনক ঘটে অন্যথাসিদ্ধ হওয়ার কারণ নহে, তদ্রূপ অধ্যাসনিবৃত্তিতে অধিষ্ঠানের জ্ঞান অন্যথাসিদ্ধ হওয়ায় কারণ নহে। এই রীতিতে অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি স্থলে, জ্ঞান কেবল অজ্ঞানমাত্রের নিবৃত্তির হেতু হয়, উপাদান-অজ্ঞানের নাশে অধ্যাসের নিবৃত্তি হয়, ইহাই পঞ্চপাদিকা বচনের অভিপ্রায়। যদি সর্ব্বত্র অধ্যাসের নিবৃত্তিতে অজ্ঞাননিবৃত্তির হেতুতা পঞ্চপাদিকা উক্তির অভিপ্রায় বল, তাহা হইলে যেমন ইতঃপূর্ব্বে বলিয়াছি, দণ্ডভ্রমদ্বারা অজ্ঞাননিবৃত্তির অভাবে সর্পভ্রমের নিবৃত্তি হওয়া উচিত হইবে না। সুতরাং যেস্থলে অধিষ্ঠানের যথার্থ জ্ঞানদ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি হয়, সেস্থলে অজ্ঞানের নিবৃত্তিই অধ্যাস নিবৃত্তির হেতু, এই নিয়ম পঞ্চপাদিকা গ্রন্থে বিবক্ষিত। অবস্থাজ্ঞানের প্রতিবিম্বাধ্যাসের হেতুতা পক্ষে মুখদর্পণাদিজ্ঞানই অধিষ্ঠানের জ্ঞান, তদ্দ্বারা

অজ্ঞাননিবৃত্তিপূর্ব্বক অধ্যাসের নিবৃত্তি বলা যদ্যপি পঞ্চপাদিকাবচনানুকূল, তথাপি যজ্ঞদত্তের পূর্ব্বজ্ঞানদ্বারা আবরণনাশস্থলে দেবদত্ত মুখের উপাধি-সন্নিধান বশতঃ প্রতিবিম্বাধ্যাস হইলে আর উপাধি বিয়োগকালে অধিষ্ঠানজ্ঞান দ্বারা অধ্যাস নিবৃত্ত হইলে অজ্ঞাননিবৃত্তিদ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি বলা সম্ভব নহে, কিন্তু অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা সাক্ষাৎ অধ্যাসের নিবৃত্তি বলাই সম্ভব হয়, সুতরাং পঞ্চপাদিকা বিরুদ্ধ। এদিকে, মূলাজ্ঞানের প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদানতা পক্ষে মুখদর্পণাদিজ্ঞানদ্বারা প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তি হইলে, মুখদর্পণাদিজ্ঞানের অধিষ্ঠানতার অভাবে অধিষ্ঠানজ্ঞানজন্য অধ্যাসের নিবৃত্তি নহে, কিন্তু বিরোধী বিষয়ের জ্ঞানের বিরোধবশতঃ মুখদর্পণাদি জ্ঞানের অধ্যাস-নিবর্ত্তকতা হয়। সুতরাং এই পক্ষ পঞ্চপাদিকা বচনের অনুকূল, কারণ, পঞ্চপাদিকাতে অধিষ্ঠানজ্ঞানজন্য অধ্যাসের নিবৃত্তি অজ্ঞাননিবৃত্তিদ্বারা বিবক্ষিত, অধিষ্ঠান-জ্ঞান ব্যতীত প্রকারান্তরে অধ্যাসনিবৃত্তিতে অজ্ঞাননিবৃত্তির দ্বারতা বিবক্ষিত নহে। প্রদর্শিত প্রকারে মূলাজ্ঞানের প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদানতা পক্ষে মুখদর্পণাদি-জ্ঞানজন্য অধ্যাসের নিবৃত্তি অধিষ্ঠানজ্ঞানজন্য নহে, আর উক্ত অধ্যাসে অবস্থা-জ্ঞানের উপাদানতা পক্ষে মুখদর্পণাদিজ্ঞানজন্য অধ্যাসের নিবৃত্তি অধিষ্ঠানজ্ঞান-জন্য হয়। অতএব অধিষ্ঠানজ্ঞানদ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি অজ্ঞাননিবৃত্তিদ্বারাই পঞ্চপাদিকাতে বিবক্ষিত হওয়ায় তথা পূর্ব্বজ্ঞাত অধিষ্ঠানে অধ্যাসের নিবৃত্তি-স্থলে উক্ত রীতিতে অজ্ঞাননিবৃত্তিদ্বারা অধ্যাসের নিবৃত্তি সম্ভব না হওয়ায় অবস্থাজ্ঞানকে প্রতিবিম্বাধ্যাসের উপাদান অঙ্গীকার করিলে পঞ্চপাদিকা বচন সহিত বিরোধ হয়, মূলাজ্ঞানকে উক্ত অধ্যাসের উপাদান বলিলে অবিরোধ হয়।

প্রতিবিম্বাধ্যাসের ব্যবহারিকতা ও প্রাতিভাসিকতা বিষয়ে বিচারের সমাপ্তি।

প্রদর্শিত রীতিতে আকাশাদি প্রপঞ্চের ন্যায় প্রতিবিম্বাধ্যাস মূলাজ্ঞানজন্য হয়, কিন্তু একদেশীর রীতিতে ব্রহ্মজ্ঞান বিনা তাহার বাধরূপ নিবৃত্তি না হওয়ায় প্রতিবিম্বাধ্যাসে ব্যবহারিকত্ব শঙ্কা হয়। কিন্তু এই আশঙ্কা সম্ভব নহে, কারণ, বিম্ব উপাধির সম্বন্ধরূপ আগন্তুক দোষজন্য বলিয়া প্রতিবিম্বাধ্যাস প্রাতিভাসিক। আকাশাদি প্রপঞ্চের অধ্যাস অবিদ্যামাত্রজন্য হওয়ায় ব্যবহারিক। আর উপরি উক্ত রীতিতে অধিষ্ঠানজ্ঞান ব্যতিরেকেও মাত্রবিরোধীজ্ঞানদ্বারা বাধরূপ নিবৃত্তি সম্ভব হওয়ায় প্রতিবিম্বাধ্যাসের বাধ্যত্বরূপ প্রাতিভাসিকত্বও সম্ভব হয়। কথিত কারণে প্রতিবিম্ব-অধ্যাসের প্রাতিভাসিকতা হয়, ব্যবহারিকতা নহে।

স্বপ্নাধ্যাসের উপাদানতা ও অধিষ্ঠানতা বিষয়ে বিচার। তুলাজ্ঞানবাদীর রীতিতে স্বপ্নের উপাদান ও অধিষ্ঠান নিরূপণ।

যেরূপ প্রতিবিম্বাধ্যাসে অবস্থাজ্ঞান ও মূলাজ্ঞানের উপাদানতাবিষয়ে মতভেদ আছে, তদ্রূপ স্বপ্নাধ্যাসও কাহারও মতে অবস্থাজ্ঞানজন্য ও মতান্তরে মূলাজ্ঞান জন্য। অবস্থাজ্ঞানবাদী অবস্থাজ্ঞানকে স্বপ্নের উপাদান এইরূপে প্রতিপাদন করেন। অজ্ঞানের অবস্থাবিশেষ নিদ্রা, আবরণবিক্ষেপশক্তিযুক্ততা অজ্ঞানের লক্ষণ। স্বপ্নকালে জাগ্রৎ দ্রষ্টা দৃশ্যের আবরণ সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। দেবদত্ত-নাম, ব্রাহ্মণ জাতি, জাগ্রৎকালে পিতৃপিতামহাদির মরণান্তে দাহ-শ্রাদ্ধাদি ক্রিয়া সমাধা করিয়া ধনপুত্রাদি সম্পদ্‌সহিত নিদ্রিত হয়। নিদ্রাকালে আপনাকে যজ্ঞদত্ত নাম, ক্ষত্রিয় জাতি, বাল্য-অবস্থাবিশিষ্ট, অন্নবস্ত্রের অলাভে ক্ষুধা ও শীতে পীড়িত হইয়া স্বপিতা ও পিতামহের ক্রোড়ে রোদন করিতেছে, এরূপ অনুভব করে। এস্থলে জাগ্রৎকালের ব্যবহারিক দ্রষ্টাদৃশ্যের মূলাজ্ঞানদ্বারা আবরণ অঙ্গীকার করিলে, জাগ্রৎকালেও উহা-সকলের আবরণ হওয়া উচিত। উক্ত কালে অন্য কোন আবরণকর্ত্তা প্রতীত হয় না, সুতরাং স্বপ্নে নিদ্রাই আবরণ করে বলিতে হইবে, আর স্বপ্নে পদার্থাকার পরিণামও নিদ্রারই হয়। এই রীতিতে আবরণবিক্ষেপশক্তিবিশিষ্ট নিদ্রা, সুতরাং নিদ্রাতে অজ্ঞান লক্ষণ হওয়ায় অজ্ঞানের অবস্থাবিশেষ নিদ্রা। কিন্তু অবস্থাজ্ঞান সাদি, কারণ, মূলাজ্ঞানই আগন্তুক আকারবিশিষ্ট হইয়া কিঞ্চিৎ উপাধি-অবচ্ছিন্ন-চেতনের আবরণ করে বলিয়া, তাহাকে অবস্থাজ্ঞান বা তুলাজ্ঞান কহা যায়। এই প্রকারে আগন্তুক আকারবিশিষ্ট হওয়ায় অবস্থাজ্ঞান সাদি, তাহার উৎপত্তিতে জাগ্রৎ ভোগহেতু কর্ম্মের উপরম নিমিত্ত-কারণ, আর মূলাজ্ঞানেরই আকার বিশেষ হওয়ায় মূলাজ্ঞান উপাদান-কারণ। নিদ্রারূপ অবস্থাজ্ঞান-দ্বারা আবৃত ব্যবহারিক দ্রষ্টাতে প্রাতিভাসিক দ্রষ্টা অধ্যস্ত এবং সেই নিদ্রাদ্বারা আবৃত ব্যবহারিক দৃশ্যে প্রাতিভাসিক দৃশ্য অধ্যস্ত। সুতরাং প্রাতিভাসিক দ্রষ্টার অধিষ্ঠান ব্যবহারিক দ্রষ্টা, তথা প্রাতিভাসিক দৃশ্যের অধিষ্ঠান ব্যবহারিক দৃশ্য। ভোগের অভিমুখ কর্ম্ম হইলে জাগ্রৎ হয়, এই কালে ব্রহ্মজ্ঞানরহিত পুরুষগণেরও ব্যবহারিক দ্রষ্টা দৃশ্যের জ্ঞানই অধিষ্ঠানের জ্ঞান, তদ্দ্বারা অবস্থাজ্ঞানরূপ উপাদানের নিবৃত্তি হইয়া প্রাতিভাসিক

দ্রষ্টা দৃশ্যের নিবৃত্তি হয়। অর্থাৎ ব্যবহারিকদ্রষ্টার জ্ঞানদ্বারা প্রাতিভাসিক দ্রষ্টার তথা ব্যবহারিক দৃশ্যের জ্ঞানদ্বারা প্রাতিভাসিক দৃশ্যের নিবৃত্তি হয়। কিন্তু এস্থলে এই শঙ্কা হয়,—উক্ত রীতিতে জাগ্রৎদ্রষ্টা ও স্বপ্নদ্রষ্টার ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় অন্য দ্রষ্টার অনুভূতের অন্যের স্মৃতি সম্ভব নহে, সম্ভব বলিলে, দেবদত্তের অনুভূতের যজ্ঞদত্তের স্মৃতি হওয়া উচিত। সুতরাং স্বপ্নের অনুভূতের জাগ্রৎকালে স্মৃতি হইলে দ্রষ্টার ভেদহেতু স্মৃতি অসম্ভব হইবে। সমাধান—যদ্যপি অন্যের অনুভূতের অন্যের স্মৃতি হয় না, তথাপি যেরূপ স্বানুভূতের স্বকুং স্মৃতি হয়, তদ্রূপ স্বতাদাত্ম্যবিশিষ্টের অনুভূতেরও স্বকুং স্মৃতি হয়। দেবদত্ত যজ্ঞদত্তের পরস্পর তাদাত্ম্য নাই, জাগ্রৎদ্রষ্টাতে স্বপ্নদ্রষ্টা অধ্যস্ত হওয়ায় উভয়ের তাদাত্ম্য হয়। অধ্যস্তপদার্থের অধিষ্ঠানে তাদাত্ম্য হইয়া থাকে; সুতরাং জাগ্রৎদ্রষ্টার তাদাত্ম্যবিশিষ্ট স্বপ্নদ্রষ্টা হয়, তাহার অনুভূতের জাগ্রৎদ্রষ্টার স্মৃতি হয়। যজ্ঞদত্তের দেবদত্তের তাদাত্ম্যের অভাবে যজ্ঞদত্তের স্মৃতির আপত্তি নাই। এই প্রকারে স্বপ্নাধ্যাসের উপাদান নিদ্রারূপ অবস্থাজ্ঞান।

প্রদর্শিত রীত্যনুসারে যে প্রকারে নিদ্রারূপ অবস্থাজ্ঞানের স্বপ্নাধ্যাসে উপাদানতা হয়, তদ্রূপ ব্যবহারিক জীব ও জগতেরও স্বপ্নের প্রাতিভাসিক জীব ও জগতে অধিষ্ঠানতা হয়। কারণ, স্বপ্নকালে দৃশ্যমাত্রের অজ্ঞানদ্বারা উৎপত্তি অঙ্গীকার করিলে আর ব্যবহারিক জাগ্রৎকালের জীবকে দ্রষ্টা বলিলে, ইহা সম্ভব হইবে না। হেতু এই যে, ব্যবহারিক জীবের স্বরূপ নিদ্রারূপ অজ্ঞানে আবৃত, অনাবৃত জীবের সম্বন্ধেই বিষয়ের অপরোক্ষ হইয়া থাকে বলিয়া স্বপ্ন প্রপঞ্চের অপরোক্ষ জ্ঞান অসম্ভব হইবে। সুতরাং স্বপ্নদৃশ্যের ন্যায় স্বপ্নদ্রষ্টাও ব্যবহারিক জীবে অধ্যস্ত এবং উহা অনাবৃত হওয়ায় তাহার সম্বন্ধে প্রাতিভাসিকদৃশ্যের অপরোক্ষজ্ঞান সম্ভব হয়। এই রীতিতে পারমার্থিক, ব্যবহারিক, প্রাতিভাসিকভেদে ত্রিবিধজীববাদী গ্রন্থকারগণ স্বপ্নের অধিষ্ঠান ব্যবহারিক জীবজগৎ বর্ণন করিয়াছেন।

উক্তপক্ষের অযুক্ততা এবং অহঙ্কারাবচ্ছিন্ন বা অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতনের স্বপ্নে অধিষ্ঠানতা।

কিন্তু উক্ত মত সঙ্গত নহে, কারণ ব্যবহারিক দ্রষ্টাও দৃশ্যের ন্যায় অনাত্মা হওয়ায় জড়, সুতরাং সত্তাস্ফূর্ত্তিপ্রদানরূপ অধিষ্ঠানতা ব্যবহারিক দ্রষ্টাদৃশ্যে

সম্ভব নহে। অতএব চেতনকেই স্বপ্নপ্রপঞ্চের অধিষ্ঠান, বলা যুক্তি-যুক্ত, আর এই কারণেই রজ্জু শুক্তিকে সর্প রজতের যে অধিষ্ঠান বলা যায় তাহার রজ্জু-অবচ্ছিন্ন, শুক্তি-অবচ্ছিন্ন, চেতনের অধিষ্ঠানতাতে তাৎপর্য্য। অপিচ, অনেক গ্রন্থে চেতনেরই স্বপ্নপ্রপঞ্চের অধিষ্ঠানতা প্রতিপাদিত হইয়াছে ; সুতরাং অহঙ্কারা-বচ্ছিন্ন-চেতন বা অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতন স্বপ্নের অধিষ্ঠান, এই দুই মতই সমীচীন। অহঙ্কারাবচ্ছিন্ন-চেতনের অধিষ্ঠানতা অঙ্গীকৃত হইলে, মূলাজ্ঞানদ্বারা তাহার আবরণ সম্ভব হইবে না, অহঙ্কারাবচ্ছিন্নের আচ্ছাদক অবস্থাজ্ঞানেরই স্বপ্নের উপাদানতা সম্ভব হইবে এবং জাগ্রতের বোধে ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতীত তাহার নিবৃত্তিও সম্ভব হইবে। এ দিকে, অহঙ্কারানবচ্ছিন্নের অধিষ্ঠানতা স্বীকৃত হইলে স্বপ্নে মূলাজ্ঞানের উপাদানতা এবং তাহাতে স্বপ্নের বিলয়রূপ নিবৃত্তি সিদ্ধ হইবে। কারণ, অবিদ্যাতে প্রতিবিম্বরূপ জীবচেতন বা বিম্বরূপ ঈশ্বরচেতন উভয়ই অহঙ্কারা-নবচ্ছিন্ন-চেতন হওয়ায় তাহাদের অধিষ্ঠানতাতে তাহাদের আচ্ছাদক মূলাজ্ঞানই স্বপ্নের অধিষ্ঠান হয়। জাগ্রৎবোধে স্বপ্নের বাধরূপ নিবৃত্তি হয় না ; কিন্তু স্বপ্নের জাগ্রতে উপাদানে বিলয়রূপ নিবৃত্তি হয়।

অহঙ্কারানবচ্ছিন্নের অধিষ্ঠানতাবিষয়ে অজ্ঞানের এক বিক্ষেপহেতু শক্তির বিরোধীজ্ঞানদ্বারা নাশের অঙ্গীকার আর এই পক্ষে অন্তর্দ্দেশস্থ-চেতনেরই অধিষ্ঠানতার যোগ্যতা।

অথবা যদি বিরোধীজ্ঞানদ্বারা প্রতিবিম্বাধ্যাসের নিবৃত্তির ন্যায়, জাগ্রৎবোধ্য বিরোধীজ্ঞানদ্বারা স্বপ্নাধ্যাসের নিবৃত্তি অঙ্গীকৃত হয়, তাহা হইলে যে হেতু বিরোধী জ্ঞানদ্বারা আবরণ হেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি হয় না, সেই হেতু বিক্ষেপ হেতু অংশেরই নিবৃত্তি মানিতে হইবে। কিন্তু এস্থলেও বিশেষ এই, বিরোধী জ্ঞানদ্বারা অশেষ অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় না, অশেষ অজ্ঞানের নিবৃত্তি বলিলে, দণ্ড ভ্রমদ্বারা সর্পভ্রমের নিবৃত্তিস্থলে উপাদান-হেতুর অভাবে দণ্ডভ্রমই অসম্ভব হইবে। এইরূপ বিক্ষেপ অংশেরও অশেষ নিবৃত্তি বলা সম্ভব নহে, কারণ, দণ্ডও বিক্ষেপ রূপ হওয়ায় তাহার উপলব্ধ হওয়া উচিত নহে। অতএব, বক্ষ্যমাণরীতি স্বীকার করা যোগ্য—এক অজ্ঞানে অনন্ত বিক্ষেপের হেতু অনন্ত শক্তি হয়। বিরোধীজ্ঞান-দ্বারা এক বিক্ষেপ হেতু শক্তির নাশ হয়, অপর বিক্ষেপ হেতু শক্তি থাকে, সুতরাং

কালান্তরে সেই অধিষ্ঠানে পুনঃ অধ্যাস হয়। এই কারণে অতীত স্বপ্নের জাগ্রৎ বোধদ্বারা বাধ হইলেও আগামী স্বপ্নরূপ বিক্ষেপের হেতু শক্তির অবশেষ থাকায় দিনান্তে পুনঃ স্বপ্নাধ্যাস হয়। এইরূপে অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতনেরও স্বপ্নের অধিষ্ঠানতা সম্ভব হয়। কিন্তু এই পক্ষে শরীরের অন্তরদেশস্থ-চেতনেরই অধিষ্ঠানতা সম্ভব হয়। বাহ্যদেশস্থের অধিষ্ঠানতা স্বীকার করিলে ঘটাদির ন্যায় এক এক স্বপ্নের প্রতীতি সকলের হওয়া উচিত, আর ঘটাদির অপরোক্ষতাতে তথা সর্পরজতাদির অপরোক্ষতাতে যেরূপ ইন্দ্রিয়ব্যাপারের অপেক্ষা হয়, তদ্রূপ স্বপ্নের অপরোক্ষতাতেও ইন্দ্রিয় ব্যাপারের অপেক্ষা হওয়া উচিত। এদিকে, শরীরের অন্তরদেশস্থ-চেতনে স্বপ্নের অধ্যাস অঙ্গীকার করিলে প্রমাতা সম্বন্ধী হওয়ায় সুখাদির ন্যায় ইন্দ্রিয় ব্যাপার ব্যতিরেকেও অপরোক্ষতা সম্ভব হয়।

কিন্তু অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতন পক্ষে দুই ভেদ আছে, অবিদ্যাতে প্রতিবিম্ব জীব-চেতন বা অবিদ্যাতে বিম্ব ঈশ্বর-চেতন উভয়ই অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতন হওয়ায় উভয়ের অধিষ্ঠানতা সিদ্ধ হয় আর উভয়ই ব্যাপক হওয়ায় শরীরের অন্তরে স্থিত। কারণ, চেতনে বিম্ব প্রতিবিম্ব ভেদ যদি স্বাভাবিক হইত, তাহা হইলে বিরুদ্ধ ধর্ম্মাশ্রয়তা অন্তরদেশস্থ এক চেতনে সম্ভব হইত না। উক্ত বিম্বপ্রতিবিম্বতারূপ ঈশ্বর জীবতা উপাধিকৃত হওয়ায় যেরূপ একই চেতনে অজ্ঞান সম্বন্ধে বিম্বতাপ্রতিবিম্বতা কল্পিত বলিয়া শরীরস্থ একচেতনে উভয়বিধ ব্যবহার হয়, তদ্রূপ অন্তরদেশস্থ-চেতনেও স্বপ্নাধ্যাসের অধিষ্ঠানতার অন্তঃকরণকে অবচ্ছেদক বলিলে অহঙ্কারাবচ্ছিন্নের অধিষ্ঠানতাসিদ্ধ হয় আর সেই চেতনে স্বপ্নের অধিষ্ঠানতার অন্তঃকরণকে অবচ্ছেদক অঙ্গীকার না করিলে, অহঙ্কারানবচ্ছিন্নের অধিষ্ঠানতা সিদ্ধ হয়। যেমন একই দেবদত্তকে পুত্রদৃষ্টির বিবক্ষায় পিতা বলা যায়, আর জনকদৃষ্টির বিবক্ষায় পুত্র বলা যায়। বিবক্ষাভেদে এক দেবদত্তে পিতৃতা পুত্রতারূপ বিরুদ্ধধর্ম্মের ব্যবহারের ন্যায় শরীরের অন্তরদেশস্থ এক চেতনে অবচ্ছিন্নত্ব, অনবচ্ছিন্নত্ব, বিম্বত্ব, প্রতিবিম্বত্বরূপ বিরুদ্ধ ধর্ম্মের ব্যবহার অসম্ভব নহে, এই রীতিতে অবিদ্যা প্রতিবিম্বরূপ জীব চেতনে বা বিম্বরূপ ঈশ্বর চেতনে স্বপ্নের অধিষ্ঠানতা অঙ্গীকার করিয়া অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতনে স্বপ্নাধ্যাস অঙ্গীকার করিলেও শরীরদেশস্থ-অন্তর-চেতনপ্রদেশেই স্বপ্নের অধিষ্ঠানতা সঙ্গত হয়।

বাহ্যান্তর সাধারণদেশস্থ চেতনে স্বপ্নের অধিষ্ঠানতা পক্ষে গৌড়পাদ ও ভাষ্যকারাদি বচন সহিত বিরোধ।

বাহ্যান্তর সাধারণদেশস্থের স্বপ্নের অধিষ্ঠানতা বলিলে গৌড়পাদাচার্য্যের বচন-সহিত তথা ভাষ্যকারাদির বচনসহিত বিরোধ হইবে। কারণ, মাণ্ডুক্যকারিকার বৈতথ্যপ্রকরণে গৌড়পাদাচার্য্য বলিয়াছেন, স্বপ্নের হস্তী পর্ব্বতাদির উৎপত্তি-যোগ্য দেশকালের অভাব হওয়ায় স্বপ্নের পদার্থ মিথ্যা। এই গৌড়পাদাচার্য্যের উক্তির ব্যাখ্যানে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য এই অভিপ্রায় ব্যক্ত করিয়াছেন, ক্ষণ-ঘটিকাদি কালে আর সূক্ষ্মনাড়ীদেশে ব্যবহারিক হস্ত্যাদির উৎপত্তি সম্ভব নহে, সুতরাং স্বপ্নের পদার্থ বিতথ। এই রীতিতে শরীরের অন্তরদেশে স্বপ্নের উৎপত্তি বর্ণিত হওয়ায় সাধারণ চেতনে অধিষ্ঠানতা মানিলে সূক্ষ্মদেশে উৎপত্তি কথন অসঙ্গত হইবে। সুতরাং শরীরের অন্তরদেশস্থ অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতনেই স্বপ্নাধ্যাস বলা সঙ্গত।

অহঙ্কারানবচ্ছিন্নচেতনপক্ষেও প্রতিবিম্বরূপ জীবচেতনেরই অধিষ্ঠানতা সম্ভব।

যদ্যপি অবিদ্যাতে প্রতিবিম্ব ও বিম্ব উভয়ই অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন ও মত ভেদে উভয়েরই স্বপ্নের অধিষ্ঠানতা সম্ভব হয়, তথাপি অবিদ্যাতে প্রতিবিম্বরূপ জীবচেতনকে অধিষ্ঠান বলাই সমীচীন। কারণ, অপরোক্ষ অধিষ্ঠানে অপরোক্ষ অধ্যাস হইয়া থাকে, শুদ্ধব্রহ্মের ন্যায় অবিদ্যাকালে ঈশ্বরচেতনেরও জ্ঞান কেবল শাস্ত্র-বেদ্য। স্বপ্নাধ্যাসের অধিষ্ঠান ঈশ্বরচেতন হইলে, শাস্ত্ররূপ প্রমাণ ব্যতীত অপ-রোক্ষজ্ঞানের হেতুতার অভাবে, অধিষ্ঠানের অপরোক্ষতাবিনা অধ্যাসের অপ-রোক্ষতা অসম্ভব হইবে। অতএব, যদ্যপি অবিদ্যাতে অহঙ্কারাবচ্ছিন্ন প্রতিবিম্বরূপ জীবচেতনই অহমাকারবৃত্তিগোচর হইয়া থাকে, আর অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন অবিদ্যাতে প্রতিবিম্বরূপ জীব চেতন অহমাকারবৃত্তিগোচর নহে, তথাপি জীব চেতন আবৃত নহে বলিয়া স্বতঃ অপরোক্ষতাতে অপরোক্ষ-অধ্যাস সম্ভব হয়।

সংক্ষেপশারীরকের মতে অধিষ্ঠানের ত্রিবিধ অপরোক্ষতা।

সংক্ষেপশারীরকে অধ্যাসের অপরোক্ষতা বিষয়ে অধিষ্ঠানের অপরোক্ষতা তিন প্রকারে প্রতিপাদিত হইয়াছে। সর্পরজতাদির অপরোক্ষতার উপযোগী রজ্জুশুক্তি আদির অপরোক্ষতা ইন্দ্রিয়দ্বারা হয়। গগনে নীলতাদি অধ্যাসের

উপযোগী গগনের অপরোক্ষতা মনদ্বারা হয়। স্বপ্নাপরোক্ষতার উপযোগী অধিষ্ঠানের অপরোক্ষতা স্বভাবসিদ্ধ। এই রীতিতে সংক্ষেপশারীরকে সর্ব্বজ্ঞাত্মমুনি স্বপ্নাধ্যাসের স্বতঃঅপরোক্ষতা বর্ণনা করিয়াছেন। অতএব জীব চেতনই স্বপ্নের অধিষ্ঠান।

উক্ত পক্ষে শঙ্কা সমাধানপূর্ব্বক জীবচেতনরূপ অধিষ্ঠানের স্বরূপপ্রকাশদ্বারা স্বপ্নের প্রকাশ।

জীবচেতনের অনাবৃত স্বভাব প্রযুক্ত স্বতঃপ্রকাশস্বভাব স্বীকৃত হইলে, অবিদ্যার ব্যাপকতা নিবন্ধন প্রতিবিম্বজীবচেতনও ব্যাপক হইবে, তাহা হইলে তাহার ঘটাদিসহিত সদা সম্বন্ধ থাকায় নেত্রাদিজন্য বৃত্তির অপেক্ষাবিনাই ঘটাদির সর্ব্বদা অপরোক্ষ হওয়া উচিত। এদিকে, জীবচেতন-সম্বন্ধীর অপরোক্ষতাতে বৃত্তির অপেক্ষা বলিলে স্বতঃঅপরোক্ষ জীবচেতনদ্বারা স্বপ্নাধ্যাসের অপরোক্ষতা উপরে যে কথিত হইয়াছে তাহা অসঙ্গত হইবে। এইরূপ কেহ আশঙ্কা করিলে তাহার সমাধান এই—জীবচেতন স্বপ্নাধ্যাসের অধিষ্ঠান, ঘটাদির অধিষ্ঠান জীবচেতন নহে, ব্রহ্মচেতন। স্বাপ্নিক পদার্থের আপন অধিষ্ঠান জীবচেতনসহিত তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়, ঘটাদির অধিষ্ঠান ব্রহ্মচেতন হওয়ায়, তাহাদের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ ব্রহ্মচেতনসহিত হয়, জীবচেতনসহিত নহে। জীবচেতনের ঘটাদিসহিত সম্বন্ধ নেত্রাদিজন্য বৃত্তিদ্বারা হয়, বৃত্তির পূর্ব্বকালে যে ঘটাদি সহিত সম্বন্ধ তাহা অপরোক্ষতার সম্পাদক নহে। সুতরাং ঘটাদিসহিত জীবচেতনের বিলক্ষণ সম্বন্ধের হেতু বৃত্তির অপেক্ষায় অপরোক্ষতা হয়। স্বপ্নাধ্যাসের অধিষ্ঠানতারূপ সম্বন্ধে জীবচেতনের সদা সম্বন্ধী পদার্থসকলের বৃত্তিবিনাই প্রকাশ হয়। এই রীতিতে প্রকাশাত্মশ্রীচরণ নাম আচার্য্য জীবচেতনের স্বরূপপ্রকাশদ্বারা স্বপ্নের প্রকাশ বলিয়াছেন। কথিত কারণে অবিদ্যাতে প্রতিবিম্ব জীবচেতন স্বপ্নের অধিষ্ঠান, তাহার স্বভাবসিদ্ধ অপরোক্ষতাদ্বারা বা স্বরূপপ্রকাশদ্বারা স্বপ্নের প্রকাশ হয়।

অদ্বৈতদীপিকাগ্রন্থে নৃসিংহাশ্রমাচার্য্যোক্ত আকাশগোচর চাক্ষুষবৃত্তি নিরূপণ পূর্ব্বক, সংক্ষেপ শারীরকোক্ত আকাশগোচর মানসবৃত্তির অভিপ্রায়।

উপরে সংক্ষেপশারীরকের মতে আকাশগোচর মানসবৃত্তি বলা হইয়াছে, এসম্বন্ধে নৃসিংহাশ্রম আচার্য্য অদ্বৈতদীপিকা গ্রন্থে বলিয়াছেন—যদ্যপি নীরূপ

আকাশগোচর চাক্ষুষবৃত্তি সম্ভব নহে, তথাপি আকাশে প্রসৃত আলোক রূপবিশিষ্ট হওয়ায় আলোকাকার চাক্ষুষ-বৃত্তি হয়। আলোকাবচ্ছিন্ন-চেতনের যেরূপ বৃত্তি-দ্বারা প্রমাতাসহিত অভেদ হয়, তদ্রূপ আলোকদেশবৃত্তি আকাশাবচ্ছিন্ন-চেতনেরও অভেদ হয়। কথিত রীতিতে আলোকাকার চাক্ষুষবৃত্তির বিষয় হওয়ায় আকাশের অপরোক্ষতাও নেত্র-ইন্দ্রিয়জন্যই হয়। সংক্ষেপশারীরকে আকাশের মানস অপরোক্ষতা যে বর্ণিত হইয়াছে, তাহার অভিপ্রায় এই—আকাশ নীরূপ হওয়ায়, আকাশাকার বৃত্তি সম্ভব নহে। অন্যাকার বৃত্তিদ্বারা সমান-দেশস্থ অন্যের প্রত্যক্ষ বলিলে, ঘটের রূপাকার বৃত্তিদ্বারা ঘটের হ্রস্বদীর্ঘাদি পরিমাণেরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত, তথা আলোকাকারবৃত্তিদ্বারা আলোকদেশস্থ বায়ুরও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। সুতরাং আলোকাকার চাক্ষুষবৃত্তিদ্বারা আকাশের অপরোক্ষতার অসম্ভবে মানস অপরোক্ষতাই সম্ভব হয়।

উভয়মতের অঙ্গীকারপূর্ব্বক, অদ্বৈত-দীপিকা-মতের সমীচীনতা।

কিন্তু বিচারদৃষ্টিতে অদ্বৈতদীপিকা রীত্যনুসারে অন্যাকারবৃত্তিদ্বারা অন্যের অপরোক্ষতা অপ্রসিদ্ধ, তাহার অঙ্গীকার দোষ। কিন্তু ফল বলে কচিৎ অন্যাকারবৃত্তিদ্বারা অন্যের অপরোক্ষতা অঙ্গীকার করিলে উক্ত দোষ নগণ্য। পক্ষান্তরে, সংক্ষেপশারীরকের রীতিতে বাহ্যপদার্থের অন্তঃকরণগোচরতা অপ্রসিদ্ধ, তাহার অঙ্গীকার দোষ। কিন্তু ফলবলে বাহ্যপদার্থের অন্যাকার নেত্রবৃত্তিসহকৃত অন্তঃকরণবৃত্তিগোচরতা স্বীকার করিলে, আর কেবল অন্তঃকরণের বাহ্যপদার্থ-গোচরতা স্বীকার না করিলে উক্ত নিয়মের ভঙ্গরূপ দোষ নাই। এই প্রকারে যদ্যপি উভয় মতেরই রীতি সম্ভব হয়, তথাপি অদ্বৈতদীপিকারীতিই সমীচীন। কারণ, আলোকাকারবৃত্তির সহকারিতারূপ কারণতা অঙ্গীকার করিয়া অন্তঃকরণে বাহ্যপদার্থগোচর সাক্ষাৎকারের কারণতা সংক্ষেপশারীরকে অধিক মানিতে হয়। অদ্বৈতদীপিকার রীতিতে অন্তঃকরণের বাহ্যসাক্ষাৎকারের কারণতা মানিতে হয় না, ইহা লাঘব। নেত্রের সহকারিতা অঙ্গীকার করিয়া কেবল অন্তঃকরণকেই আকাশ প্রত্যক্ষের হেতু স্বীকার করিলে, নিমীলিত নেত্রেরও আকাশের মানসপ্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। অন্তঃকরণ জ্ঞানের উপাদান, তাহার করণতা কথন অযুক্ত; সুতরাং সংক্ষেপশারীরকে আকাশপ্রত্যক্ষের মানসতা বলা প্রৌঢ়িবাদ। এই রীতিতে অধ্যাসের অপরোক্ষতার হেতু

অধিষ্ঠানের অপরোক্ষতা ইন্দ্রিয়দ্বারা অথবা স্বরূপপ্রকাশদ্বারা বলাই যুক্তি-যুক্ত। প্রদর্শিত প্রকারে মতভেদে স্বপ্নের উপাদান অবস্থাজ্ঞান অথবা মূলাজ্ঞান। কিন্তু—

রজ্জুসর্পাদি অধ্যাসে সকলমতে তুলাজ্ঞানের উপাদানতা।

রজ্জুসর্পাদির সকল মতে অবস্থাজ্ঞানেরই উপাদানতা হয়। রজ্জুআদি জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞান নিবৃত্তিপূর্ব্বক সর্পের নিবৃত্তি হয়। কিন্তু এস্থলে এই আশঙ্কা হয়—একবার রজ্জুর জ্ঞানে সর্পভ্রমের নিবৃত্তি হইয়া সেই জ্ঞাত রজ্জুতে কালান্তরে যে পুনরায় সর্পভ্রম হয় তাহা হওয়া উচিত নহে, কারণ, জ্ঞাত রজ্জুতে উপাদানের অভাবে পুনর্ব্বার সর্পভ্রম হওয়া অনুচিত। উক্ত শঙ্কার সমাধান এই—যদ্যপি অবস্থাজ্ঞান সর্পাদি ভ্রমের উপাদান, তথাপি মূলাজ্ঞানের আকার বা অবস্থা-বিশেষ হওয়ায় এবং আগন্তুক দোষজন্য হওয়ায় সাদি। উক্ত অবস্থাজ্ঞানের উপাদান যে মূলাজ্ঞান তাহা অনাদি এবং ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতীত উহার নাশ সম্ভব নহে। সুতরাং অধিষ্ঠানজ্ঞানে এক আগন্তুক দোষজন্য অবস্থাজ্ঞানের নাশ হইলেও পুনর্ব্বার অন্য আগন্তুক দোষে সেই অধিষ্ঠানে মূল উপাদানের সদ্ভাববশতঃ আবরণহেতু অন্য অবস্থাজ্ঞানের উৎপত্তি হওয়ায় পূর্ব্ব জ্ঞাতঅধিষ্ঠানেও পুনঃ অধ্যাস অসম্ভাবিত নহে। এই আশঙ্কার অন্যপ্রকার সমাধান বৃত্তির প্রয়োজন নিরূপণে বলা যাইবে।

স্বপ্নের অধিষ্ঠান আত্মার স্বয়ংপ্রকাশতাবিষয়ে প্রমাণভূত বৃহদারণ্যক শ্রুতির অভিপ্রায়।

স্বপ্নাধ্যাসের অধিষ্ঠান আত্মার স্বয়ংপ্রকাশতাবিষয়ে বৃহদারণ্যকের স্বয়ং-জ্যোতিঃব্রাহ্মণবাক্যে স্বপ্নের প্রসঙ্গে এই পাঠ আছে,"অত্রায়ং পুরুষঃ স্বয়ং জ্যোতি-র্ভবতি"। ইহায় অভিপ্রায় এই—তিন অবস্থাতেই আত্মা স্বয়ং প্রকাশ। আপনার প্রকাশে অন্য প্রকাশের অপেক্ষারহিত যে সকলের প্রকাশক তাহাকে স্বয়ং-প্রকাশ বলে। জাগ্রদবস্থাতে সূর্য্যাদি তথা নেত্রাদি প্রকাশকের বিদ্যমানে অন্য প্রকাশের অপেক্ষারাহিত্য আত্মাতে সহজে নির্দ্ধারিত হয় না। স্থূলদর্শীর সুষুপ্তিতে কোন জ্ঞান প্রতীত হয় না, এই কারণেই সুষুপ্তিতে জ্ঞান সামান্যের অভাব নৈয়ায়িক স্বীকার করেন, সুতরাং আত্মপ্রকাশের সুষুপ্তিতেও সহসা নির্দ্ধার হওয়া অশক্য। কথিত কারণেই শ্রুতি স্বপ্নাধ্যাসে আত্মার স্বয়ংপ্রকাশতা বলিয়াছেন। কারণ,

ইন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণ-জ্ঞানের স্বপ্নে অসাধনতা তথা স্বতঃ অপরোক্ষ আত্মাদ্বারা স্বপ্নের অপরোক্ষতা।

স্বপ্নাবস্থাতেও নেত্রাদি ইন্দ্রিয়গণের সঞ্চার হইলে, উক্ত অবস্থাতেও আত্মার প্রকাশান্তর নিরপেক্ষতার অভাবে স্বয়ংপ্রকাশতার নির্দ্ধার অশক্য হইবে। অতএব ইন্দ্রিয়ব্যাপারব্যতিরেকেও স্বপ্নে আত্মপ্রকাশ স্বতঃসিদ্ধ। স্বপ্নে হস্তে দণ্ডগ্রহণ করিয়া উষ্ট্রমহিষাদি তাড়ণ করতঃ তথা নেত্রে আম্রাদি ফল দর্শন করতঃ ভ্রমণ করিতেছি বলিয়া প্রতীত হয়, অথচ হস্ত, নেত্র ও পাদের গোলক সকল নিশ্চল থাকে। সুতরাং স্বপ্নে ব্যবহারিক ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার নাই আর এদিকে প্রাতিভাসিক ইন্দ্রিয়েরও অঙ্গীকার নাই। স্বপ্নেও প্রাতিভাসিক ইন্দ্রিয় স্বীকৃত হইলে, উক্ত অবস্থাতে প্রকাশান্তরের সদ্ভাবে স্বয়ংপ্রকাশতা যাহা শ্রুতি বলিয়াছেন তাহা বাধিত হইবে। যদ্যপি এই পুস্তকের তৃতীয় খণ্ডে দৃষ্টি-সৃষ্টি পক্ষের নিরূপণে স্বপ্নে ইন্দ্রিয়গণের প্রাতিভাসিকসৃষ্টি বর্ণিত হইয়াছে, তথাপি তাহা প্রৌঢ়িবাদে বলা হইয়াছে। অর্থাৎ স্বপ্নে প্রাতিভাসিক ইন্দ্রিয় সকল স্বীকার করিলেও, জ্ঞানের সমানকালে তাহাদের উৎপত্তি হওয়ায় জ্ঞানের সাধনতা তাহাদের বিষয়ে সম্ভব নহে। এই রীতিতে স্বীয় মতের উৎকর্ষ বোধনার্থ পূর্ব্ববাদীর উক্তি অঙ্গীকার করিয়া সমাধান করা হইয়াছে। সুতরাং জ্ঞানের সাধন ইন্দ্রিয় নহে, আর ইন্দ্রিয়ব্যাপারবিনাই কেবল অন্তঃকরণের জ্ঞান সাধনতার অভাবে তথা তত্ত্বদীপিকামতে অন্তঃকরণেরই স্বপ্নে গজাদি পরিণাম হওয়ায় বিদ্বিকর্ম্মের (জ্ঞান কর্ম্মের) জ্ঞান সাধনতার অসম্ভবে অন্তঃকরণ ব্যাপার-বিনাই আত্মপ্রকাশ হয়। সুতরাং স্বতঃঅপরোক্ষ আত্মাহইতে স্বপ্নের অপরোক্ষতা হয় আর স্বপ্নাবস্থাতে গজাদিতে যে চাক্ষুষতা প্রতীত হয়, তাহাও গজাদির ন্যায় অধ্যস্ত। জাগ্রতে ঘটাদির চাক্ষুষতা ব্যবহারিক তথা রজ্জুসর্পাদির চাক্ষুষতা অধ্যস্ত হওয়ায় প্রাতিভাসিক।

দৃষ্টি-সৃষ্টি ও সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদের ভেদ।

দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদে সকল অনাত্মপদার্থের জ্ঞাতসত্তা (সাক্ষীভাস্যতা) তথা উক্ত বাদের দুই অর্থ।

দৃষ্টিসৃষ্টিবাদে কোন অনাত্ম-পদার্থের অজ্ঞাত সত্তা হয় না, কিন্তু জ্ঞাতসত্তা হয়। সুতরাং রজ্জুসর্পের ন্যায় সকল অনাত্মবস্তু সাক্ষীভাস্য তাহা সকলে

ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের যে বিষয়তা প্রতীত হয় তাহা অধ্যস্ত। দৃষ্টিসৃষ্টিবাদ দ্বিবিধ। সিদ্ধান্ত মুক্তাবলী-আদি গ্রন্থের অনুসারে দৃষ্টিশব্দে জ্ঞানস্বরূপই সৃষ্টি, জ্ঞানহইতে পৃথক্ সৃষ্টি নহে। আকর গ্রন্থাদি রীত্যনুযায়ী, দৃষ্টিজ্ঞান সমকালেই অনাত্মপদার্থের সৃষ্টি হয়, জ্ঞানের পূর্ব্বে অনাত্মপদার্থ হয় না। এইরূপে উভয় পক্ষে সকলদৃশ্যের জ্ঞাতসত্তা হয়, অজ্ঞাতসত্তা নহে। কথিতপ্রকারে দৃষ্টিসৃষ্টিবাদ দুই প্রকার, এবং সকল অদ্বৈতশাস্ত্রের দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদই অভিমত।

সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদ (ব্যবহারিক পক্ষ)।

অনেক গ্রন্থকার আবার স্থূলদর্শীপুরুষগণের বোধার্থ সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদ (ব্যবহারিক পক্ষ) প্রতিপাদন করিয়াছেন। প্রথমে সৃষ্টি, উত্তরকালে প্রমাণের সম্বন্ধে দৃষ্টি, সৃষ্টির উত্তরে দৃষ্টি,—সৃষ্টি-দৃষ্টিপদের অর্থ। এ পক্ষে অনাত্মপদার্থের অজ্ঞাতসত্তা হয়। দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদে কোন অনাত্মবস্তু প্রমাণের বিষয় নহে কিন্তু ব্রহ্মই বেদান্তরূপশব্দ প্রমাণের বিষয়, অচেতন পদার্থ সমস্ত সাক্ষীভাস্য, তাহা সকলে চাক্ষুষতাদি প্রতীতি ভ্রমরূপ, প্রমাণ প্রমেয় বিভাগও স্বপ্নের ন্যায় অধ্যস্ত। এদিকে, সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদে যাবৎ অনাত্মপদার্থঘটাদি ব্যবহারিক প্রমাণের বিষয়, এইরূপ গুরুশাস্ত্রাদিও ব্যবহারিক, তথা শুক্তি-রজতাদি হইতে বিলক্ষণ। যদ্যপি ব্যবহারিক রজতাদি পদার্থ-হইতেই কটকাদিরূপ প্রয়োজন সিদ্ধ হয়, প্রাতিভাসিক হইতে নহে (এ বিষয় হেতু পূর্ব্বে বলা হইয়াছে) তথাপি অধিষ্ঠান জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি উভয় পক্ষে সমান, সদসদ্বিলক্ষণত্বরূপ অনির্ব্বচনীয়ত্বও উভয় পক্ষে সমান, তথা স্বাধিকরণে ত্রৈকালিক অভাবও উভয় পক্ষে সমান। সুতরাং প্রাতিভাসিকের ন্যায় ব্যবহারিকপদার্থও মিথ্যা হওয়ায়, সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদ অঙ্গীকার করিলেও অদ্বৈতের হানি নাই।—

উক্ত দুই পক্ষে মিথ্যা পদার্থের মিথ্যাত্ব ধর্ম্মে দ্বৈতবাদীর আক্ষেপ।

উক্ত প্রসঙ্গে এই শঙ্কা হয়—দৃষ্টি সৃষ্টিবাদে তথা সৃষ্টিদৃষ্টিবাদে সকল অনাত্ম মিথ্যা, ইহাতে বিবাদ নাই, কিন্তু মিথ্যা পদার্থে মিথ্যাত্ব ধর্ম্ম হয়, তাহাতে দ্বৈত-বাদী এইরূপ আক্ষেপ করেন। প্রপঞ্চে মিথ্যাত্ব ধর্ম্ম সত্য? অথবা মিথ্যা? সত্য বলিলে, চেতন ভিন্ন অনাত্মধর্ম্মের সত্যতা বশতঃ অদ্বৈতের হানি হইবেক। এদিক মিথ্যাত্বকে মিথ্যা বলিলেও অদ্বৈতের হানি হইবেক। কারণ, মিথ্যা

পদার্থ স্ববিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপক (তিরস্কারক) হওয়ায় প্রপঞ্চের মিথ্যাভূত মিথ্যাত্বদ্বারা তাহার সত্যতার প্রতিক্ষেপ হইবে না। যেমন একই ব্রহ্মে সপ্রপঞ্চত্ব নিষ্প্রপঞ্চত্ব ধর্ম্ম হয়, মিথ্যাভূত সপ্রপঞ্চত্ব ধর্ম্মদ্বারা নিষ্প্রপঞ্চত্বের প্রতিক্ষেপ হয় না, কারণ,যেরূপ সপ্রপঞ্চত্ব নিষ্প্রপঞ্চত্ব উভয়ই ধর্ম্মবিশিষ্ট ব্রহ্মে কল্পিত সপ্রপঞ্চত্ব হয় ও পারমার্থিক নিষ্প্রপঞ্চত্ব হয়। তদ্রূপ প্রপঞ্চে কল্পিত মিথ্যাত্ব ও পারমার্থিক সত্যত্ব হওয়ায় প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বদ্বারা তাহার পারমার্থিক সত্যতার প্রতিক্ষেপ সম্ভব নহে। প্রদর্শিত প্রকারে প্রপঞ্চের পারমার্থিক সত্যত্ব ধর্ম্মের সদ্ভাবে অদ্বৈতের হানি হইবেক।

উক্ত আক্ষেপের অদ্বৈতদীপিকোক্ত সমাধান।

উক্ত আক্ষেপের অদ্বৈতদীপিকাতে এইরূপ সমাধান আছে,—"সন্ ঘটঃ" এইরূপে ঘটাদিতে সত্যতা প্রতীত হইলে, অধিষ্ঠানগত সত্যতার ঘটাদিতে ভান হয়, অথবা অধিষ্ঠানগত সত্যতার ঘটাদিতে অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ উৎপন্ন হয়। ঘটাদিতে সদসদ্বিলক্ষণতারূপ মিথ্যাত্বধর্ম্ম শ্রুতিসিদ্ধ। সদসদ্বিলক্ষণে মিথ্যাত্ব হওয়ায় মিথ্যাত্বের সত্যত্বসহিত বিরোধ হয়। সুতরাং ঘটাদিতে নিজের সত্যতা নাই বলিয়া মিথ্যাত্বদ্বারা তাহার প্রতিক্ষেপ হইয়া থাকে। যদি দ্বৈতবাদী বলেন, মিথ্যাত্বধর্ম্মকে সত্য না মানিলে, মিথ্যাভূত মিথ্যাত্বদ্বারা প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ সম্ভব হইবে না আর যদি মিথ্যাভূত ধর্ম্মদ্বারাও স্ববিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ স্বীকার কর, তাহা হইলে মিথ্যাভূত সপ্রপঞ্চত্বদ্বারা ব্রহ্মের নিষ্প্রপঞ্চতারও প্রতিক্ষেপ স্বীকার করা উচিত। দ্বৈতবাদীর একথা অযুক্ত, কারণ নিয়ম এই--প্রমাণসিদ্ধ এক ধর্ম্মদ্বারা স্বসমানসত্তাবিশিষ্ট ধর্ম্মীর স্ববিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ হইয়া থাকে। যেস্থলে ধর্ম্মীর বিষমসত্তা হয় সেস্থলে তাহার বিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ হয় না। ব্রহ্মের সপ্রপঞ্চত্ব ব্যবহারিক আর ব্রহ্ম পারমার্থিক হওয়ায়, সপ্রপঞ্চত্বের সমান সত্তাবিশিষ্ট ধর্ম্মী ব্রহ্ম নহেন বলিয়া তাঁহার নিষ্প্রপঞ্চত্বের সপ্রপঞ্চত্বদ্বারা প্রতিক্ষেপ হয় না। এদিকে ব্যবহারিক প্রপঞ্চে মিথ্যাত্বও ব্যবহারিক, কারণ, আগন্তুক দোষরহিত কেবল অবিদ্যাজন্য হওয়ায় প্রপঞ্চ ও মিথ্যাত্ব উভয়ই ব্যবহারিক হওয়ায় মিথ্যাত্বের সমান সত্তাবিশিষ্ট প্রপঞ্চ হয়, সুতরাং তাহার সত্যতার মিথ্যাত্বদ্বারা প্রতিক্ষেপ হইয়া থাকে। অপিচ, সত্যধর্ম্মদ্বারাই বিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ অঙ্গীকৃত হইলে, "রজতং সৎ" এই রীতিতে শুক্তিস্থের রজতে সত্যতা প্রতীতি স্থলে রজতের মিথ্যাত্বদ্বারা

তাহার সত্যতার প্রতিক্ষেপ হওয়া উচিত নহে। কারণ, কল্পিত রজতে মিথ্যাত্ব ধর্ম্মও কল্পিত, সত্য নহে, সুতরাং বিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপে প্রতিক্ষেপক ধর্ম্মের সত্যতা অপেক্ষিত নহে, কিন্তু যে ধর্ম্মীর ধর্ম্ম বিরোধী হয় সেই ধর্ম্মী প্রতিক্ষেপক ধর্ম্মের সমান সত্তাবিশিষ্ট হওয়া উচিত। সুতরাং ব্রহ্মের সপ্রপঞ্চত্ব দ্বারা নিষ্প্রপঞ্চত্বের প্রতিক্ষেপের আপত্তি নাই এবং প্রপঞ্চের ব্যবহারিক মিথ্যাত্বদ্বারা তহার সত্যতার প্রতিক্ষেপ সম্ভব হয়।

মিথ্যাত্ব প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব ধর্ম্মে প্রকারান্তরে দ্বৈত-বাদীর আক্ষেপ ও তাহার পুনঃ সমাধান।

উক্ত সমাধানে প্রকারান্তরে দ্বৈতবাদী পুনঃ এইরূপ আক্ষেপ করেন—প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব ধর্ম্মকে মিথ্যা অঙ্গীকার করিলেও প্রপঞ্চের পারমার্থিক সত্যত্বের প্রতিক্ষেপ হইতে পারে না। কারণ, সমান সত্তাবিশিষ্ট ধর্ম্ম সকলেরই বিরোধ হয়, বিষমসত্তাবিশিষ্ট পদার্থের বিরোধ হয় না। যদি বিষমসত্তাবিশিষ্ট পদার্থ সকলেরও বিরোধ অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে শুক্তিতে প্রাতিভাসিক রজততাদাত্ম্যদ্বারা ব্যবহারিক রজতভেদেরও প্রতিক্ষেপ হওয়া উচিত। অতএব প্রপঞ্চের ব্যবহারিক মিথ্যাত্বদ্বারা পারমার্থিক সত্যত্বের প্রতিক্ষেপ অসম্ভব হওয়ায় প্রপঞ্চ সত্য, সুতরাং অদ্বৈত অসম্ভব। দ্বৈতবাদীর ঐ আক্ষেপও অযুক্ত, কারণ, এই শঙ্কারও উক্তই সমাধান জানিবে। বাদীর রীতিতে সর্পরজতাদির মিথ্যাত্বদ্বারা তাহাদের সত্যতারও প্রতিক্ষেপ হওয়া উচিত নহে। সুতরাং প্রমাণনির্ণীত ধর্ম্মদ্বারা বিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপকতাতে প্রমাণনির্ণীতত্ব প্রযোজক হয়। যেরূপ রজতের মিথ্যাত্ব প্রমাণনির্ণীত, তদ্দ্বারা তাহার বিরোধী সত্যতার প্রতিক্ষেপ হয়, তদ্রূপ প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বও শ্রুতিযুক্ত্যাদি প্রমাণনির্ণীত, তদ্দ্বারা প্রপঞ্চ-সত্যতার প্রতিক্ষেপ হয়। শুক্তিতে রজতের তাদাত্ম্য ভ্রমসিদ্ধ, প্রমাণনির্ণীত নহে, তদ্দ্বারা রজতভেদের প্রতিক্ষেপ হয় না। ইহার বিপরীত শুক্তিতে রজতভেদই প্রমাণনির্ণীত, তদ্দ্বারা রজততাদাত্ম্যের প্রতিক্ষেপ হইয়া থাকে। অপিচ, প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বকে ব্যবহারিক অঙ্গীকার করিয়া তাহার ধর্ম্মী প্রপঞ্চকে সত্য বলা সর্বথা বিরুদ্ধ, কারণ, ব্যবহারিক ধর্ম্মের আশ্রয় ব্যবহারিকই সম্ভব। সুতরাং দ্বৈতবাদীর দ্বিতীয় আক্ষেপও অসঙ্গত।

অদ্বৈতদীপিকোক্ত সমাধান সত্তার ভেদ অঙ্গীকার করিলে সম্ভব, তথা একসত্তা অঙ্গীকার করিলে অসম্ভব।

উক্ত প্রকারে অদ্বৈতদীপিকাগ্রন্থের রীতিতে প্রতিক্ষেপক ধর্ম্মের সমান সত্তাবিশিষ্ট ধর্ম্মী হইলে, তাহার বিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ হয়, এই নিয়ম অঙ্গীকার করিলে প্রপঞ্চের মিথ্যাভূত মিথ্যাত্বদ্বারা প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ সম্ভব হয় তথা ব্রহ্মের সপ্রপঞ্চত্বদ্বারা নিষ্প্রপঞ্চত্বের প্রতিক্ষেপ হয় না। কিন্তু এই সমাধান সত্তাভেদ স্বীকার করিলে সম্ভব হয়, অন্যথা ব্রহ্মরূপ সত্তারই ঘটাদিতে ভান হয়, ব্যবহারিক প্রাতিভাসিক পদার্থ সকলেতে ভিন্ন সত্তা নাই, এইরূপ একসত্তা স্বীকার করিলে উক্ত সমাধান সম্ভব নহে।

উক্ত আক্ষেপের বৃত্তিপ্রভাকর ও বিচারসাগর গ্রন্থের কর্ত্তা নিশ্চলদাসোক্ত সমাধান।

যদ্যপি প্রমাণনির্ণীত ধর্ম্মদ্বারা স্ববিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ হইয়া থাকে আর উভয়ই ধর্ম্ম প্রমাণনির্ণীত হইলে, অপর ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ হয় না, তথাপি প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব শ্রুতি যুক্তি আদি প্রমাণনির্ণীত। প্রপঞ্চের সত্যত্ব শ্রুতিপ্রমাণসিদ্ধ নহে, অধিক কি বলিব, যুক্তিপ্রমাণসিদ্ধও নহে, বরং শ্রুত্যাদি প্রমাণদ্বারা তাহাতে সত্যত্বের অভাবই প্রতীত হওয়ায় প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বদ্বারা সত্যত্বের বাধ হয়। অবশ্য "ঘটঃ সন্" এই রীতিতে প্রত্যক্ষপ্রমাণদ্বারা প্রপঞ্চে সত্যত্ব প্রতীত হয় বটে, কিন্তু অপৌরুষেয় শ্রুতিবচনদ্বারা ও অন্যান্য প্রবল যুক্ত্যাদিপ্রমাণ দ্বারা পুরুষ-প্রত্যক্ষ দুর্ব্বল, সুতরাং প্রপঞ্চের সত্যত্ব প্রমাণাভাস হওয়ায় প্রমাণ সিদ্ধ নহে। আর যদ্যপি ব্রহ্মের সপ্রপঞ্চত্ব নিষ্প্রপঞ্চত্ব উভয়ই শ্রুতিতে বর্ণিত থাকায় উভয়কেই শ্রুতিপ্রমাণসিদ্ধ বলা যায়, সুতরাং একধর্ম্মদ্বারা অপরের বাধ বলা সম্ভব নহে, তথাপি নিষ্প্রপঞ্চত্ব জ্ঞানে পরমপুরুষার্থের প্রাপ্তি হয় বলিয়া নিষ্প্রপঞ্চত্ব প্রতিপাদনেই শ্রুতির তাৎপর্য্য। অদ্বৈতনিষ্প্রপঞ্চব্রহ্মবোধের উপযোগী সপ্রপঞ্চের নিরূপণ হওয়ায় সপ্রপঞ্চত্ব নিরূপণে শ্রুতিতাৎপর্য্যের অভাবে সপ্রপঞ্চত্ব পারমার্থিক নহে, কিন্তু কল্পিত। পরন্তু দোষাদিরহিত কেবল অবিদ্যাজন্য হওয়ায় প্রাতিভাসিক নহে, ব্যবহারিক। এই রীতিতে নিষ্প্রপঞ্চত্বদ্বারা সপ্রপঞ্চত্বের বাধই সিদ্ধ হয়, কারণ, সপ্রপঞ্চত্ব প্রতিপাদক বচনের ব্যবহারিক সপ্রপঞ্চত্বে

তাৎপর্য্য হওয়ায় সপ্রপঞ্চত্বের সঙ্কোচ হয়। ব্রহ্মের সপ্রপঞ্চত্ব সদা নহে, কিন্তু বিদ্যার পূর্ব্বে অবিদ্যাকালে হয়, সুতরাং নিষ্প্রপঞ্চত্বধর্ম্ম বাধ্য সপ্রপঞ্চত্ব হওয়ায়, তদ্দ্বারা নিষ্প্রপঞ্চত্বের প্রতিক্ষেপ সম্ভব নহে, অতএব দ্বৈতবাদীর আক্ষেপ অসঙ্গত।

উক্ত আক্ষেপের অন্য গ্রন্থকারোক্ত সমাধান।

নৃসিংহাশ্রমাচার্য্য ও অন্যান্য গ্রন্থকারগণ দ্বৈতবাদীর আক্ষেপের এইরূপ সমাধান করেণ, যথা—স্বাশ্রয়গোচর তত্ত্বসাক্ষাৎকারদ্বারা যে ধর্ম্মের বাধ না হয়, সেই ধর্ম্মদ্বারা বিরোধী ধর্ম্মের বাধ হইয়া থাকে, আর স্বাশ্রয়গোচর তত্ত্বসাক্ষাৎ-কারদ্বারা যে ধর্ম্মের বাধ হয়, তদ্দ্বারা স্ববিরোধী ধর্ম্মের প্রতিক্ষেপ হয় না। মিথ্যাত্বের আশ্রয় যে প্রপঞ্চ তাহার অধিষ্ঠান ব্রহ্মগোচরতত্ত্বসাক্ষাৎকারদ্বারা প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বের বাধ হয় না, বরং ব্রহ্মসাক্ষাৎকারদ্বারা প্রপঞ্চে দৃঢ়তর মিথ্যাত্ববুদ্ধি হয়, সুতরাং প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বদ্বারা তাহার বিরোধী সত্যত্বের প্রতিক্ষেপ হইয়া থাকে। এদিকে, সপ্রপঞ্চত্বের অধিষ্ঠানরূপ আশ্রয় ব্রহ্ম হয়েন, তাঁহার সাক্ষাৎকারদ্বারা সপ্রপঞ্চত্বের বাধ হয়, সুতরাং ব্রহ্মের নিষ্প্রপঞ্চত্বদ্বারা সপ্রপঞ্চত্বের বাধ সম্ভব হয়। যেমন শুক্তিতে স্বতাদাত্ম্য হয়, আর কল্পিতেরও স্বাধিষ্ঠানে তাদাত্ম্য হওয়ায় রজতাদাত্ম্য হয়, এস্থলে শুক্তি সাক্ষাৎকারদ্বারা শুক্তি স্বতাদাত্ম্যের বাধ হয় না, সুতরাং শুক্তিতাদাত্ম্যদ্বারা স্ববিরোধী শুক্তিভেদের প্রতিক্ষেপ হয়। এদিকে, শুক্তি সাক্ষাৎকারদ্বারা রজততাদাত্ম্যের বাধ হয়, সুতরাং রজততাদাত্ম্যদ্বারা স্ববিরোধী রজতভেদের প্রতিক্ষেপ হয় না। এইরূপ প্রপঞ্চের মিথ্যাভূত মিথ্যাত্বদ্বারা সত্যতার প্রতিক্ষেপ হয় ও ব্রহ্মের সপ্রপঞ্চত্বদ্বারা নিষ্প্রপঞ্চত্বের প্রতিক্ষেপ হয় না। এইরূপ এইরূপ দ্বৈতবাদীর আক্ষেপের অনেক সমাধান আছে, উক্ত সকল আক্ষেপহইতে জিজ্ঞাসুর বিমুখতা হওয়া উচিত।

মতভেদে পঞ্চবিধ প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ।

তত্ত্বশুদ্ধিকারের রীতিতে প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ।

প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বদ্বারা তাহার সত্যতার প্রতিক্ষেপ বলা হইল, এস্থলে সত্যতার প্রতিক্ষেপ মতভেদে পাঁচ প্রকার। তত্ত্বশুদ্ধিকারের মতে "ঘটঃ সন্"

ইত্যাদি প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় ঘটাদির অধিষ্ঠান সৎরূপ চেতন হয়েন। সৎরূপ চেতনে অধ্যস্ত ঘটাদি আপন অধিষ্ঠানহইতে অভিন্ন হইয়া ভ্রমবৃত্তির বিষয় হয়। যেরূপ শুক্তি রজতাদির বিষয়ীভূত ইদমাকার চাক্ষুষবৃত্তি হয় আর রজত সর্পাদি চাক্ষুষ-বৃত্তির বিষয় নহে, কিন্তু ভ্রমবৃত্তির বিষয় হয়, তদ্রূপ নেত্রাদি প্রমাণজন্য জ্ঞানের বিষয় অধিষ্ঠানসত্তা হয়, ঘটাদিগোচর প্রমাণজন্য বৃত্তি হয় না, কারণ, অজ্ঞাত গোচরই প্রমাণ হইয়া থাকে। সুতরাং জড় পদার্থে অজ্ঞানকৃত আবরণের অসম্ভবে অজ্ঞাতত্বের অভাবে প্রমাণগোচরতা সম্ভব নহে। এই কারণে রজতসর্পাদির ন্যায় ভ্রমের বিষয় ঘটাদি, তাহাদের অধিষ্ঠান যে সৎরূপ তাহাই নেত্রাদি প্রমাণের বিষয়। প্রদর্শিত প্রকারে প্রমাণের বিষয় সৎরূপ চেতন হন, সৎরূপ চেতনে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে অনেক ভেদবিশিষ্ট ঘটাদির প্রতীতি ভ্রমরূপ হওয়ায় ঘটাদির সত্তা কোন প্রমাণের বিষয় নহে। অনেক শ্রুতি স্মৃতিও তৎকারণে ঘটাদির মিথ্যাত্ব অনুবাদ করিয়া থাকেন। এই রীতিতে তত্ত্বশুদ্ধিকার নেত্রাদিপ্রমাণগোচর অধিষ্ঠানসত্তা তথা ভ্রমবৃত্তির বিষয় ঘটাদি প্রতিপাদন করতঃ প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ বলিয়াছেন।

অন্য গ্রন্থকারগণের রীতিতে প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ।

অন্য গ্রন্থকার বলেন, "ঘটোঽস্তি" ইত্যাদি প্রতীতিগোচর ঘটাদির সত্যতা হয়, কিন্তু শ্রুতি, যুক্তি, তথা জ্ঞানীর অনুভবানুসারে ঘটাদিতে মিথ্যাত্ব হয়। এস্থলে পরমার্থতত্ত্ব সত্যতার মিথ্যাত্ব সহিত বিরোধ হওয়ায় ঘটাদিতে জাতিরূপ সত্যতা হয়। যেরূপ সকল ঘটে অনুগত ধর্ম্ম ঘটত্ব হয়, তদ্রূপ সন্ ঘটঃ, সন্ পটঃ", এই একাকার প্রতীতিগোচর সকল পদার্থে অনুগত ধর্ম্ম জাতিরূপ সত্যত্ব হয়। অথবা দেশ কাল সম্বন্ধ বিনা ঘটাদির প্রতীতি হয় না, দেশকালসম্বন্ধবিশিষ্টই ঘটাদির প্রতীতি হইয়া থাকে। "ইহ ঘটোঽস্তি, ইদানীং ঘটোঽস্তি", এই রীতিতে দেশ কাল সম্বন্ধকে ঘটাদিগোচর প্রতীতি বিষয় করে, উক্ত দেশ সম্বন্ধরূপ, কাল সম্বন্ধরূপই ঘটাদিতে সত্যতা হয়। অথবা, ঘটাদির স্বরূপই "ঘটোঽস্তি" এই প্রতীতির বিষয় হয়, ঘটাদিহইতে পৃথক্ সত্যতা উক্ত প্রতীতির বিষয় হয় না। কারণ, নশব্দরহিত বাক্যদ্বারা যাহার প্রতীতি হয়, নশব্দসহিত বাক্যদ্বারা তাহার নিষেধ হয়। "ঘটো নাস্তি" এই বাক্যদ্বারা ঘটের স্বরূপের নিষেধ হয়, ইহা সকলেরই বিদিত, সুতরাং "ঘটোঽস্তি" এই নশব্দরহিতবাক্যদ্বারা ঘটের

স্বরূপ মাত্রের বোধই অঙ্গীকরণীয়। এই রীতিতে "ঘটোঽস্তি" এই প্রতীতি-গোচর ঘটের স্বরূপ হওয়ায় স্বরূপহইতে অতিরিক্ত ঘটাদিতে সত্যত্বের অভাবে তাহার প্রতিক্ষেপ হয়।

ন্যায়সুধাকারের রীতিতে প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ।

ন্যায়সুধাকারের মতে ঘটাদিতে অধিষ্ঠান-গত সত্যতার সম্বন্ধ নেত্রাদি প্রমাণ-জন্য প্রতীতির বিষয় হয়। তত্ত্বশুদ্ধিকারের মতে ঘটাদি অনাত্মগোচর প্রতীতি প্রমাণজন্য নহে, কেবল অধিষ্ঠানসত্তাগোচরই প্রমাণ হয়। ন্যায়সুধাকরের মতে অধিষ্ঠানসত্তার সম্বন্ধবিশিষ্ট ঘটাদি প্রমাণের বিষয় হয়, এইমাত্র ভেদ। এই রীতিতে ঘটাদিতে অধিষ্ঠান সত্তার সম্বন্ধ হওয়ায় ঘটাদিতে সত্যত্ব প্রতীত হয়, কিন্তু ঘটাদিতে সত্যত্বের অভাবে তাহার প্রতিক্ষেপ হয়। অধিষ্ঠানসত্তার প্রতীতি ঘটাদিতে অঙ্গীকৃত হইলে অন্যথাখ্যাতির অঙ্গীকার হইবে, সুতরাং অধিষ্ঠানসত্তার অনির্ব্বচনীয় সম্বন্ধ ঘটাদিতে উৎপন্ন হয় বলাই উচিত।

অন্য আচার্য্যের রীতিতে প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ।

কোন আচার্য্য প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ এই রীতিতে বর্ণন করিয়াছেন। শ্রুতিতে আছে "প্রাণা বৈ সত্যং তেষামেষ সত্যম্", প্রাণ শব্দের অর্থ হিরণ্যগর্ভ, প্রাণ অর্থাৎ হিরণ্যগর্ভ সত্য, তাহার অপেক্ষায় পরমাত্মা উৎকৃষ্ট সত্য, ইহা শ্রুতির অর্থ। "সত্যস্য সত্যং" এইরীতিতে অন্য শ্রুতি আছে, অন্যসত্যতাহইতে আত্মসত্যতা উৎকৃষ্ট, ইহা শ্রুতির অর্থ। যেরূপ অন্য রাজার অপেক্ষায় উৎকৃষ্ট রাজাকে রাজরাজ বলে তদ্রূপ উৎকৃষ্ট সত্যকে সত্যের সত্য শ্রুতিতে কথিত হইয়াছে। এই রীতিতে শ্রুতিবাক্যে সত্যের উৎকর্ষাপকর্ষ কথিত হওয়ায় এস্থলে অন্যবিধ উৎকর্ষ অপকর্ষ সম্ভব নহে, কিন্তু সর্ব্বদা অবাধ্যত্ব ও কিঞ্চিৎ কাল অবাধ্যত্বরূপ সত্যত্বেরই উৎকর্ষ অপকর্ষ হয়। অনাত্মপদার্থে জ্ঞানের পূর্ব্বকালে অবাধ্যত্বরূপ সত্যত্ব হয় আর পরমাত্মবস্তুতে সর্ব্বদা অবাধ্যত্বরূপ সত্যত্ব হয়। সুতরাং হিরণ্যগর্ভ অপকৃষ্ট সত্য আর পরমাত্মা উৎকৃষ্ট সত্য হয়েন। এই রীতিতে দ্বিবিধ সত্যত্ব শ্রুতি সম্মত, তন্মধ্যে কিঞ্চিৎকাল অবাধ্যত্ব-রূপ সত্যত্বের মিথ্যাত্ব সহিত বিরোধ নাই, কিন্তু সর্ব্বদা অবাধ্যত্বরূপ সত্যত্বের মিথ্যাত্বসহিত বিরোধ হওয়ায় তাহার প্রপঞ্চের মিথ্যাত্বদ্বারা প্রতিক্ষেপ হয়।

সংক্ষেপশারীরকের রীতিতে প্রপঞ্চের সত্যতার প্রতিক্ষেপ।

সংক্ষেপশারীরকের মতে যদ্যপি প্রত্যক্ষপ্রমাণদ্বারা ঘটাদিতে সত্যত্ব প্রতীত হয়, তথাপি ব্রহ্মবোধকবাক্যেই প্রমাণতা হয়, অনাত্মগ্রাহক প্রত্যক্ষাদি প্রমাণাভাস, প্রমাণ নহে। কারণ, অজ্ঞাত অর্থের বোধের জনক প্রমাণ হয়, অজ্ঞানকৃত আবরণের জড়পদার্থে অসম্ভব হওয়ায় চেতনহইতে ভিন্ন সকল পদার্থে অজ্ঞাতত্বের অভাবে তদ্বোধক প্রত্যক্ষাদি বিষয়ে প্রমাণতা সম্ভব নহে। কথিত রীতিতে প্রমাণাভাসদ্বারা ঘটাদিতে সত্যত্বের তথা শ্রুতিরূপ প্রমাণদ্বারা ঘটাদিতে মিথ্যাত্বের সিদ্ধি হওয়ায় মুখ্যপ্রমাণদ্বারা প্রমাণাভাসের বাধ হইয়া সত্যত্বের প্রতিক্ষেপ হয়। প্রদর্শিত প্রকারে প্রপঞ্চের অত্যন্ত বাধ্যত্বরূপ সত্যতার পঞ্চবিধ প্রতিক্ষেপ বর্ণিত হইয়াছে, অতএব প্রপঞ্চ মিথ্যা।

কর্ম্মের জ্ঞানসাধনতাবিষয়ে বিচার।

মিথ্যা প্রপঞ্চের নিবৃত্তিতে কর্ম্মের অনুপযোগিতা তথা সিদ্ধান্তে দ্বিবিধ সমুচ্চয়ের নির্দ্ধার।

সিদ্ধান্তে মিথ্যার নিবৃত্তিতে কর্ম্মের উপযোগ নাই। সুতরাং কেবল কর্ম্মদ্বারা বা কর্ম্মসমুচ্চয় জ্ঞানদ্বারা অনর্থ-নিবৃত্তি সম্ভব নহে। অনর্থ-নিবৃত্তি কেবল জ্ঞানদ্বারাই সম্ভব হয়, এই অর্থ অদ্বৈতবাদের গ্রন্থে অতি প্রসিদ্ধ, এবং ইহা তৃতীয় খণ্ডে বিস্তারিতরূপে প্রতিপাদিত হইবে। এস্থলে সিদ্ধান্ত এই, অনেক শ্রুতি স্মৃতিতে কর্ম্মসমুচ্চিতজ্ঞানদ্বারা মোক্ষপ্রাপ্তি প্রদর্শিত হইয়াছে, এদিকে সূত্রকার (ব্যাসদেব) ও ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য অনেক স্থানে সমুচ্চয়বাদ নিষেধ করিয়াছেন। অতএব নির্দ্ধারিত অর্থ এই, সমসমুচ্চয় ও ক্রমসমুচ্চয় ভেদে সমুচ্চয় দুই প্রকার। জ্ঞান ও কর্ম্ম উভয়কে মোক্ষের সাধন ভাবিয়া এককালে উভয়ের অনুষ্ঠান করিলে তাহাকে সমসমুচ্চয় বলে। আর পূর্ব্বকালে কর্ম্মানুষ্ঠান করিয়া, উত্তরকালে সকল কর্ম্মের ত্যাগ পূর্ব্বক জ্ঞান হেতু শ্রবণাদির অনুষ্ঠান করিলে, তাহাকে ক্রমসমুচ্চয় বলে। তন্মধ্যে সমসমুচ্চয়ের নিষেধ হইয়াছে, আর যেস্থানে শ্রুতি স্মৃতিতে জ্ঞান কর্ম্মের বিধান আছে, সে স্থানে পূর্ব্বোক্ত ক্রমসমুচ্চয়ে তাৎপর্য্য।

ভাষ্যকারের সিদ্ধান্তে কর্ম্ম জ্ঞানের সাধন।

ভাষ্যকারের সিদ্ধান্ত এই যে, মোক্ষের সাক্ষাৎ সাধন কর্ম্ম নহে, জ্ঞান, এবং জ্ঞানের সাধন কর্ম্ম। এই অর্থ ব্যাসদেবেরও অভিমত।

বাচস্পতিমতে কর্ম্ম জিজ্ঞাসার সাধন।

কিন্তু ভামতীনিবন্ধে বাচস্পতি বলিয়াছেন, জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন কর্ম্ম নহে, কিন্তু জিজ্ঞাসার সাধন কর্ম্ম। কারণ, কৈবল্যশাখাতে সকল আশ্রমকর্ম্ম বিবিদিষার সাধন বলিয়া স্পষ্টরূপে বর্ণিত হইয়াছে। জ্ঞানেচ্ছাকে অর্থাৎ জানিবার ইচ্ছাকে বিবিদিষা বলে। ব্রহ্মসূত্রের তৃতীয় অধ্যায়ে জ্ঞানে সর্ব্ব কর্ম্মের অপেক্ষা সূত্রকার প্রতিপাদন করিয়াছেন, সেস্থলে সূত্রের ব্যাখ্যানে ভাষ্যকার বলিয়াছেন, শমদমাদি জ্ঞানের সাধন হওয়ায় সমীপ অর্থাৎ অন্তরঙ্গ। জিজ্ঞাসার সাধন কর্ম্ম হওয়ায় শমদমাদির অপেক্ষা জ্ঞানহইতে দূর অর্থাৎ বহিরঙ্গ। এই রীতিতে শ্রুতিবচন তথা ভাষ্যবচনদ্বারা কর্ম্ম জিজ্ঞাসার সাক্ষাৎ সাধন হয় তথা জিজ্ঞাসাদ্বারা জ্ঞানের সাধন হয়। কর্ম্মকে জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন বলিলে, জ্ঞানের উদয় পর্য্যন্ত কর্ম্মানুষ্ঠানের প্রাপ্তি হওয়ায় সাধনসহিত কর্ম্মত্যাগরূপ সন্ন্যাসের লোপ হইবে। সুতরাং জিজ্ঞাসার সাধন কর্ম্ম, ইহা বাচস্পতির মত।

বিবরণকারের মতে কর্ম্মই জ্ঞানের সাধন।

বিবরণকারের মতে, যদ্যপি "বেদানুবচনেন বিবিদিষন্তি" এই শ্রুতিবাক্যে অক্ষর মর্য্যাদায় বেদাধ্যয়নাদি ধর্ম্ম সকল বিবিদিষার সাধন বলিয়া প্রতীত হয়, তথাপি ইচ্ছার বিষয় জ্ঞানের সাধনতাতেই শ্রুতির তাৎপর্য্য, কর্ম্মেচ্ছার সাধনতাতে শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। যেরূপ "অশ্বেন জিগমিষতি" এই বাক্যে অক্ষর মর্য্যাদায় গমনগোচর ইচ্ছার সাধনতা অশ্বে প্রতীত হয়, আর "শস্ত্রেণ জিঘাংসতি" এই বাক্যে হননগোচর ইচ্ছার সাধনতা শস্ত্রে প্রতীত হয়, এস্থলে ইচ্ছাগোচর যে গমন তাহার সাধনতা অশ্বে অভিপ্রেত তথা ইচ্ছার বিষয় হননের সাধনতা শস্ত্রে অভিপ্রেত, তদ্রূপ ইচ্ছার বিষয় জ্ঞানের সাধনতা কর্ম্মে অভিপ্রেত। পূর্ব্ব মতে যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে, যথা, জ্ঞানের সাধন কর্ম্ম অঙ্গীকার করিলে, জ্ঞানোদয় পর্য্যন্ত কর্ম্মের আপত্তি হওয়ায় সন্ন্যাসের লোপ হইবে, তাহার সমাধান এই—যেরূপ বীজ প্রক্ষেপের পূর্ব্বে ভূমির কর্ষণ হয় আর বীজ প্রক্ষেপের উত্তর কালে ভূমির আকর্ষণ হইয়া কর্ষণাকর্ষণদ্বারা ব্রীহি আদির সিদ্ধি হয়, তদ্রূপ কর্ম্ম ও কর্ম্মসন্ন্যাসদ্বারা জ্ঞানের সিদ্ধি হয়। অন্তঃকরণের শুদ্ধিদ্বারা প্রত্যক্-তত্ত্বের তীব্র জিজ্ঞাসা বৈরাগ্যসহিত যে পর্য্যন্ত উদিত না হয় সে পর্য্যন্ত কর্ম্ম কর্ত্তব্য

আর বৈরাগ্য সহকৃত তীব্র জিজ্ঞাসার উত্তরকালে সাধনসহিত কর্ম্মের ত্যাগরূপ সন্ন্যাস কর্ত্তব্য। এই রীতিতে যদ্যপি জ্ঞানের সাধন কর্ম্ম, তথাপি তীব্র জিজ্ঞাসার উত্তর কালে সন্ন্যাসের অঙ্গ শমাদিই কর্ত্তব্য, কর্ম্ম নহে। সুতরাং কর্ম্মাপেক্ষা শমদমাদির অন্তরঙ্গতা প্রতিপাদক তৃতীয়াধ্যায়স্থ ভাষ্যবচনসহিতও বিরোধ নাই। কথিত প্রকারে বিবরণকারের মতে জ্ঞানের সাধন কর্ম্ম আর বাচস্পতির মতে বিবিদিষার সাধন কর্ম্ম। উভয় মতে বিবিদিষার পূর্ব্বকালে কর্ম্মের অনুষ্ঠান ও উত্তরকালে শমাদিসহিত সন্ন্যাসপূর্ব্বক শ্রবণাদির অনুষ্ঠান কর্ত্তব্য, বিবিদিষার উত্তরকালে উভয় মতে কর্ম্ম কর্ত্তব্য নহে।

বাচস্পতি ও বিবরণকারের মতের বিলক্ষণতাবিষয়ে শঙ্কা ও সমাধান।

উক্ত বিষয়ে এই শঙ্কা হয়,—উভয় মতে বিবিদিষার পূর্ব্বকাল পর্য্যন্তই কর্ম্ম কর্ত্তব্য হইলে, মত ভেদ নিরূপণ নিষ্ফল। কারণ, বাচস্পতিমতে কর্ম্মের ফল বিবিদিষা ও বিবরণকারের মতে কর্ম্মের ফল জ্ঞান, ফলের সিদ্ধি হইলে সাধনের ত্যাগ হয়। সুতরাং বাচস্পতি মতে বিবিদিষার সিদ্ধি পর্য্যন্ত কর্ম্মের অনুষ্ঠান অঙ্গীকার করিলে আর বিবরণকারের মতে বিবিদিষার উত্তর কালেও উক্ত জ্ঞানের সিদ্ধি পর্য্যন্ত কর্ম্মের অনুষ্ঠান অঙ্গীকার করিলে, উক্ত দুই মতে বিলক্ষণতা কথন সম্ভব হইতে পারে। অর্থাৎ বাচস্পতি মতানুসারী জিজ্ঞাসু যদি বিবিদিষার পূর্ব্বে কর্ম্মের ত্যাগ করে আর বিবরণকারের মতানুসারী জিজ্ঞাসু জ্ঞানের পূর্ব্বকাল পর্য্যন্ত যদি কর্ম্মানুষ্ঠান করে, তাহা হইলে মতভেদ নিরূপণ সফল হইতে পারে। কিন্তু পূর্ব্বোক্ত রীতিতে উভয় মতে বিবিদিষার সিদ্ধিতেই কর্ম্মত্যাগ অঙ্গীকৃত হইলে পরস্পর মতের বিলক্ষণতার অভাবে মতভেদ নিরূপণ নিষ্ফল। প্রদর্শিত শঙ্কার সমাধান এই—যদ্যপি উভয় মতে বিবিদিষা পর্য্যন্তই কর্ম্মের অনুষ্ঠান কর্ত্তব্য, তথাপি মতভেদে কর্ম্মের ফলে বিলক্ষণতা হয়, যথা—বাচস্পতি মতে কর্ম্মের ফল বিবিদিষা হয়, বিবিদিষার উৎপত্তি হইলে কর্ম্ম-জন্য অপূর্ব্বের নাশ হয়। আবার বিবিদিষার উৎপত্তি হইলেও উত্তম গুরুলাভাদি সামগ্রীর সদ্ভাবেই জ্ঞান হয়, কোন সাধারণের বিকলতা হইলে জ্ঞান হয় না। কর্ম্মের ব্যাপার বিবিদিষার উৎপত্তিতেই পরিসমাপ্ত, তত্ত্বজ্ঞান কর্ম্মের ফল নহে; সুতরাং জ্ঞানের উৎপত্তিতে কর্ম্মের ব্যাপার নাই। এই রীতিতে বাচস্পতি মতে বিবিদিষাহেতু কর্ম্মানুষ্ঠান করিলে জ্ঞানের সিদ্ধি নিয়ম পূর্ব্বক হয় না, কিন্তু

উত্তম ভাগ্য হইলে সকল সামগ্রীর সিদ্ধিস্থলেই জ্ঞানলাভ হয়, সুতরাং জ্ঞানের প্রাপ্তি অনিয়ত। বিবরণকারের মতে বিবিদিষার পূর্ব্বকালে অনুষ্ঠিত কর্ম্মেরও জ্ঞানই ফল হয়; সুতরাং ফলের উৎপত্তিবিনা কর্ম্মজন্য অপূর্ব্বের নাশ না হওয়ায় জ্ঞানোৎপত্তি পর্য্যন্ত কর্ম্মজন্য অপূর্ব্ব থাকে। যত গুলি সামগ্রী ব্যতীত কর্ম্মের ফল জ্ঞান উৎপন্ন না হয়, ততগুলি সামগ্রীর সম্পাদক কর্ম্ম হয়। এই রীতিতে এ পক্ষে জ্ঞান হেতু কর্ম্মানুষ্ঠানদ্বারা বর্ত্তমানশরীরে বা ভাবিশরীরে অবশ্যই জ্ঞান হয়; সুতরাং জ্ঞানের উৎপত্তি নিয়ত। কথিত প্রকারে বাচস্পতির মতে শুভকর্ম্মদ্বারা বিবিদিষা নিয়ম পূর্ব্বক হয়, কিন্তু জ্ঞানের সিদ্ধি অনিয়মিত। পক্ষান্তরে বিবরণকারের মতে সেই কর্ম্মদ্বারা জ্ঞানের উৎপত্তি নিয়ম পূর্ব্বক হওয়ায় জ্ঞান প্রাপ্তি নিয়ত। এইরূপে উভয় মতের পরস্পর ভেদ হয়, সঙ্কর নহে। অপিচ, কর্ম্ম বিবিদিষার হেতু হউক অথবা জ্ঞানের হেতু হউক, উভয়মতের রীতিতে সন্ধ্যাবন্দনাদি, বেদাধ্যয়ন, যজ্ঞদান, কৃচ্ছ্র চান্দ্রায়ণাদি আশ্রম-কর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ হয়।

কোন আচার্য্যের মতে বর্ণাশ্রমধর্ম্মমাত্রের বিদ্যাতে অনুপযোগ।

বর্ণমাত্রধর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ নাই, ইহা কোন আচার্য্যের মত।

কল্পতরুকারের মতে সকল নিত্যকর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ।

কল্পতরুকারের মতে, সকল নিত্যকর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ হয়, কারণ, সূত্রকার ও ভাষ্যকার আশ্রমরহিত পুরুষগণেরও বিদ্যাহেতু কর্ম্মে তথা শ্রবণাদিতে অধিকার প্রতিপাদন করিয়াছেন। শ্রুতিও রৈক্ক বাচক্লবী প্রভৃতি আশ্রমরহিতের ব্রহ্মবিদ্যা বর্ণনা করিয়াছেন। বাচক্লবীপুত্রী গার্গীর নাম বাচক্লবী। যদি আশ্রমধর্ম্মেরই বিদ্যাতে উপযোগ হয়, তাহা হইলে আশ্রম রহিতের জ্ঞানসম্পাদক কর্ম্মের অভাবে জ্ঞান হওয়া উচিত নহে। সুতরাং জপ গঙ্গাস্নান দেবতাধ্যানাদিসহিত সকল শুভকর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ হয়, ইহা কল্পতরুর মত। কিন্তু কল্পতরুর মতেও কাম্যকর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ নাই, নিত্যকর্ম্মেরই বিদ্যাতে উপযোগ হয়। কারণ, অন্য প্রকারে বিদ্যাতে কর্ম্মের উপযোগ সম্ভব নহে, বিদ্যার প্রতিবন্ধক পাপের নিবৃত্তিদ্বারাই বিদ্যাতে কর্ম্মের উপযোগ হয়। কাম্যকর্ম্মদ্বারা স্বর্গ পুত্রাদির প্রাপ্তিরূপ ফল হয়, তদ্দ্বারা পাপের

নিবৃত্তি হয় না, নিত্যকর্ম্মদ্বারাই পাপের নিবৃত্তি হয় ; সুতরাং সকল নিত্যকর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ হয়।

সংক্ষেপশারীরকগ্রন্থকর্ত্তার রীতিতে কাম্য তথা নিত্য সকল শুভকর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ।

সংক্ষেপশারীরকের কর্ত্তা বলেন, কাম্য ও নিত্য সকল শুভকর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ হয়। "যজ্ঞেন বিবিদিষন্তি", কৈবল্য শাখার এই বাক্যে যজ্ঞ শব্দ নিত্য কাম্য সাধারণ। "ধর্ম্মেণ পাপমপনুদতি" ইত্যাদি বাক্যে সকল শুভকর্ম্মের পাপ নাশকতা প্রতীত হয়। সুতরাং জ্ঞানের প্রতিবন্ধক পাপের নিবৃত্তিদ্বারা নিত্য-কর্ম্মের ন্যায় কাম্যকর্ম্মেরও বিদ্যাতে উপযোগ স্পষ্ট, ইহা সর্ব্বজ্ঞাত্মমুনির মত।

সন্ন্যাসের জ্ঞানসাধনতা বিষয়ে বিচার।

পাপনিবৃত্তিদ্বারা জ্ঞানের হেতু হওয়ায় ক্রমে কর্ম্ম ও সন্ন্যাস উভয়েরই কর্ত্তব্যতা।

কিন্তু তীব্র জিজ্ঞাসা উৎপন্ন না হওয়া পর্য্যন্তই সকল শুভকর্ম্মের অনুষ্ঠান কর্ত্তব্য, দৃঢ়তর বৈরাগ্যসহিত তীব্র জিজ্ঞাসা উৎপন্ন হইলে সাধনসহিত কর্ম্মের ত্যাগরূপ সন্ন্যাস কর্ত্তব্য। যেরূপ শুভকর্ম্ম দ্বারা পাপের নিবৃত্তি হয়, তদ্রূপ সন্ন্যাসদ্বারাও জ্ঞানের প্রতিবন্ধক পাপের নিবৃত্তি হয়। জ্ঞানের প্রতিবন্ধক পাপ অনেকবিধ, কোন পাপের নিবৃত্তি কর্ম্মদ্বারা আর কোন পাপের নিবৃত্তি সন্ন্যাসদ্বারা হইয়া থাকে। সুতরাং জ্ঞানপ্রতিবন্ধক পাপের নিবৃত্তিদ্বারা কর্ম্ম ও সন্ন্যাস উভয়ই জ্ঞানের হেতু হওয়ায় ক্রমে উভয়েরই অনুষ্ঠান কর্ত্তব্য।

কোনও আচার্য্যের মতে সন্ন্যাসবিষয়েই প্রতিবন্ধক পাপের নিবৃত্তি তথা পুণ্যের উৎপত্তিদ্বারা শ্রবণের সাধনতা।

কোন আচার্য্য বলেন, কেবল পাপনিবৃত্তিদ্বারাই সন্ন্যাস জ্ঞানের সাধন নহে, কিন্তু সন্ন্যাসজন্য অপূর্ব্বসহিত পুরুষেরই শ্রবণাদিদ্বারা জ্ঞান হয়। সুতরাং শ্রবণের অঙ্গ সন্ন্যাস হওয়ায় সর্ব্বথা নিষ্পাপেরও সন্ন্যাস কর্ত্তব্য।

বিবরণকারের মতে সন্ন্যাসের বিষয়ে জ্ঞানপ্রতিবন্ধক বিক্ষেপ-নিবৃত্তিরূপ দৃষ্টফলের হেতুতা।

বিবরণকারের মতে সন্ন্যাসবিনা বিক্ষেপের অভাব হয় না ; সুতরাং জ্ঞান-প্রতিবন্ধক বিক্ষেপের নিবৃত্তিরূপ দৃষ্টফলই সন্ন্যাসের হয়। সুতরাং জ্ঞান-

প্রতিবন্ধক পাপের নিবৃত্তি বা জ্ঞানহেতু ধর্ম্মের উৎপত্তিরূপ অদৃষ্টফলের হেতু সন্ন্যাস নহে। যে স্থলে দৃষ্টফল সম্ভব নহে, সেস্থলে অদৃষ্টফলের কল্পনা হয়। বিক্ষেপনিবৃত্তিরূপ দৃষ্টফলের সম্ভাবনা স্থলে, সন্ন্যাসের অদৃষ্টফল বলা সম্ভব নহে। কোনও প্রধান পুরুষের আশ্রমান্তরেও (গৃহস্থাদি আশ্রমেও) কাম ক্রোধাদিরূপ বিক্ষেপের অভাবে কর্ম্মছিদ্রের মধ্যে বেদান্ত-বিচারের সম্ভাবস্থলে জ্ঞানফললাভ সম্ভব হওয়ায় যদ্যপি সন্ন্যাস ব্যর্থ হয়, তথাপি "আসুপ্তেরামৃতেঃ কালং নয়েদ্বেদান্ত-চিন্তয়া" এই গৌড়পাদীয়বচনদ্বারা "তচ্চিন্তনং তৎকথনমন্যোন্যং তৎপ্রবোধনং" এই ভগবদ্‌বচনদ্বারা "ব্রহ্মসংস্থোঽমৃতত্বমেতি" এই শ্রুতিবচনদ্বারা নিরন্তর ক্রিয়মাণ ব্রহ্মশ্রবণাদিদ্বারা জ্ঞান হইয়া থাকে। যাহার ব্রহ্মবিষয়ে সংস্থা অর্থাৎ অনন্যব্যাপারতাপূর্ব্বক স্থিতি হয়, সেই পুরুষের জ্ঞানদ্বারা অমৃতভাবের প্রাপ্তি হয়, ইহা শ্রুতির অর্থ। কর্ম্মাচ্ছিদ্রকালে কদাচিৎ ক্রিয়মাণ শ্রবণাদিদ্বারা জ্ঞান হয় না আর নিরন্তর শ্রবণাদি অভ্যাসের হেতু সন্ন্যাস হওয়ায় দৃষ্টফলের হেতু সন্ন্যাস হয়, অদৃষ্টফলের হেতু নহে, সুতরাং সন্ন্যাস ব্যর্থ নহে।

ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যের সন্ন্যাস ও শ্রবণে অধিকার বিচার।

এই প্রসঙ্গে ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যের সন্ন্যাস ও শ্রবণে অধিকার আছে কিনা? এই বিচার মতভেদে আরম্ভ করা যাইতেছে।

কোন গ্রন্থকার বলেন, সন্ন্যাস-বিধায়ক বহুবাক্যে ব্রাহ্মণ পদ থাকায় ব্রাহ্মণ-মাত্রের সন্ন্যাসে অধিকার হয়। আর সন্ন্যাস ব্যতিরেকে গৃহস্থাদির ব্রহ্মবিচারে অবকাশ না থাকায় সন্ন্যাসে তথা ব্রহ্মশ্রবণে ক্ষত্রিয় বৈশ্যের অধিকার নাই।

অন্য গ্রন্থকার বলেন, যদ্যপি সন্ন্যাসে কেবল ব্রাহ্মণেরই অধিকার আছে, তথাপি সন্ন্যাসবিনাই ব্রহ্মশ্রবণে ক্ষত্রিয় বৈশ্যেরও অধিকার হয়। কিন্তু জন্মান্তরীয় সংস্কারদ্বারা যে উত্তম পুরুষের বিষয়াদিতে দীনতাদি দোষ নাই, সেই শুদ্ধবুদ্ধি পুরুষেরই সন্ন্যাস ব্যতিরেকে জ্ঞান হইয়া থাকে। এই কারণেই গৃহস্থাশ্রমেই অনেক রাজর্ষি ব্রহ্মবিৎ বলিয়া শাস্ত্রে উক্ত আছে।

অন্য কোন আচার্য্যের মতে, ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যের ব্রহ্মশ্রবণাদিতে অধিকারের ন্যায় সন্ন্যাসেও অধিকার আছে, নিষেধ নাই। জ্ঞানের উদয় হইলে কর্ত্তৃত্ব-ভোক্তৃত্ব বুদ্ধির তথা জাতি আশ্রমাদি অভিমানের অভাব হয়। কর্ত্তৃত্বভোক্তৃত্ব বুদ্ধিবিনা তথা জাতি আশ্রমের অভিমানবিনা কর্ম্মাধিকারের অসম্ভবে সর্ব্বকর্ম্ম,

পরিত্যাগপূর্ব্বক অক্রিয় অসঙ্গ আত্মস্বরূপে স্থিতিরূপ বিদ্বৎ-সন্ন্যাসেও ক্ষত্রিয় বৈশ্যের অধিকার হয়, কেবল বিবিদিষা-সন্ন্যাসে তাহাদের অধিকার নাই।

এ বিষয় বার্ত্তিককারের মত এই, বিবিদিষা-সন্ন্যাসেও ক্ষত্রিয় বৈশ্যের অধিকার আছে, বহু শ্রুতিবাক্যে যদ্যপি ব্রাহ্মণেরই সন্ন্যাস বিধান হইয়াছে, তথাপি সন্ন্যাস বিধায়ক জাবালশ্রুতিতে ব্রাহ্মণ পদ নাই, তাহাতে কেবল বৈরাগ্য সম্পত্তি কথিত আছে; সুতরাং বহু শ্রুতিবাক্যে ব্রাহ্মণপদ দ্বিজের উপলক্ষণ। স্মৃতিতেও আছে, "ব্রাহ্মণঃ ক্ষত্রিয়োবাপি বৈশ্যোবা প্রব্রজেদ্‌গৃহাৎ, ত্রয়াণাং বর্ণানাং বেদমধীত্য চত্বার আশ্রমাঃ।" এই স্মৃতিদ্বারাও ক্ষত্রিয় বৈশ্যের সন্ন্যাসে অধিকার স্পষ্ট, ইহা বার্ত্তিককার সুরেশ্বরাচার্য্যের মত।

উক্ত মতে কোন আচার্য্য এইরূপ আপত্তি করেন, সন্ন্যাস-বিধায়ক বহু শ্রুতি বাক্যে যে ব্রাহ্মণ পদ আছে সেই ব্রাহ্মণপদকে দ্বিজমাত্রের উপলক্ষণ বলিবার কোন প্রমাণ নাই। সত্য বটে, জাবালশ্রুতিতে ব্রাহ্মণ পদ নাই; কিন্তু বহু শ্রুতির অনুসারে এস্থলেও ব্রাহ্মণ পদের অধ্যাহার হইবে। কথিত কারণে যদ্যপি ক্ষত্রিয় বৈশ্যের সন্ন্যাসে অধিকার নাই, তথাপি অনেক স্থলে "গৃহস্থ রাজা জ্ঞানবান্" এইরূপ উক্ত হওয়ায় এইরূপ অঙ্গীকার করা উচিত। যথা,— ব্রাহ্মণের বিষয়ে ব্রহ্ম-বিচারের অঙ্গ সন্ন্যাস, সন্ন্যাস বিনা গৃহস্থাদি আশ্রমস্থ ব্রাহ্মণের ব্রহ্মবিচারে অধিকার নাই, সন্ন্যাসী ব্রাহ্মণেরই ব্রহ্মবিচারে অধিকার হয়। আর ক্ষত্রিয় বৈশ্যের সন্ন্যাস ব্যতিরেকেও ব্রহ্মবিচারে অধিকার হয়, কারণ, সন্ন্যাস বিধায়ক বচনে ব্রাহ্মণপদ থাকায় ক্ষত্রিয় বৈশ্যের সন্ন্যাসে বিধি নাই। এদিকে,আপ্তকামের পক্ষে আত্ম-শ্রবণের অভাব বলা সম্ভব নহে, সুতরাং ক্ষত্রিয় বৈশ্যের জ্ঞানের উপযোগী অদৃষ্ট কেবল কর্ম্মদ্বারাই হয়, সন্ন্যাসজন্য অদৃষ্টের ক্ষত্রিয় বৈশ্যের জ্ঞানে অপেক্ষা নাই। এই কারণে, ভগবান্ গীতাতে বলিয়াছেন "কর্ম্মণৈব হি সংসিদ্ধিমাস্থিতা জনকাদয়ঃ", এই বাক্যে অন্তঃকরণের শুদ্ধি জ্ঞানসংসিদ্ধি শব্দের অর্থ, ইহা ভাষ্যকার বলিয়াছেন। অতএব সন্ন্যাসরহিত কেবল কর্ম্মদ্বারা জনকাদি অন্তঃকরণের শুদ্ধি প্রাপ্ত হইয়াছিলেন অথবা সন্ন্যাস-রহিত কেবল কর্ম্মদ্বারা জ্ঞান প্রতিবন্ধক পাপনিবৃত্তিপূর্ব্বক শ্রবণসহকারে জ্ঞান প্রাপ্ত হইয়াছিলেন; ইহা উক্ত গীতাবাক্যের অর্থ। উভয়ই প্রকারে ক্ষত্রিয় বৈশ্যের বিষয়ে সন্ন্যাস নিরপেক্ষ কেবল কর্ম্মই জ্ঞান প্রতিবন্ধক পাপের নিবর্ত্তক, তথা ব্রাহ্মণের বিষয়ে সন্ন্যাসসহিত কর্ম্ম জ্ঞানপ্রতিবন্ধক-পাপনিবৃত্তির হেতু। যে পক্ষে শ্রবণের অঙ্গ সন্ন্যাস, সে পক্ষেও ব্রাহ্মণের শ্রবণের অঙ্গ সন্ন্যাস, ক্ষত্রিয়

বৈশ্যের শ্রবণের অঙ্গ নহে। কিন্তু ফলাভিলাষরহিত, ক্রোধাদিদোষশূন্য, ঈশ্বরার্পণ-বুদ্ধি সহকৃত স্ববর্ণাশ্রমধর্ম্মের অনুষ্ঠানসহিত কর্ম্মের অবকাশকালে শ্রবণদ্বারাই ক্ষত্রিয়বৈশ্যের জ্ঞান সম্ভব হওয়ায় সর্ব্বথা বিদ্যার উপযোগী কর্ম্মে ও শ্রবণে ক্ষত্রিয়-বৈশ্যের অধিকার হয়। কারণ ব্রাহ্মণের ন্যায় জ্ঞানার্থিত্ব ক্ষত্রিয় বৈশ্যেরও সম, আর ফলার্থীরই সাধনে অধিকার হওয়ায় আপ্তকাম ক্ষত্রিয়বৈশ্যের বেদান্ত শ্রবণে অধিকারের অভাব বলা সম্ভব নহে।

শূদ্রের শ্রবণে অধিকার বিচার।

যদ্যপি মনুষ্য মাত্রেরই আত্মকামনা সম্ভব হওয়ায় ক্ষত্রিয় বৈশ্যের ন্যায় জ্ঞানার্থিত্বের সদ্ভাবে শূদ্রেরও বেদান্তশ্রবণে অধিকার হওয়া উচিত, তথাপি "ন শূদ্রায় মতিং দদ্যাৎ" ইত্যাদি বচনে শূদ্রের উপদেশের নিষেধ হইয়াছে। সর্ব্বথা উপদেশরহিত পুরুষের বিবেকাদি অসম্ভব হওয়ায় জ্ঞানার্থিত্ব সম্ভব নহে। এইরূপ শূদ্রের পক্ষে যজ্ঞাদি কর্ম্মেরও নিষেধ হওয়ায় বিদ্যোপযোগী কর্ম্মের অভাবে তাহার জ্ঞানহেতু শ্রবণে অধিকার নাই, ইহা কোন গ্রন্থকারের মত।

অন্য গ্রন্থকার বলেন, উপনয়নপূর্ব্বক বেদের অধ্যয়ন বিধান হইয়াছে, শূদ্রের উপনয়নে বিধান নাই। সুতরাং বেদশ্রবণে যদ্যপি শূদ্রের অধিকার নাই, তথাপি "শ্রাবয়েচ্চতুরো বর্ণান্" ইত্যাদি বচনদ্বারা ইতিহাস পুরাণাদির শ্রবণে শূদ্রেরও অধিকার হয়। পূর্ব্বোক্ত বচনে শূদ্রের উপদেশের যে নিষেধ হইয়াছে, তাহার অভিপ্রায় এই—বৈদিকমন্ত্রসহিত যজ্ঞাদি কর্ম্মের উপদেশ শূদ্রকে করা উচিত নহে, এইরূপ বৈদিক প্রাণাদি সগুণ-উপাসনার উপদেশও শূদ্রকে করা উচিত নহে, উপদেশমাত্রের নিষেধ নাই। উপদেশমাত্রের নিষেধ হইলে, ধর্ম্মশাস্ত্রে শূদ্রজাতির ধর্ম্মের নিরূপণ নিষ্ফল হইবে। আর বিদ্যোপযোগী কর্ম্মের অভাবে শূদ্রের বিদ্যাতে যে অনধিকার বর্ণিত হইয়াছে তাহার ভাব এই—সাধারণ, অসাধারণ সকল শুভ কর্ম্মের বিদ্যাতে উপযোগ হয়। সত্য, অস্তেয়, ক্ষমা, শৌচ, দান, বিষয়হইতে বিমুখতা, ভগবন্নামোচ্চারণ, তীর্থস্নান, পঞ্চাক্ষর মন্ত্র জপ, ইত্যাদি সকল বর্ণের সাধারণ ধর্ম্মে তথা শূদ্রকমলাকারোক্ত চতুর্থ বর্ণের অসাধারণ ধর্ম্মে শূদ্রের অধিকার হয়। এই সকল ধর্ম্মের অনুষ্ঠানেও অন্তঃকরণের শুদ্ধিদ্বারা বিদ্যার প্রাপ্তি সম্ভব হয়। সুতরাং ইতিহাস পুরাণাদি শ্রবণে বিবেকাদির সম্ভব হওয়ায় শূদ্রেরও জ্ঞানার্থিত্বপ্রযুক্ত বেদভিন্ন অধ্যাত্মগ্রন্থের শ্রবণাদিতে শূদ্রাদির অধিকার হয়। ভাষ্যকারও বেদান্তদর্শনের প্রথমাধ্যায়ের তৃতীয়

পাদে উপনয়নপূর্ব্বক বেদের অধ্যয়ন বলিয়াছেন আর কহিয়াছেন, যদ্যপি শূদ্রের উপনয়নের অভাবে বেদে অধিকার নাই, তথাপি পুরাণাদি শ্রবণদ্বারা যদি শূদ্রেরও জ্ঞান হয় তাহা হইলে জ্ঞান সমকালেই তাহারও প্রতিবন্ধকরহিত মোক্ষ হয়। এই ভাষ্যকারবচনদ্বারাও বেদভিন্ন জ্ঞানহেতু অধ্যাত্মগ্রন্থের শ্রবণে শূদ্রেরও অধিকার সিদ্ধ হয়।

মনুষ্য মাত্রেরই ভক্তি ও জ্ঞানে অধিকার।

জন্মান্তরের সংস্কারে অন্ত্যজাদি মনুষ্যগণেরও জিজ্ঞাসা হইলে, পৌরুষেয় বচনদ্বারা তাহাদেরও জ্ঞান হইয়া কার্য্যসহিত অবিদ্যার নিবৃত্তিরূপ মোক্ষ হয়। সুতরাং দেব অসুরাদির ন্যায় সকল মনুষ্যেরই তত্ত্বজ্ঞানে অধিকার স্পষ্ট। আত্ম-স্বরূপের যথার্থ জ্ঞানকে তত্ত্বজ্ঞান বলে, যদি আত্মহীন কোন শরীর হয়, তবেই তাহাতে জ্ঞানের অনধিকার থাকিতে পারে। অতএব আত্মজ্ঞানের সামর্থ্য মনুষ্যমাত্রেরই আছে।

তত্ত্বজ্ঞানে দৈবী-সম্পদার অপেক্ষা।

যে শরীরে দৈবী সম্পদা হয়, তাহারই তত্ত্বজ্ঞান হয়, আসুরী-সম্পদা হইলে তত্ত্বজ্ঞান হয় না। সর্ব্বভূতে দয়া, ক্ষমা, সত্য, আর্জব, সন্তোষাদি দৈবী-সম্পদার অধিক সম্ভব ব্রাহ্মণে হয়। ক্ষত্রিয়ের প্রজাপালনার্থ প্রবৃত্তি-ধর্ম্মবশতঃ ব্রাহ্মণের অপেক্ষা দৈবী-সম্পদা কিঞ্চিৎ ন্যূন হয় বটে, কিন্তু ধর্ম্মবুদ্ধিতে প্রজা সংরক্ষণার্থ দুষ্ট প্রাণীর হিংসাও অহিংসা মধ্যে গণ্য হওয়ায় ক্ষত্রিয় সম্বন্ধে দৈবী-সম্পদা সদা সম্ভাবিত। বৈশ্যেরও কৃষি বাণিজ্যাদি শারীরব্যাপার ক্ষত্রিয় হইতে অধিক হওয়ায় এবং তৎকারণে আত্মবিচারের অবকাশের অত্যল্প সম্ভব হওয়ায় তাহার সামর্থ্যের যদ্যপি অত্যন্ত ন্যূনতা হয়, তথাপি অনেক ভাগ্যশীল বৈশ্যের শারীর-ব্যাপার ব্যতীত সকল ব্যবহার নির্ব্বাহিত হওয়ায় তাহাদেরও দৈবী সম্পদার লাভরূপ সামর্থ্য অসম্ভব নহে। যে সকল আচার্য্যের মতে ক্ষত্রিয় বৈশ্যের সন্ন্যাসে অধিকার হয় সে সকলমতে অনায়াসেই দৈবী-সম্পদা সম্ভব হয়। চতুর্থবর্ণে তথা অন্ত্যজাদিতে দৈবী-সম্পদা যদ্যপি দুর্লভ, তথাপি কর্ম্মের ফল অনন্তবিধ হওয়ায় তাহারও জন্মান্তরের কর্ম্মে দৈবী-সম্পদা লাভ হইলে পুরাণাদির বিচারদ্বারা চতুর্থ বর্ণের তথা ভাষাপ্রবন্ধাদির শ্রবণে অন্ত্যজাদির ভগবদ্ভক্তি ও তত্ত্বজ্ঞানের লাভদ্বারা মোক্ষের লাভ নির্ব্বিঘ্নে হয়। এইরূপে ভগবদ্ভক্তি ও তত্ত্বজ্ঞানের অধিকার সকল মনুষ্যেরই আছে, ইহা সকল শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত।

তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা স্বহেতু অজ্ঞানের নিবৃত্তি বিষয়ে শঙ্কা ও সমাধান।

তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা কার্য্যসহিত অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, ইহা অদ্বৈত শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত। এস্থলে এই আশঙ্কা হয়,—জীবব্রহ্মের অভেদগোচর অন্তঃকরণের বৃত্তিকে তত্ত্বজ্ঞান বলে। অন্তঃকরণ অজ্ঞানের কার্য্য হওয়ায় বৃত্তিরূপ তত্ত্বজ্ঞানও অজ্ঞানের কার্য্য, আর কার্য্যকারণের পরস্পর অবিরোধই লোকে প্রসিদ্ধ, সুতরাং তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নিবৃত্তি কথন সম্ভব নহে। সমাধান—কার্য্যকারণের পরস্পর অবিরোধ হয়, এই নিয়ম সামান্য। সমানবিষয়ক জ্ঞানাজ্ঞানের পরস্পর বিরোধ হয়, ইহা বিশেষ নিয়ম। সুতরাং বিশেষ নিয়মদ্বারা সামান্য নিয়মের বাধ হয়। পট অগ্নি সংযোগে পটের নাশ হইয়া থাকে, সংযোগের উপাদান-কারণ দুই অর্থাৎ পট অগ্নি উভয়ই, সুতরাং পটও সংযোগের উপাদান-কারণ। এইরূপে অগ্নি-সংযোগের ও পটের পরস্পর নাশ্য-নাশক ভাবরূপ বিরোধ হয়, অবিরোধ নহে। অতএব কার্য্য-কারণের পরস্পর অবিরোধ হয় এ নিয়ম সম্ভব নহে। যদ্যপি বৈশেষিক শাস্ত্রের রীতিতে অগ্নিসংযোগে পটের নাশ হয় না; কারণ, অগ্নিসংযোগে পটারম্ভক তন্তুতে ক্রিয়া হয়, ক্রিয়াদ্বারা তন্তুর বিভাগ হয়, বিভাগদ্বারা পটের অসমবায়িকারণ তন্তুসংযোগের নাশ হয় আর তন্তুসংযোগের নাশদ্বারা পটের নাশ হয়। এই রীতিতে বৈশেষিকমতে অসমবায়িকারণের নাশে দ্রব্যের নাশ হইলেও পটের নাশে তন্তুসংযোগ নাশের হেতুতা হয়, পটাগ্নিসংযোগের পটনাশে হেতুতা নাই। তথাপি পূর্ব্বোক্ত ক্রমে পটের নাশ হইলে অগ্নিসংযোগের পঞ্চমক্ষণে পটের নাশ সম্ভব হয়, কিন্তু অগ্নির সংযোগের অব্যবহিত উত্তরকালেই পটের নাশ হইয়া থাকে ইহা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ, অতএব বৈশেষিক মত অসঙ্গত। অপিচ, অগ্নিসংযোগদ্বারা ভস্মীভূত পটের অবয়ব সংশ্লিষ্টই প্রতীত হয়, এইরূপ মুদ্গরদ্বারা চূর্ণীভূত ঘটের কপালবিভাগজন্য সংযোগনাশবিনাই নাশ প্রতীত হয়। সুতরাং অবয়বসংযোগনাশের অবয়বীর নাশে কারণতার অসম্ভবে তন্তু সংযোগনাশের পটনাশে কারণতা নাই। কিন্তু পটাগ্নিসংযোগেরই পটের নাশে কারণতা হয়। পটাগ্নিসংযোগের অগ্নিসহিত পট উপাদান-কারণ, সুতরাং কার্য্যকারণেরও নাশ্যনাশকভাব বিরোধ প্রসিদ্ধ হওয়ায়, তাহাদের পরস্পর অবিরোধ হয়, এ নিয়ম সম্ভব নহে। কথিত কারণে অবিদ্যাজন্য বৃত্তিজ্ঞানদ্বারা কার্য্যসহিত অবিদ্যার নাশও সম্ভব হয়।

তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা অবিদ্যারূপ উপাদানের নাশ হইলে জীবন্মুক্তি বিদ্বানের স্থিতি বিষয়ে শঙ্কা ও সমাধান।

উক্ত বিষয় পুনঃ এই শঙ্কা হয়, সকল অবিদ্যার তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা নাশ হইলে জীবন্মুক্তি বিদ্বানের দেহের তত্ত্বজ্ঞানকালে অভাব হওয়া উচিত, কারণ, উপাদান-কারণ অবিদ্যার নাশ স্থলে কার্য্যরূপ দেহের স্থিতি সম্ভব নহে। এই শঙ্কায় কেহ এইরূপ সমাধান করেন, ধনুর নাশ হইলেও যেরূপ প্রক্ষিপ্ত বাণের বেগের স্থিতি থাকে, তদ্রূপ বিদ্বানের শরীরের স্থিতি কারণের নাশ সত্বেও সম্ভব হয়। কিন্তু এই সমাধান অযুক্ত, কারণ, নিমিত্তকারণের নাশস্থলেও কার্য্যের স্থিতি হইয়া থাকে, উপাদানের নাশ হইলে কার্য্যের স্থিতি হয় না। বাণের বেগের উপাদানকারণ বাণ ও তাহার নিমিত্তকারণ ধনু, ধনুর নাশে বাণের বেগের স্থিতি সম্ভব হয়। সুতরাং অবিদ্যারূপ উপাদানের নাশ স্থলে বিদ্বানের শরীরের স্থিতি অসম্ভব হওয়ায় তত্ত্বজ্ঞান হইলেও অবিদ্যার লেশ থাকে, ইহা গ্রন্থকারগণ প্রতিপাদন করিয়াছেন।

অবিদ্যার লেশ বর্ণন।

এস্থলে মতভেদে অবিদ্যার লেশের স্বরূপ ত্রিবিধ। যথা, যেরূপ প্রক্ষালিত লশুনভাণ্ডে গন্ধ থাকে, তদ্রূপ অবিদ্যার সংস্কারকে অবিদ্যার লেশ বলে। অথবা অগ্নিদগ্ধপটের ন্যায় স্বকার্য্যে অসমর্থ জ্ঞানবাধিত অবিদ্যাকে অবিদ্যালেশ বলে। যদ্বা, আবরণশক্তি বিক্ষেপশক্তিরূপ অংশদ্বয়বতী অবিদ্যা হয়। তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা আবরণশক্তিবিশিষ্ট অবিদ্যা অংশের নাশ হয় আর প্রারব্ধকর্ম্ম প্রতিবন্ধক হওয়ায় বিক্ষেপশক্তিবিশিষ্ট অবিদ্যা অংশের নাশ হয় না। তত্ত্বজ্ঞানের উত্তরকালে দেহাদি বিক্ষেপের উপাদান অবিদ্যা অংশের শেষ থাকে, তদ্দ্বারা স্বরূপের আবরণ হয় না, ইহারই নাম অবিদ্যালেশ।

অবিদ্যার লেশ বিষয়ে সর্ব্বজ্ঞাত্মমুনির মত কিন্তু উক্ত মতের জ্ঞানীর অনুভবসহিত বিরোধ।

উক্ত বিষয়ে সর্ব্বজ্ঞাত্মমুনির মত এই, তত্ত্বজ্ঞানের উত্তরকালে শরীরাদির প্রতিভাস হয় না। জীবন্মুক্তি-প্রতিপাদক শ্রুতিবচনের স্বার্থে তাৎপর্য্য নাই, কারণ, শ্রবণবিধির অর্থবাদরূপ জীবন্মুক্তিপ্রতিপাদক বচন হয়। যে শ্রবণের প্রভাবে জীববান্ পুরুষেরও মুক্তি হয়, এরূপ উত্তম আত্মশ্রবণ হয়। এই

রীতিতে আত্মশ্রবণের স্তুতিতে তাৎপর্য্য হওয়ায় জীবন্মুক্তিপ্রতিপাদক বচনদ্বারা জ্ঞানীদিগের দেহাদির প্রতিভাস বলা সম্ভব নহে। কথিত কারণে তত্ত্বজ্ঞানের অব্যবহিত উত্তরকালেই বিদেহ মোক্ষ হয়। এই মতে জ্ঞানের উত্তরকালে অবিদ্যার লেশ থাকে না, কিন্তু উক্ত মত জ্ঞানীর অনুভববিরুদ্ধ এবং শাস্ত্রেরও বিরুদ্ধ।

প্রকৃত অর্থে পঞ্চপাদিকাকারের মত।

উক্ত বিষয়ে পঞ্চপাদিকাকার পদ্মপাদাচার্য্য বলেন, জ্ঞানের অজ্ঞানমাত্র সহিত বিরোধ হয়। অজ্ঞানের কার্য্যসহিত জ্ঞানের বিরোধ না হওয়ায় তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা কেবল অজ্ঞানেরই নিবৃত্তি হয়। অজ্ঞান নিবৃত্তির উত্তরকালে উপাদানের অভাবে কার্য্যের নিবৃত্তি হয়, কিন্তু দেহাদি কার্য্যের নিবৃত্তিতে প্রারব্ধকর্ম্ম প্রতিবন্ধক উপরিউক্ত রীতিতে অবিদ্যালেশ বিদ্যমানে জীবন্মুক্তের দেহাদি প্রতীতিও সম্ভব হয়। প্রারব্ধরূপ প্রতিবন্ধকের অভাব হইলে দেহাদি ও তত্ত্বজ্ঞান উভয়েরই নিবৃত্তি হয়। এমতে প্রারব্ধের অভাব সহিত অবিদ্যার নিবৃত্তিই তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তির হেতু।

অবিদ্যার নিবৃত্তিকালে তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তির রীতি।

যে তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা কার্য্যসহিত অবিদ্যার নিবৃত্তি হয় সেই তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তির প্রকার এই। তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা অবিদ্যার নিবৃত্তি হইলে, তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তি উত্তরকালে হয়, এই ক্রমে তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় না। কারণ, তত্ত্বজ্ঞানের উত্তরে অনাত্মবস্তুর শেষ থাকে না, তথা চেতন অসঙ্গ হওয়ায় তদ্দ্বারাও তত্ত্বজ্ঞানের নাশ সম্ভব নহে, আর তত্ত্বজ্ঞানের স্বনাশকতাও সম্ভব নহে। এইরূপে অবিদ্যানিবৃত্তির উত্তরকালে তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তির অসম্ভবে অবিদ্যানিবৃত্তির সমকালেই তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। যেরূপে হয় তাহার রীতি এই, যেরূপ জলে প্রক্ষিপ্ত কতকরজদ্বারা জলগত পঙ্কের বিশ্লেষ হয়, তাহার সঙ্গে কতকরজেরও বিশ্লেষ হয়, কতকরজের বিশ্লেষে সাধনান্তরের অপেক্ষা নাই। কিংবা, যেরূপ তৃণকূট অগ্নিসংযোগে ভস্ম হইলে, ভস্মস্থিত অগ্নিও উপশান্ত হয়, তদ্রূপ কার্য্যসহিত অবিদ্যার নিবৃত্তি হইলে, তাহার সমকালেই তত্ত্বজ্ঞানেরও নিবৃত্তি হওয়ায় তত্ত্বজ্ঞানের নিবৃত্তিতে সাধনান্তরের অপেক্ষা নাই।

তত্ত্বজ্ঞানের করণ ও সহকারী সাধনবিষয়ে বিচার। উত্তম মধ্যম অধিকারীভেদে তত্ত্বজ্ঞানের দুই সাধনের কথন।

যে তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা অবিদ্যার নিবৃত্তি হয়, সেই তত্ত্বজ্ঞানের সাধন দ্বিবিধ। উত্তম অধিকারীর পক্ষে শ্রবণাদি তত্ত্বজ্ঞানের সাধন আর মধ্যম অধিকারীর পক্ষে নির্গুণ ব্রহ্মের অহংগ্রহ উপাসনাই তত্ত্বজ্ঞানের সাধন, ইহা সকল অদ্বৈত শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত। কিন্তু

উক্ত উভয়পক্ষে প্রসঙ্খ্যান তত্ত্বজ্ঞানের করণরূপ প্রমাণ।

উভয় পক্ষে তত্ত্বজ্ঞানের করণরূপ প্রমাণ প্রসঙ্খ্যান হয়, ইহা কতিপয় গ্রন্থকারের মত। বৃত্তির প্রবাহকে প্রসঙ্খ্যান বলে। যেরূপ মধ্যম অধিকারী বিষয়ে নিরন্তর নির্গুণব্রহ্মাকার বৃত্তিরূপ উপাসনার যে কর্ত্তব্যতা তাহাই প্রসঙ্খ্যান এবং এই প্রসঙ্খ্যানই ব্রহ্মাপরোক্ষতার করণ. তদ্রূপ উত্তম অধিকারী বিষয়েও মননের উত্তরে নিদিধ্যাসনরূপ প্রসঙ্খ্যানই ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের করণ। যদ্যপি প্রসঙ্খ্যান ষড্‌বিধ প্রমাণের অন্তর্গত নহে বলিয়া প্রসঙ্খ্যানকে প্রমার করণ বলা সম্ভব নহে তথাপি সগুণ ব্রহ্মের ধ্যানের সগুণ ব্রহ্মের সাক্ষাৎকারের করণতা তথা নির্গুণব্রহ্মের ধ্যানের নির্গুণব্রহ্মের সাক্ষাৎকারের করণতা সকল শ্রুতি স্মৃতিতে প্রসিদ্ধ। এইরূপ ব্যবহিত কামিনীর প্রসঙ্খ্যানের কামিনী সাক্ষাৎকারের করণতা লোকে প্রসিদ্ধ। সুতরাং নিদিধ্যাসনরূপ প্রসঙ্খ্যানকেও ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের করণ বলা যায়। সত্য বটে, প্রসঙ্খ্যানজন্য ব্রহ্মজ্ঞানের প্রমাণজন্যতার অভাবে প্রমাত্ব সম্ভব নহে, কিন্তু স্বপ্নাদিভ্রমের ন্যায় বিষয়ের অবাধে যথার্থত্বরূপ প্রমাত্ব সম্ভব হয়, আর নিদিধ্যাসনরূপ প্রসঙ্খ্যানের মূল শব্দপ্রমাণ হওয়ায়, এই কারণেও তাহাতে ব্রহ্মজ্ঞানের প্রমাত্ব সম্ভব হয়।

ভামতীকার বাচস্পতিমতে প্রসঙ্খ্যান মনের সহকারী তথা মন ব্রহ্মজ্ঞানের করণ।

ভামতীকার বাচস্পতির মতে, প্রসঙ্খ্যান মনের সহকারী আর মন ব্রহ্মজ্ঞানের করণ। তন্মতে প্রসঙ্খ্যানের ব্রহ্মজ্ঞানে করণতা অপ্রসিদ্ধ, সগুণ নির্গুণ ব্রহ্মের ধ্যানও মনের সহকারী, ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকারের করণ নহে, মনই করণ। এইরূপ ব্যবহিত কামিনীর ধ্যানও কামিনী সাক্ষাৎকারের করণ নহে, কামিনী-

চিন্তনসহিত মনই সাক্ষাৎকারের করণ। এই প্রকারে বাচস্পতি মতে মনই ব্রহ্মজ্ঞানের করণ, তথা প্রসংখ্যান মনের সহকারী।

অদ্বৈতগ্রন্থের মুখ্যমত (একাগ্রতা সহিত মনের সহকারিতা ও বেদান্তবাক্যরূপ শব্দের ব্রহ্মজ্ঞানে করণতা)।

অদ্বৈতগ্রন্থের মুখ্য মত এই,—বাক্যজন্য জ্ঞানের অনন্তর প্রসংখ্যানের অপেক্ষা নাই, মহাবাক্যদ্বারাই অদ্বৈতব্রহ্মের সাক্ষাৎকার হয় আর সকল জ্ঞানে মন সহকারী। সুতরাং নিদিধ্যাসনজন্য একাগ্রতাসহিত মন সহকারী আর বেদান্ত বাক্যরূপ শব্দই ব্রহ্মজ্ঞানের করণ, মন নহে। কারণ, বৃত্তিরূপ জ্ঞানের উপাদান হওয়ায় আশ্রয় অন্তঃকরণ হয়, অতএব মন জ্ঞানের কর্ত্তা, জ্ঞানের করণ নহে। জ্ঞানান্তরে মনের করণতা অঙ্গীকার করিলেও, ব্রহ্মজ্ঞানে মনের করণতা সর্ব্বথা বিরুদ্ধ, কারণ "যন্মনসা ন মনুতে" ইত্যাদি শ্রুতি ব্রহ্মে মানসজ্ঞানের বিষয়তা নিষেধ করিয়াছেন, আর ব্রহ্মকে ঔপনিষদত্ব বলিয়াছেন। সুতরাং উপনিষৎরূপ শব্দই ব্রহ্মজ্ঞানের করণ, যৎ অর্থাৎ যে ব্রহ্মকে মনদ্বারা লোক জানিতে পারে না, ইহা শ্রুতির অর্থ। যদ্যপি কৈবল্যশাখাতে যে স্থলে মনের করণতা নিষিদ্ধ হইয়াছে, সেস্থলে শব্দেরও করণতা শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া নিষিদ্ধ, তথাপি শব্দের ব্রহ্মজ্ঞানে করণতা নাই, এই অর্থে শ্রুতির তাৎপর্য্য হইলে শ্রুতিতে ব্রহ্ম উপনিষৎ-বেদান্তরূপ ঔপনিষদত্ব বলিয়া যে কথিত হইয়াছেন তাহা অসঙ্গত হইবে। সুতরাং শব্দের লক্ষণাবৃত্তিদ্বারা ব্রহ্মগোচর জ্ঞান হয়, শব্দের শক্তিবৃত্তিদ্বারা ব্রহ্মজ্ঞান হয় না, এই অর্থে শ্রুতির তাৎপর্য্য। অতএব শক্তিবৃত্তিদ্বারা শব্দের ব্রহ্মজ্ঞানে করণতা শ্রুতিতে নিষিদ্ধ হওয়ায় আর শব্দের লক্ষণাবৃত্তিদ্বারা ব্রহ্মজ্ঞানে করণতা শ্রুতির অভিপ্রেত হওয়ায় ব্রহ্মের ঔপনিষদত্ব সম্ভব হয়। যে সকল মতে ব্রহ্মসাক্ষাৎকার মানস বলিয়া অঙ্গীকৃত হয়, সে সকল মতেও ব্রহ্মের পরোক্ষজ্ঞান শব্দদ্বারা স্বীকৃত হয়। সুতরাং ব্রহ্মজ্ঞানে শব্দের করণতা উভয়ই মতে আবশ্যক হওয়ায় ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের করণ শব্দ, মন নহে। এইরূপে ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকারের করণ শব্দ, মন নহে।

শব্দদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞানোৎপত্তির প্রকার।

যদ্যপি শব্দে পরোক্ষজ্ঞান উৎপাদনেরই সামর্থ্য হয়, শব্দদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব নহে, তথাপি শাস্ত্রোক্ত শ্রবণপূর্ব্বক ব্রহ্মগোচর পরোক্ষজ্ঞানের সংস্কারবিশিষ্ট একাগ্রচিত্তসহিত শব্দদ্বারাও অপরোক্ষজ্ঞান সম্ভব হয়।

যেমন প্রতিবিম্বের অভেদবাদে যেরূপ জলপাত্র ও দর্পণাদিসহকৃত নেত্রদ্বারা সূর্য্যাদির সাক্ষাৎকার স্থলে, কেবল নেত্রের সূর্য্যাদি সাক্ষাৎকারে সামর্থ্য নাই, তথা চঞ্চল বা মলিন উপাধির সন্নিধানেও নেত্রের সামর্থ্য নাই, কিন্তু নিশ্চল নির্ম্মল উপাধি সহকৃত নেত্রেরই সূর্য্যাদি সাক্ষাৎকারে সামর্থ্য হয়, তদ্রূপ সংস্কারবিশিষ্ট নির্ম্মল নিশ্চল চিত্তরূপী দর্পণের সহকারে শব্দদ্বারাও ব্রহ্মের অপরোক্ষ-জ্ঞান সম্ভব হয়। অন্য দৃষ্টান্ত—লৌকিক অগ্নিতে হোমদ্বারা স্বর্গহেতু অপূর্ব্বের উৎপত্তি হয় না, কিন্তু বৈদিক সংস্কারসহিত অগ্নিতে হোমদ্বারা স্বর্গজনক অপূর্ব্বের উৎপত্তি হয়। হোমের স্বর্গসাধনতা শ্রুতিতে প্রসিদ্ধ, দ্বিতীয়ক্ষণে বিনাশী হোমের কালান্তরভাবী স্বর্গের সাধনতা সম্ভব নহে বলিয়া স্বর্গসাধনতার অনুপপত্তিরূপ অর্থাপত্তিপ্রমাণদ্বারা অপূর্ব্বের সিদ্ধি হয়। এইরূপ ব্রহ্মজ্ঞানদ্বারা অধ্যাসরূপ সকল দুঃখের নিবৃত্তি শ্রুতিতে প্রসিদ্ধ, কর্ত্তৃত্বাদি অধ্যাস অপরোক্ষ হইয়া থাকে, এই অপরোক্ষ অধ্যাসের নিবৃত্তি পরোক্ষ জ্ঞানদ্বারা সম্ভব নহে, অপরোক্ষ জ্ঞান-দ্বারাই অপরোক্ষ অধ্যাসের নিবৃত্তি সম্ভব হয়। সুতরাং ব্রহ্মজ্ঞানের অপরোক্ষাধ্যাস নিবৃত্তির অনুপপত্তিহেতু প্রমাণান্তর অগোচর ব্রহ্মের শব্দদ্বারা অপরোক্ষ-জ্ঞানের সিদ্ধি হয়। যেরূপ শ্রুতার্থাপত্তিদ্বারা অপূর্ব্বের সিদ্ধি হয়, তদ্রূপ শব্দ-জন্য ব্রহ্মের অপরোক্ষজ্ঞান শ্রুতার্থাপত্তিদ্বারা সিদ্ধ হয়।

অথ ব্রহ্মশব্দের অপরোক্ষজ্ঞানের জনকতা এইরূপে কথিত হইয়াছে, যেরূপ বাহ্য পদার্থের সাক্ষাৎকারে অসমর্থ মন হইলেও ভাবনাসহিত মনদ্বারা নষ্টবনিতার সাক্ষাৎকার হয়, তদ্রূপ কেবল শব্দ অপরোক্ষজ্ঞানে অসমর্থ হইলেও পূর্ব্বোক্ত মন সহকৃতশব্দদ্বারা ব্রহ্মের অপরোক্ষজ্ঞান হয়।

বিষয় ও জ্ঞানের অপরোক্ষতা বিষয়ে বিচার।

অন্য গ্রন্থকারের রীতিতে জ্ঞান ও বিষয় উভয়েই অপরোক্ষ-ব্যবহারের কথন।

অন্য গ্রন্থকার বলেন, জ্ঞান ও বিষয় উভয়েই অপরোক্ষত্বব্যবহার হয়, কারণ, নেত্রাদি ইন্দ্রিয়দ্বারা ঘট জ্ঞাত হইলে বটে জ্ঞান প্রত্যক্ষ আর ঘট প্রত্যক্ষ, এইরূপ উভয়বিধ ব্যবহার অনুভবসিদ্ধ। এস্থলে জ্ঞানের অপরোক্ষতা করণের অধীন নহে, কারণ, ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞান অপরোক্ষ হইলে তথা অনুমানাদি-জন্য জ্ঞান পরোক্ষ হইলে জ্ঞানে পরোক্ষতা অপরোক্ষতা করণের

অধীন হইতে পারে। ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের অপরোক্ষতা গ্রন্থকারগণ খণ্ডন করিয়াছেন, সুতরাং অপরোক্ষ অর্থগোচর জ্ঞানকে অপরোক্ষ বলা যায়। এই রীতিতে জ্ঞানের অপরোক্ষতা বিষয়ের অধীন হওয়ায় অপরোক্ষবিষয়ের জ্ঞানও অপরোক্ষ হয়, ইহা ইন্দ্রিয়জন্য হউক অথবা প্রমাণান্তরজন্য হউক, ইহাতে অভিনিবেশ নাই। এই কারণেই সুখাদি-জ্ঞান, ঈশ্বর-জ্ঞান, স্বপ্ন জ্ঞান, ইন্দ্রিয়জন্য নহে, না হইলেও প্রত্যক্ষ। সুতরাং জ্ঞানে ইন্দ্রিয়জন্যত্বরূপ অপরোক্ষত্ব নাই, কিন্তু অপরোক্ষ অর্থগোচর জ্ঞান হইলে তাহাকে অপরোক্ষজ্ঞান বলে। যদ্যপি অপরোক্ষজ্ঞানের বিষয়কে অপরোক্ষ বলিলে, অপরোক্ষঅর্থগোচর জ্ঞানের অপরোক্ষতা হওয়ায় অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়। কারণ, জ্ঞানগত অপরোক্ষত্ব নিরূপণে বিষয়গত অপরোক্ষত্বের জ্ঞান হেতু হয়, আর বিষয়গত অপরোক্ষত্ব নিরূপণে জ্ঞানগত অপরোক্ষত্বের জ্ঞান হেতু হয়, তথাপি বিষয়েতে অপরোক্ষতা অপরোক্ষজ্ঞানের বিষয়তারূপ অঙ্গীকার করিলে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়। বিষয়ের অপরোক্ষতা উক্ত স্বরূপ নহে, প্রমাতৃ-চেতনসহিত অভেদকে বিষয়ের অপরোক্ষতা বলে। সুতরাং জ্ঞানের অপরোক্ষত্ব নিরূপণে বিষয়ের অপরোক্ষত্ব-জ্ঞানের অপেক্ষা হইলেও বিষয়ের অপরোক্ষত্ব নিরূপণে জ্ঞানগত অপরোক্ষত্বের জ্ঞানের অনুপযোগ হওয়ায় অন্যোন্যাশ্রয় দোষ নাই।

বিষয়েতে পরোক্ষত্ব অপরোক্ষত্বের সম্পাদক প্রমাতৃচেতনের ভেদাভেদ সহিত বিষয়গত পরোক্ষত্ব অপরোক্ষত্বের অধীনই জ্ঞানের পরোক্ষত্বাপরোক্ষত্ব।

সুখাদি অন্তঃকরণের ধর্ম্ম সাক্ষিচেতনে অধ্যস্ত, অধ্যস্তের অধিষ্ঠানহইতে পৃথক্ সত্তা হয় না। সুতরাং প্রমাতৃচেতন সহিত সুখাদির সদা অভেদ হওয়ায় সুখাদিতে সদা অপরোক্ষত্ব হয়, আর অপরোক্ষ সুখাদিগোচর জ্ঞানও অপরোক্ষ হয়। বাহ্য ঘটাদি যদ্যপি বাহ্যচেতনে অধ্যস্ত হওয়ায় প্রমাতৃচেতন সহিত ঘটাদির সর্ব্বদা অভেদ নাই, তথাপি যে সময়ে বৃত্তিদ্বারা বাহ্যচেতনের প্রমাতৃ-চেতন সহিত অভেদ হয় সে সময়ে প্রমাতৃচেতনই ঘটাদির অধিষ্ঠান হয়। সুতরাং ইন্দ্রিয়জন্য ঘটাদিগোচরবৃত্তিকালে ঘটাদিতে অপরোক্ষত্ব ধর্ম্ম হয় আর অপরোক্ষত্ববিশিষ্ট ঘটাদির জ্ঞানও অপরোক্ষ হয়। ঘটাদিগোচর অনুমিত্যাদি বৃত্তি হইলে, সে সময়ে প্রমাতৃচেতন সহিত ঘটাদির অভেদ না হওয়ায় তাহা একদে

অপরোক্ষত্ব ধর্ম্ম হয় না। সুতরাং ঘটাদির অনুমিত্যাদি জ্ঞান অপরোক্ষ হয় না, পরোক্ষই হয়। প্রমাতৃচেতন সহিত ব্রহ্মচেতনের সদা অভেদ হওয়ায় ব্রহ্মচেতন সদা অপরোক্ষ, সুতরাং মহাবাক্যরূপ শাব্দপ্রমাণজন্য ব্রহ্মের জ্ঞানও অপরোক্ষ হইয়া থাকে। এই প্রকারে জ্ঞানের পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব প্রমাণাধীন নহে, কিন্তু বিষয়গতপরোক্ষত্ব অপরোক্ষত্বের অধীনই জ্ঞানের পরোক্ষত্ব অপরোক্ষত্ব হয়। বিষয়েতে পরোক্ষত্বাপরোক্ষত্বের সম্পাদক প্রমাতৃচেতনের ভেদ ও অভেদ হওয়ায় শব্দজন্য ব্রহ্মজ্ঞানেরও অপরোক্ষতা কথন সম্ভব হয়। পরন্তু এমতে অবান্তর বাক্যজন্য ব্রহ্মজ্ঞানও অপরোক্ষ হওয়া উচিত, কারণ উক্ত রীতিতে ব্রহ্ম প্রমাতৃ-চেতন স্বরূপ হওয়ায় সদা অপরোক্ষ, আর অপরোক্ষ বস্তুগোচর জ্ঞান অপরোক্ষ হওয়ায় নিত্য অপরোক্ষ স্বভাব ব্রহ্মের পরোক্ষজ্ঞান সম্ভব নহে। গ্রন্থকারগণ অবান্তরবাক্যদ্বারা ব্রহ্মের পরোক্ষজ্ঞানই অঙ্গীকার করিয়াছেন। "দশমোঽস্তি" এই বাক্যেও দশমের পরোক্ষ জ্ঞান হয়, পঞ্চদশীআদি গ্রন্থেও উক্ত বাক্যদ্বারা দশমের পরোক্ষজ্ঞানই বর্ণিত হইয়াছে। অতএব প্রমাতৃচেতনসহিত অভিন্ন দশম হওয়ায়, তথা দশম বিষয়েব অপরোক্ষতা হওয়ায়, তাহার জ্ঞানও অপরোক্ষ হওয়া উচিত।

উক্ত দোষ হেতু অপরোক্ষতার অন্য লক্ষণ।

প্রদর্শিত প্রকারে উক্ত মতে অবান্তরবাক্যজন্য ব্রহ্মজ্ঞানে অপরোক্ষতা-প্রাপ্তিরূপদোষ থাকায় অপরোক্ষতার অন্য লক্ষণ এইরূপ অঙ্গীকরণীয়। যেরূপ সুখাদি প্রমাতৃচেতনে অধ্যস্ত তদ্রূপ ধর্ম্মাধর্ম্মও প্রমাতৃচেতনে অধ্যস্ত, সুতরাং সুখাদির ন্যায় ধর্ম্মাদিও প্রমাতৃচেতনসহিত অভিন্ন হওয়ায় অপরোক্ষ হওয়া উচিত। কিন্তু যোগ্য বিষয়ের প্রমাতৃচেতনসহিত অভেদই বিষয়গত অপরোক্ষতার সম্পাদক হয়। ধর্ম্মাদি যোগ্য নহে বলিয়া তাহার প্রমাতৃচেতন সহিত অভেদ স্থলেও অপরোক্ষ হয় না। যেরূপ বিষয়গতযোগ্যতা বিষয়গত অপরোক্ষতাতে অপেক্ষিত, তদ্রূপ প্রমাণগত যোগ্যতাও জ্ঞানের অপরোক্ষতাতে অপেক্ষিত। অবান্তর বাক্যে তথা "দশমোঽস্তি" এই বাক্যে অপরোক্ষজ্ঞান জননের যোগ্যতা নাই, কিন্তু মহাবাক্যে তথা "ত্বং দশমঃ" ইত্যাদি বাক্য অপরোক্ষ জ্ঞান উৎপাদনের যোগ্যতা হয়। বিষয়ের যোগ্যতাদির জ্ঞান প্রত্যক্ষাদি ব্যবহারদ্বারা হইয়া থাকে। যে বিষয়ের প্রমাতার সহিত অভেদস্থলেও প্রত্যক্ষ ব্যবহার হয় না, সে বিষয়কে অযোগ্য বলে, যেমন ধর্ম্ম, অধর্ম্ম, সংস্কার, ইহা

সকল অযোগ্য। বিষয়ের ন্যায় প্রমাণের যোগ্যতাদির জ্ঞানও অনুভবানুমেয়। বাহ্য ইন্দ্রিয়ে প্রত্যক্ষজ্ঞান জননের যোগ্যতা হয়, অনুমানাদিতে পরোক্ষজ্ঞান জননের যোগ্যতা হয়, অনুপলব্ধি ও শব্দে উভয়বিধ জ্ঞান জননের যোগ্যতা হয়।

অপরোক্ষজ্ঞানে সর্ব্বজ্ঞাত্মমুনির মতের অনুবাদ।

এস্থলে বিশেষ এই—প্রমাতার সহিত অসম্বন্ধী পদার্থের শব্দদ্বারা কেবল পরোক্ষজ্ঞান হয়, আর যে পদার্থের প্রমাতার সহিত তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়, তাহাতে যোগ্যতা সত্ত্বেও প্রমাতার সহিত অভেদবোধক শব্দ না থাকিলে, উক্ত শব্দদ্বারা পরোক্ষজ্ঞানই হয়, অপরোক্ষজ্ঞান হয় না। যেমন "দশমোস্তি", "ব্রহ্মাস্তি" ইত্যাদি বাক্যে প্রমাতার সহিত অভেদবোধক শব্দের অভাবে শ্রোতার স্বাভিন্ন দশমের ও ব্রহ্মের পরোক্ষজ্ঞান হয়, অপরোক্ষজ্ঞান হয় না। আর যে বাক্যে প্রমাতা অভিন্ন যোগ্যবিষয়ের প্রমাতার সহিত অভেদবোধক শব্দ থাকে, সে বাক্যদ্বারা পরোক্ষজ্ঞান হয় না, অপরোক্ষজ্ঞানই হয়। ইহা সর্ব্বজ্ঞাত্ম মুনির মত, এমতে কেবল শব্দই অপরোক্ষজ্ঞানের হেতু। আর পরোক্ষজ্ঞানের সংস্কারবিশিষ্ট একাগ্রচিত্তসহিত শব্দদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞান হয় এই, মত প্রথমে বলা হইয়াছে। অপরোক্ষঅর্থগোচর জ্ঞানের অপরোক্ষত্ব অঙ্গীকার করিয়া ব্রহ্মজ্ঞানের অপরোক্ষতা সম্ভব হয়, এই তৃতীয় মত মধ্যে বলা হইয়াছে। এই মতে নিত্য অপরোক্ষগোচর অবান্তরবাক্যজন্য ব্রহ্মজ্ঞানও অপরোক্ষ হওয়া উচিত, এইরূপ দূষণ প্রদান করা হইয়াছে।

অদ্বৈতবিদ্যাচার্য্যের রীতিতে বিষয়গত ও জ্ঞানগত অপরোক্ষত্বের প্রকারান্তরে কথন ও পূর্ব্বোক্ত দূষিত মতে দূষণান্তর বর্ণন।

অদ্বৈতবিদ্যাচার্য্য অর্থগত অপরোক্ষত্ব প্রকারান্তরে বর্ণন করিয়াছেন আর পূর্ব্বোক্ত দূষিত মতে দূষণান্তর কথন করিয়াছেন। তথাহি—প্রমাতার সহিত অভিন্ন অর্থের অপরোক্ষ স্বরূপ অঙ্গীকার করিয়া অপরোক্ষ অর্থগোচর জ্ঞানের অপরোক্ষত্ব বলিলে স্বপ্রকাশ আত্মস্বরূপ জ্ঞানে অপরোক্ষ জ্ঞানের লক্ষণের অব্যাপ্তি হইবে। কারণ, অপরোক্ষ অর্থ হয় গোচর অর্থাৎ বিষয় যাহার, সে জ্ঞানকে অপরোক্ষ বলিলে, জ্ঞানের ও বিষয়ের পরস্পর ভেদ সাপেক্ষ বিষয়-বিষয়ীভাব সম্বন্ধস্থলে

জ্ঞানগত অপরোক্ষ-লক্ষণ সম্ভব হইলেও স্বপ্রকাশসুখ ও জ্ঞানের পরস্পরের অভেদ বশতঃ বিষয়-বিষয়ীভাবের অসম্ভবে উক্ত লক্ষণ সম্ভব নহে। যদ্যপি প্রভাকরের মতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ, ইহা আপন স্বরূপ, তথা জ্ঞাতা এবং ঘটাদি জ্ঞেয় এই তিনই বিষয় করে, এইরূপে সকল জ্ঞানই ত্রিপুটীগোচর। সুতরাং এমতে অভেদ সত্ত্বেও বিষয়-বিষয়ীভাব অঙ্গীকৃত হওয়ায় স্বপ্রকাশ জ্ঞানরূপ সুখে বিষয়-বিষয়ীভাব অসঙ্গত নহে। স্ব অর্থাৎ আপন স্বরূপ, প্রকাশ অর্থাৎ বিষয়ী যাহার, তাহাকে স্বপ্রকাশ বলে, এই রীতিতে স্বপ্রকাশ পদের অর্থদ্বারাও অভেদে বিষয়-বিষয়ীভাব সম্ভব হয়। তথাপি প্রকাশ্য-প্রকাশকের ভেদ অনুভব-সিদ্ধ হওয়ায় ভেদ ব্যতীত প্রভাকরের বিষয়-বিষয়ীভাব কথন অসঙ্গত। অতএব স্বপ্রকাশ পদের উক্ত অর্থ নহে, কিন্তু "স্ব" অর্থাৎ আপন সত্তাদ্বারা, প্রকাশ অর্থাৎ সংশয়াদিরাহিত্যই স্বপ্রকাশ পদের অর্থ অদ্বৈত গ্রন্থে উক্ত হইয়াছে। এই রীতিতে স্বপ্রকাশ জ্ঞানসহিত অভিন্ন স্বরূপ সুখের বিষয়-বিষয়ীভাবের অসম্ভবে অপরোক্ষের উক্ত লক্ষণ সম্ভব নহে।

উক্ত দোষরহিত অপরোক্ষের লক্ষণ।

অপরোক্ষের লক্ষণ এই—স্বব্যবহারানুকূল চৈতন্যসহিত অভেদ অপরোক্ষ বিষয়ের লক্ষণ বলিলে উক্ত দোষের অভাব হয়। কারণ, অন্তঃকরণ ও সুখাদি সাক্ষিচেতনে অধ্যস্ত হওয়ায় সুখাদি ধর্ম্মসহিত অন্তঃকরণের সাক্ষি-চেতন সহিত অভেদ হয়, আর সাক্ষিচেতনদ্বারা উক্ত সুখাদির প্রকাশ হওয়ায় ব্যবহারানুকূল সাক্ষিচেতন হয়। সুতরাং স্ব অর্থাৎ অন্তঃকরণ তথা সুখাদির ব্যবহারানুকূল যে সাক্ষিচেতন তাহার সহিত সুখাদির অভেদরূপ অপরোক্ষের লক্ষণ অন্তঃকরণে সম্ভব হয়। ধর্ম্মাদির সাক্ষিচেতনসহিত অভেদ হইলেও তাহা সকলে যোগ্যতার অভাবে ধর্ম্মাদিব্যবহারের অনুকূল সাক্ষিচেতন নহে। সুতরাং স্বব্যবহারানুকূলচৈতন্যসহিত ধর্ম্মাদির অভেদ না হওয়ায় তাহা সকলে অপরোক্ষত্ব হয় না। এইরূপ ঘটাদিগোচরবৃত্তিকালে ঘটাদির-অধিষ্ঠান-চেতনের বৃত্তি-উপহিত-চেতন সহিত অভেদ হইলে, ঘটাদিগোচরবৃত্তিকালে ঘটাদি-চেতন ঘটাদি ব্যবহারের অনুকূল হয়, তাহার সহিত অভিন্ন ঘটাদিকে অপরোক্ষ বলা যায়। যদ্যপি ঘটাদিগোচর বৃত্তির অভাবকালেও আপন অধিষ্ঠান চেতনসহিত ঘটাদি অভিন্ন, তথাপি সেকালে তাহাদের ব্যবহারের অনুকূল অধিষ্ঠান চেতন নহে, কারণ, বৃত্তিউপহিতসহিত অভিন্ন হইলেই

ব্যবহারের অনুকূল হয়, সুতরাং ঘটাদিগোচরবৃত্তির অভাবকালে ঘটাদির অপরোক্ষ হয় না। এইরূপ ব্রহ্মগোচর-বৃত্তি-উপহিত-সাক্ষিচেতনই ব্রহ্মের ব্যবহারের অনুকূল হয়, তাহার সহিত অভিন্ন ব্রহ্মের অপরোক্ষতা সম্ভব হয়। যেরূপ স্বব্যবহারানুকূল চৈতন্যসহিত বিষয়ের অভেদ বিষয়গত প্রত্যক্ষত্বের প্রয়োজক, তদ্রূপ ঘটাদি বিষয়সহিত ঘটাদি ব্যবহারানুকূল চৈতন্যের অভেদ জ্ঞানগত প্রত্যক্ষত্বের প্রয়োজক। কিন্তু এস্থলে প্রদর্শিত রীতিতে বৃত্তিরূপ প্রত্যক্ষ-জ্ঞানে উক্ত অপরোক্ষ-লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়। তথাহি,—চেতনে ঘটাদি অধ্যস্ত, বিষয়াকার বৃত্তিকালে বৃত্তিচেতনের বিষয়চেতন সহিত অভেদ হওয়ায় স্বাধিষ্ঠান বিষয়চেতনসহিত অভিন্ন ঘটাদির বৃত্তিচেতনসহিত অভেদ হইলেও বৃত্তির সহিত অভেদ ঘটাদির সম্ভব নহে। যেমন রজ্জুতে কল্পিত সর্প দণ্ড মালার রজ্জুর সহিত অভেদ হইলেও, সর্প, দণ্ড, মালার পরস্পর ভেদই হয়, অভেদ হয় না, আর ব্রহ্মে কল্পিত সকল দ্বৈতের ব্রহ্ম সহিত অভেদ হইলেও পরস্পরের অভেদ হয় না। এইরূপ বৃত্তিচেতন সহিত বৃত্তির তথা ঘটাদির অভেদ সম্ভব হইলেও বৃত্তি ও ঘটাদি বিষয়ের পরস্পর অভেদ সম্ভব নহে, সুতরাং বৃত্তিরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানে উক্ত লক্ষণের অব্যাপ্তি হয়। প্রদর্শিত অব্যাপ্তিদোষের অদ্বৈত-বিদ্যাচার্য্য এই রীতিতে পরিহার করেন, যথা, অপরোক্ষত্বধর্ম্ম চেতনের হয়, বৃত্তির নহে। যেরূপ অনুমিতিত্ব ইচ্ছাত্বাদি অন্তঃকরণবৃত্তির ধর্ম্ম, তদ্রূপ অপরোক্ষত্ব ধর্ম্ম বৃত্তির নহে, কিন্তু বিষয়াকার বৃত্তিউপহিত-চেতনের অপরোক্ষত্ব ধর্ম্ম হওয়ায়, চেতনের অপরোক্ষত্বের উপাধি বৃত্তি হয়। সুতরাং বৃত্তিতে অপরোক্ষত্বের আরোপ করিয়া বৃত্তিজ্ঞান অপরোক্ষ এইরূপ ব্যবহার হয়। এইরূপে বৃত্তিজ্ঞান লক্ষ্য নহে বলিয়া অব্যাপ্তি নাই, যদি বৃত্তিজ্ঞানে অপরোক্ষত্ব ধর্ম্ম ইষ্ট হইত আর তাহাতে অপরোক্ষ লক্ষণের গমন না হইত, তাহা হইলে অবশ্যই অব্যাপ্তি হইত। বৃত্তিজ্ঞান লক্ষ্য নহে, বৃত্তি-উপহিত-চেতনই লক্ষ্য, সুতরাং অব্যাপ্তিশঙ্কা নাই। চেতনের ধর্ম্ম অপরোক্ষত্ব বলাতে সুখাদি জ্ঞানে অপরোক্ষত্ব স্বার্সে সিদ্ধ হয়, কিন্তু বৃত্তির ধর্ম্ম অপরোক্ষত্ব মান্য করিলে সুখাদি-গোচর বৃত্তির অনঙ্গীকার পক্ষে সাক্ষিরূপ সুখাদিজ্ঞানে অপরোক্ষত্ব ব্যবহার সম্ভব নহে, সুতরাং অপরোক্ষত্ব ধর্ম্ম চেতনের, বৃত্তির নহে। এপক্ষে এই শঙ্কা হয়। সংসার দশাতেও জীবের ব্রহ্মসহিত অভেদ হওয়ায় সর্ব্বপুরুষের ব্রহ্ম অপরোক্ষ, এরূপ ব্যবহার হওয়া উচিত, আর অবান্তরবাক্যজন্য ব্রহ্মের জ্ঞানও অপরোক্ষ হওয়া উচিত, কারণ, অবান্তরবাক্যজন্য বৃত্তি-উপহিতসাক্ষিচেতনের

ব্রহ্মরূপ বিষয়সহিত সদা অভেদ আছেই। সমাধান,—স্বব্যবহারানুকূল চেতন সহিত অনাবৃত বিষয়ের অভেদ অপরোক্ষ বিষয়ের লক্ষণ হওয়ায় আর অনাবৃত বিষয় সহিত স্বব্যবহারানুকূল চেতনের অভেদ অপরোক্ষজ্ঞানের লক্ষণ হওয়ায় সংসার দশাতে আবৃত ব্রহ্মের স্বব্যহারানুকূল চেতনসহিত অভেদ হইলেও অনাবৃত বিষয়ের অভেদ না হওয়ায় ব্রহ্মে অপরোক্ষত্ব হয় না। এইরূপ অবান্তরবাক্যজন্য জ্ঞানেরও আবৃত বিষয় সহিতই অভেদ হয় বলিয়া উক্ত জ্ঞানের অপরোক্ষত্ব হয় না, সুতরাং প্রোক্ত শঙ্কা সম্ভব নহে। অন্য শঙ্কা,—উক্ত রীতিতে অনাবৃত বিষয়ের অভেদে অপরোক্ষত্ব অঙ্গীকার করিলে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়, কারণ, সমানগোচর জ্ঞানমাত্রের আবরণনিবর্ত্তকতা সম্ভব নহে, সম্ভব বলিলে পরোক্ষজ্ঞানদ্বারাও অজ্ঞানের নিবৃত্তি হওয়া উচিত। সিদ্ধান্তে অসত্ত্বাপাদক অজ্ঞান-শক্তির তিরোধান বা নাশ পরোক্ষজ্ঞানদ্বারা হয় আর অভানাপাদক শক্তি-বিশিষ্ট অজ্ঞানের নাশ পরোক্ষজ্ঞানদ্বারা হয় না, কিন্তু অপরোক্ষজ্ঞানদ্বারাই উক্ত অজ্ঞানের নাশ হয়। এই রীতিতে জ্ঞানের অপরোক্ষত্বসিদ্ধির অধীন অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় আর অনাবৃত বিষয় সহিত স্বব্যহারানুকূল-চেতনের অভেদ জ্ঞানের অপরোক্ষত্ব লক্ষণ বলিলে অজ্ঞান-নিবৃত্তির অধীন জ্ঞানের অপরোক্ষত্বের সিদ্ধি হওয়ায় অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়। সমাধান—পূর্ব্বোক্ত রীতিতে অজ্ঞান নিবৃত্তিতে জ্ঞানের অপরোক্ষত্বের অপেক্ষা হইলেও অজ্ঞান নিবৃত্তিতে জ্ঞানের অপরোক্ষত্বের অপেক্ষা নাই। কারণ, জ্ঞানমাত্রদ্বারা অজ্ঞানের নাশ বা নিবৃত্তি হইলে পরোক্ষ জ্ঞানদ্বারাও অজ্ঞানের নিবৃত্তি হওয়া উচিত, এই দোষের পরিহারার্থ অপরোক্ষজ্ঞানদ্বারা সিদ্ধান্তে অজ্ঞানের নিবৃত্তি প্রতিপাদিত হইয়াছে। ইহা অঙ্গীকার করিলে অস্মদ্‌পক্ষে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়, সুতরাং জ্ঞানমাত্রদ্বারা অজ্ঞানের নিবৃত্তি অথবা অপরোক্ষজ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নিবৃত্তি আমাদের স্বীকার্য্য নহে। কিন্তু প্রমাণের মহিমায় যে স্থলে বিষয়সহিত জ্ঞানের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয়, সেই জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। প্রমাণের মহিমায় বাহ্য ইন্দ্রিয় জন্য ঘটাদির জ্ঞান বিষয়েতে তাদাত্ম্যবিশিষ্ট হয়। এইরূপ শব্দজন্য ব্রহ্মজ্ঞানও মহাবাক্যরূপ প্রমাণের মহিমায় ব্রহ্মরূপ বিষয়েতে তাদাত্ম্য সম্বন্ধবিশিষ্ট হয়। সুতরাং উক্ত উভয় জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়। যদ্যপি সকল পদার্থের উপাদান ব্রহ্ম হওয়ায় ব্রহ্মগোচর সকল জ্ঞানের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ হয় বলিয়া অনুমিতিরূপ ব্রহ্মজ্ঞানদ্বারা তথা অবান্তরবাক্যজন্য ব্রহ্মের পরোক্ষজ্ঞান-দ্বারাও অজ্ঞানের নিবৃত্তি হওয়া উচিত। তথাপি উক্ত জ্ঞানের বিষয় সহিত যে

তাদাত্ম্য সম্বন্ধ হয়, তাহা বিষয়ের মহিমাতে হয়, প্রমাণের মহিমাতে নহে। কারণ, মহাবাক্যদ্বারা জীব ব্রহ্মের অভেদগোচর জ্ঞান হইলে তাহার বিষয়সহিত তাদাত্ম্য সম্বন্ধ প্রমাণের মহিমাতে হয়, আর অন্য জ্ঞানের ব্রহ্ম সহিত যে তাদাত্ম্য সম্বন্ধ হয়, তাহা ব্রহ্মের ব্যাপকতা নিবন্ধন তথা উপাদানতা প্রযুক্ত বিষয়ের মহিমাতে হয়। এই রীতিতে বিলক্ষণ প্রমাণ জন্য বিষয় সম্বন্ধী জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের নিবৃত্তিতে জ্ঞানমাত্রদ্বারা অজ্ঞান-নিবৃত্তির আপত্তি নাই তথা জ্ঞানের অপরোক্ষত্বের অজ্ঞান নিবৃত্তিতে অপেক্ষার অভাবে অন্যোন্যাশ্রয় দোষও নাই। কথিত প্রকারে স্বব্যবহারানুকূল অনাবৃত চৈতন্যসহিত বিষয়ের অভেদ অপরোক্ষবিষয়ের লক্ষণ আর উক্ত চৈতন্যের বিষয়সহিত অভেদ অপরোক্ষ-জ্ঞানের লক্ষণ। সুতরাং শব্দজন্য ব্রহ্মজ্ঞানেরও অপরোক্ষতা সম্ভব হয়।

শব্দদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞানের উৎপত্তিতে কথিত তিন মতের মধ্যে প্রথমমতের সমীচীনতা।

শব্দদ্বারা অপরোক্ষজ্ঞানের উৎপত্তিতে তিনমত বলা হইল, তন্মধ্যে আদ্য-মতই সমীচীন, কারণ, জ্ঞানগত-পরোক্ষত্ব প্রমাণাধীন, আর সহকারী সাধনবিশিষ্ট শব্দে অপরোক্ষজ্ঞান জননের যোগ্যতা হয়, ইহা প্রথম মত। বিষয়ের অধীনই জ্ঞানের অপরোক্ষত্বাদি ধর্ম্ম হয়, প্রমাণের অধীন নহে, এই অভিপ্রায়ে দ্বিতীয় মত আর অদ্বৈতবিদ্যাচার্য্যের তৃতীয় মত। এই শেষ দুই মতে কেবল বিষয়ের অধীনই অপরোক্ষত্বাদি স্বীকৃত হওয়ায় এবং প্রমাণের অধীন স্বীকৃত না হওয়ায় অবান্তরবাক্যাদিদ্বারাও ব্রহ্মের অপরোক্ষজ্ঞান হওয়া উচিত। সুতরাং জ্ঞানের অপরোক্ষত্বে প্রমাণের অধীনতা অবশ্য অঙ্গীকরণীয় এবং প্রথম মতে ইহার অঙ্গীকার হওয়ায় সুতরাং উক্ত মতই সমীচীন।

বৃত্তির প্রয়োজন কথন

প্রমাণ নিরূপণের প্রারম্ভে বৃত্তিস্বরূপ, কারণ, ফল এই তিনের প্রশ্ন আছে। সেস্থলে অন্তঃকরণ তথা অবিদ্যার প্রকাশরূপ পরিণাম বৃত্তি বলিয়া উক্ত হইয়াছে, ইহা বৃত্তির সামান্য লক্ষণ। তদনন্তর যথার্থত্ব অযথার্থত্বাদি ভেদ কথন পূর্ব্বক তাহার বিশেষস্বরূপ বলা হইয়াছে। প্রমাণ নিরূপণে বৃত্তির কারণের স্বরূপ প্রদর্শিত হইয়াছে। এক্ষণে প্রয়োজনসম্বন্ধী তৃতীয় প্রশ্নের উত্তর প্রদান করা যাইতেছে।

জীবের অবস্থাত্রয়ের সহিত সম্বন্ধ বৃত্তিদ্বারা হইয়া থাকে, এইরূপ পুরুষার্থ প্রাপ্তিও বৃত্তিদ্বারা হয়। সুতরাং যেরূপ সংসার প্রাপ্তির হেতু বৃত্তি হয়, তদ্রূপ মোক্ষ প্রাপ্তির হেতুও বৃত্তি হয়, কারণ, বৃত্তিদ্বারা অবস্থাত্রয়ের সহিত সম্বন্ধই জীবের সংসার।

উক্ত অবস্থাত্রয়ের মধ্যে জাগ্রতের নিরূপণ।

ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের অবস্থাকে জাগ্রদবস্থা বলে, অবস্থা শব্দ কালের বাচক। যদ্যপি সুখাদির জ্ঞানকাল তথা উদাসীনকালও জাগ্রদবস্থার অন্তর্গত, এবং জাগ্রদবস্থার অন্তর্গত হইলেও সুখাদির জ্ঞান ইন্দ্রিয়জন্য নহে, তথা সুখাদিজ্ঞানকালে অন্য বিষয়ের জ্ঞানও ইন্দ্রিয় জন্য হয় না, এইরূপ উদাসীন কালেও ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান হয় না। তথাপি বক্ষ্যমাণ স্বপ্নাবস্থা ও সুষুপ্তি অবস্থা হইতে ভিন্ন যে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের আধারকাল, তথা ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের সংস্কারের আধারকাল তাহাকে জাগ্রদবস্থা বলে।—সুখাদি জ্ঞানকালে ও উদাসীনকালে যদ্যপি ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞান নাই তথাপি তাহার সংস্কার থাকে আর ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের সংস্কার স্বপ্নাবস্থা সুষুপ্তি-অবস্থাতেও থাকে বলিয়া জাগ্রতের লক্ষণে স্বপ্নাবস্থা সুষুপ্তিঅবস্থাহইতে ভিন্ন কাল বলা হইয়াছে। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে জাগ্রদবস্থা বলিয়া যে ব্যবহার তাহা ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের অধীন এবং এই ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ হয়। উক্ত অন্তঃকরণ বৃত্তির মতভেদে প্রয়োজন নিম্নে বলা যাইতেছে।

কোন গ্রন্থকারের রীতিতে আবরণের অভিভব বৃত্তির প্রয়োজন

কেহ আবরণের অভিভব বৃত্তির প্রয়োজন বলেন। যদ্যপি আবরণাভিভবে নানা মত আছে, তথাপি যেরূপ খদ্যোতের প্রকাশদ্বারা মহান্ধকারের এক দেশের নাশ বা সঙ্কোচ হয় তদ্রূপ একদেশের নাশ আবরণাভিভব শব্দের অর্থ, ইহা সাম্প্রদায়িক মত।

সমষ্টি অজ্ঞানের জীবের উপাধিতাপক্ষে ব্রহ্ম বা ঈশ্বর বা জীবচেতনদ্বারা আবরণের অভিভব অসম্ভব।

যে পক্ষে সমষ্টি অজ্ঞান জীবের উপাধি, সে পক্ষে ঘটাদি বিষয় সহিত চেতনের সদা সম্বন্ধ হওয়ায় চেতন সম্বন্ধে আবরণের অভিভব সম্ভব নহে। কারণ, ব্রহ্ম-

চেতন আবরণের সাধক, বিরোধী নহে। ঈশ্বরচেতনদ্বারা আবরণাভিভব বলিলে "ইদং ময়াবগতম্" এইরূপ ব্যবহার জীবের হওয়া উচিত নহে, কিন্তু "ঈশ্বরেণাবগতম্" এইরূপ ব্যবহার হওয়া উচিত, হেতু এই যে, ঈশ্বর জীবের ব্যবহারিক ভেদ বশতঃ ঈশ্বরাবগত বস্তু জীবের অবগতিগোচর নহে। এদিকে, জীবচেতনের সম্বন্ধে আবরণাভিভব স্বীকৃত হইলে তাহাও সম্ভব নহে, কারণ, এপক্ষে জীবচেতনের ঘটাদি সহিত সদা সম্বন্ধ হয়। জীব চেতনের উপাধিমূলাজ্ঞান, তাহাতে আরোপিত প্রতিবিম্ববিশিষ্টচেতন জীব বলিয়া কথিত। মূলাজ্ঞানের ঘটাদি সহিত সদা সম্বন্ধ থাকায়, জীবচেতনেরও তৎকারণে সর্ব্বদা সম্বন্ধ বশতঃ ঘটাদির আবরণে সদা অভিভব হওয়া উচিত। পরিশেষে বৃত্তিদ্বারা আবরণের অভিভব বলিলে পরোক্ষবৃত্তিদ্বারাও আবরণের অভিভব হওয়া উচিত। কিন্তু

উক্ত পক্ষে অপরোক্ষবৃত্তিদ্বারা বা অপরোক্ষবৃত্তিবিশিষ্ট চেতনদ্বারা আবরণের অভিভব সম্ভব।

উক্ত পক্ষে অপরোক্ষবৃত্তিদ্বারা অথবা অপরোক্ষবৃত্তিবিশিষ্টচেতনদ্বারা আবরণের অভিভব হইয়া থাকে। যেরূপ খদ্যোতের প্রকাশদ্বারা মহান্ধকারের একদেশের নাশ হয়, খদ্যোতের অভাবকালে মহান্ধকারের পুনঃ বিস্তার হয়, তদ্রূপ অপরোক্ষবৃত্তিসম্বন্ধে অথবা অপরোক্ষবৃত্তিবিশিষ্টচেতনের সম্বন্ধে মূলাজ্ঞানাংশের নাশ বা সঙ্কোচ হয়, বৃত্তির অভাব দশাতে অজ্ঞানের পুনঃ প্রসরণ হয়, ইহা সম্প্রদায়ানুসারী মত। কথিত কারণে এই মতে অপরোক্ষ বৃত্তিদ্বারা অথবা অপরোক্ষবৃত্তিবিশিষ্টচেতনদ্বারা অজ্ঞানাংশের নাশে অপরোক্ষবৃত্তির প্রয়োজন হয় তথা অসত্ত্বাপাদক অজ্ঞানাংশের নাশে পরোক্ষবৃত্তির প্রয়োজন হয়, এই প্রকারে আবরণনাশ বৃত্তির প্রয়োজন। এই সিদ্ধান্তদ্বারা জ্ঞাতরজ্জুতে একবার সর্প ভ্রমের নিবৃত্তি হইয়া পুনরায় সেই অধিষ্ঠানে যে দ্বিতীয়াদি বার সর্প ভ্রম হয় তাহারও পরিহার জানিবে।

উক্ত পক্ষের রীতিতে জীবচেতন সহিত বিষয়ের অভিব্যঞ্জক-অভিব্যঙ্গ্যভাব সম্বন্ধরূপ বৃত্তির প্রয়োজন কথন।

জীবচেতন সহিত বিষয়ের সম্বন্ধ বৃত্তির প্রয়োজন বলিলে উক্ত পক্ষে সমষ্টি অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব জীব হওয়ায় জীবচেতনের ঘটাদি সহিত সর্ব্বদা সম্বন্ধ হয়। কিন্তু জীবের সামান্য সম্বন্ধে বিষয়ের প্রকাশ হয় না, বিষয়-প্রকাশ হেতু

জীবের বিজাতীয় সম্বন্ধ বৃত্তির প্রয়োজন হয়। অর্থাৎ চেতনের বিষয় সহিত সামান্য সম্বন্ধ সর্ব্বদা থাকিলেও, ইহা বিষয় প্রকাশের হেতু নহে, বৃত্তিবিশিষ্টজীবের অর্থাৎ বৃত্তিদ্বারা জীবচেতনের বিষয়সহিত সম্বন্ধ হইলে বিষয়ের প্রকাশ হয়। সুতরাং প্রকাশহেতু সম্বন্ধ বৃত্তির অধীন, এই প্রকাশহেতু জীবের বিষয়-সহিত সম্বন্ধ অভিব্যঞ্জক-অভিব্যঙ্গরূপ হয়। বিষয়েতে অভিব্যঞ্জকতা হয়, জীব-চেতনে অভিব্যঙ্গ্যতা হয়। যাহাতে প্রতিবিম্ব হয় তাহাকে অভিব্যঞ্জক বলে, যাহার প্রতিবিম্ব হয়, তাহাকে অভিব্যঙ্গ্য বলে। যেমন দর্পণে মুখের প্রতিবিম্ব পড়িলে দর্পণ অভিব্যঞ্জক হয়, মুখ অভিব্যঙ্গ্য হয়। এইরূপ বিষয়েতে চেতনের প্রতিবিম্ব হইলে ঘটাদি অভিব্যঞ্জক হয়, চেতন অভিব্যঙ্গ্য হয়। কথিত প্রকারে প্রতিবিম্ব গ্রহণরূপ ব্যঞ্জকতা ঘটাদি বিষয়েতে হয়, প্রতিবিম্ব সমর্পণরূপ ব্যঙ্গ্যতা চেতনে হয়। ঘটাদিতে স্বস্বভাবে প্রতিবিম্ব গ্রহণের সামর্থ্য নাই, কিন্তু ঘটাদি বিষয় সকল স্বাকারবৃত্তিসম্বন্ধে চেতনের প্রতিবিম্ব গ্রহণের যোগ্য হয়। যেমন দর্পণ সম্বন্ধ ব্যতীত ভিত্তি প্রভৃতিতে সূর্য্যের প্রতিবিম্ব হয় না, দর্পণ সম্বন্ধেই হয়, সুতরাং ভিত্তি প্রভৃতিতে সূর্য্য-প্রতিবিম্ব গ্রহণের যোগ্যতা দর্পণ সম্বন্ধে উৎপন্ন হয়। এই প্রকারে যেরূপ সূর্য্য-প্রভার ভিত্তিসহিত সর্ব্বদা সামান্য সম্বন্ধ সত্ত্বেও অভিব্যঞ্জক-অভিব্যঙ্গ্যভাবসম্বন্ধ দর্পণাধীন, তদ্রূপ জীবচেতনের বিষয়সহিত সর্ব্বদা সম্বন্ধ থাকিলেও চিত্তবৃত্তিসম্বন্ধে ঘটাদিতে জীবচেতনের প্রতিবিম্ব গ্রহণ করিবার যোগ্যতা হয়, সুতরাং জীব চেতনের ঘটাদিসহিত অভিব্যঞ্জক-অভিব্যঙ্গ্য-ভাব সম্বন্ধ বৃত্তির অধীন। এই রীতিতে জীবচেতনের ঘটাদিসহিত বিলক্ষণ সম্বন্ধের হেতু বৃত্তি, অতএব বিষয় সম্বন্ধার্থ বৃত্তি হওয়ায়, এই সম্বন্ধে বিষয়ের প্রকাশ হয়। এপক্ষে জীব চেতন বিভু কিন্তু বিলক্ষণ সম্বন্ধের জনক বৃত্তি।

অন্তঃকরণবিশিষ্ট চেতন জীব, এপক্ষেও বিষয় সম্বন্ধার্থ বৃত্তির অপেক্ষা।

অন্তঃকরণবিশিষ্ট চেতন জীব, এপক্ষে জীবচেতন পরিচ্ছিন্ন হওয়ায় বৃত্তি ব্যতীত ঘটাদি সহিত জীবচেতনের সর্ব্বথা সম্বন্ধ হয় না। ইন্দ্রিয় বিষয়ের সম্বন্ধে অন্তঃকরণের বৃত্তি ঘটাদি দেশে গমন করিলে জীব চেতনের ঘটাদি সহিত সম্বন্ধ হয়, বৃত্তির বহির্দেশ গমন ব্যতীত অনন্তর জীবের বাহ্য ঘটাদি সহিত সম্বন্ধ সম্ভব নহে। এই রীতিতে এপক্ষে অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন জীব পরিচ্ছিন্ন হওয়ায় বিষয় সম্বন্ধার্থ বৃত্তি হয়, এ অর্থ স্পষ্ট।

উক্ত উভয় পক্ষে মতভেদে বিলক্ষণতা কথনের অসঙ্গতা।

প্রদর্শিত প্রকারে অজ্ঞানোপাধি জীব পক্ষে বিষয় সহিত জীবচেতনের সদা সম্বন্ধ থাকিলেও অভিব্যঞ্জক-অভিব্যঙ্গ্যভাব সম্বন্ধ না থাকায়, তদর্থ বৃত্তি হয়। এইরূপ অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন জীব পক্ষে, জীবের বিষয় সহিত সর্ব্বথা সম্বন্ধ নাই, সুতরাং এ পক্ষেও বিষয় সম্বন্ধার্থ বৃত্তি হয়। এই প্রকারে উভয় পক্ষে বৃত্তির ফল সম্বন্ধে কোন বিলক্ষণতা নাই, কিন্তু গ্রন্থকারগণ মতভেদে যে বিলক্ষণতা প্রতিপাদন করিয়াছেন তাহা অসঙ্গত। কারণ, অন্তঃকরণ জীবের উপাধিপক্ষেও অজ্ঞান জীবের উপাধি অবশ্যই ইষ্ট, অন্যথা প্রাজ্ঞরূপ জীবের অভাব হইবে, সুতরাং জীব-ভাবের উপাধি সকল মতে অজ্ঞান হয়। কর্ত্তৃত্বাদি অভিমান অন্তঃকরণবিশিষ্টে হয় বলিয়া অন্তঃকরণাবচ্ছিন্নকে জীব বলে। অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব জীব পক্ষেও অজ্ঞানবিশিষ্ট প্রমাতা নহে, অন্তঃকরণবিশিষ্টই প্রমাতা। জীবচেতনের বিষয় সহিত সর্ব্বথা সম্বন্ধ থাকিলেও প্রমাতৃচেতনের বিষয় সহিত সম্বন্ধের অভাবে বিষয়ের প্রকাশ হয় না। কারণ, প্রমাতৃচেতনের সম্বন্ধই বিষয় প্রকাশের হেতু, জীব চেতনের সম্বন্ধ হেতু নহে। যেরূপ ব্রহ্ম চেতন ঈশ্বর চেতন অজ্ঞানের সাধক, তদ্রূপ অবিদ্যোপাধিক জীবচেতন হওয়ায় তাহার সম্বন্ধে বিষয়েতে জ্ঞাতত্বাদি ব্যবহার হয় না, তথা জীবচেতনের জ্ঞাতত্বাদির অভিমানও হয় না। প্রমাতার সম্বন্ধেই বিষয়েতে জ্ঞাতত্বাদি ব্যবহার হয় তথা ব্যবহারের অভিমানও প্রমাতার হয়। এই প্রমাতা বিষয়হইতে ভিন্ন দেশে থাকায়, তাহার বিষয় সহিত সদা সম্বন্ধ নাই, প্রমাতার সহিত বিষয়ের সম্বন্ধ বৃত্তির অধীন। অতএব জীবের উপাধি ব্যাপক হউক বা পরিচ্ছিন্ন হউক, উভয়পক্ষে প্রমাতার সহিত বিষয়ের সম্বন্ধ বৃত্তির অধীনে সমান, তাহাতে বিলক্ষণতা কথন বুদ্ধি-বিস্তারার্থ বা চিত্ত-বিনোদার্থ ভিন্ন অন্য কিছু নহে। কারণ, প্রমাতৃচেতন, প্রমাণচেতন, বিষয়চেতন ও ফলচেতন ভেদে চেতনের চারি ভেদ প্রতিপাদিত হইয়াছে, প্রমাতার বিষয় সহিত সদা সম্বন্ধ থাকিলে প্রমাতৃচেতনহইতে বিষয় চেতনের বিভাগ কথন অসঙ্গত হইবে। অন্তঃ-করণবিশিষ্ট চেতনের নাম "প্রমাতৃচেতন," বৃত্তি-অবচ্ছিন্নচেতন "প্রমাণচেতন" বলিয়া উক্ত, ঘটাদি অবচ্ছিন্ন চেতন "বিষয়চেতন" নামে অভিহিত, আর বৃত্তি সম্বন্ধে ঘটাদিতে চেতনের প্রতিবিম্ব "ফলচেতন" শব্দের অভিধেয়। এস্থলে কেহ বলেন, ঘটাবচ্ছিন্ন-চেতন অজ্ঞাত হইলে, তাহাকে "বিষয়চেতন" বলে, জ্ঞাত হইলে উক্ত

চেতনই "ফলচেতন" হয়, ইহারই নামান্তর "প্রমেয়চেতন।" কিন্তু বিদ্যারণ্যস্বামী ও বার্ত্তিককার প্রমাণবৃত্তির উত্তরকালে ঘটাদিতে চেতনের আভাসকে "ফলচেতন" বলিয়াছেন। এই রীতিতে প্রমাতৃচেতন পরিচ্ছিন্ন, তাহার সম্বন্ধেই বিষয়ের প্রকাশ হয়। অতএব জীবচেতনের বিভুত্ব অঙ্গীকার করিলেও উভয়মতে প্রমাতার বিষয় সহিত সম্বন্ধ বৃত্তিকৃত হওয়ায়, বিষয়সম্বন্ধজন্য বিলক্ষণতা কথন সম্ভব নহে।

স্বপ্নাবস্থার লক্ষণ।

উপরিউক্ত প্রয়োজনবতী ইন্দ্রিয়জন্য অন্তঃকরণের বৃত্তি জাগ্রদবস্থাতে হইয়া থাকে। ইন্দ্রিয়-অজন্য যে বিষয়গোচর অন্তঃকরণের অপরোক্ষবৃত্তি তাহার অবস্থাকে "স্বপ্নাবস্থা" বলে, স্বপ্নে জ্ঞেয় ও জ্ঞান অন্তঃকরণেরই পরিণাম।

সুষুপ্তি অবস্থার লক্ষণ তথা সুষুপ্তি সম্বন্ধী অর্থের কথন।

সুখগোচর অবিদ্যাগোচর অজ্ঞানের সাক্ষাৎ পরিণামরূপ বৃত্তির অবস্থাকে সুষুপ্তিঅবস্থা বলে। সুষুপ্তিতে অবিদ্যার বৃত্তি সুখগোচর ও অজ্ঞানগোচর হইয়া থাকে। যগুপি অবিদ্যাগোচর বৃত্তি জাগ্রতেও "অহং ন জানামি" এইরূপ হয়, তথাপি উক্ত বৃত্তি অন্তঃকরণের, অবিদ্যার নহে, সুতরাং সুষুপ্তিলক্ষণের জাগ্রতে অতিব্যাপ্তি নাই। এইরূপ জাগ্রতে প্রাতিভাসিক রজতাকারবৃত্তি অবিদ্যার পরিণাম, উহা অবিদ্যাগোচর নহে। আর সুখাকারবৃত্তি যে জাগ্রতে হয় তাহা অবিদ্যার পরিণাম নহে। এই রীত্যনুসারে সুখ গোচর ও অবিদ্যা-গোচর অবিদ্যাবৃত্তির অবস্থাকে সুষুপ্তি-অবস্থা বলে। সুষুপ্তিতে অবিদ্যার বৃত্তিতে আরূঢ়সাক্ষী অবিদ্যাকে তথা স্বরূপসুখকে প্রকাশ করে। সুষুপ্তি-অবস্থাতে যে অজ্ঞানাংশের সুখাকার অবিদ্যার পরিণাম হয়, সেই অজ্ঞানাংশে পুরুষের অন্তঃকরণ লীন থাকে। জাগ্রৎকালে উক্ত অজ্ঞানাংশের পরিণাম অন্তঃকরণ হয় বলিয়া অজ্ঞানের বৃত্তিদ্বারা অনুভূত সুখের জাগ্রতে স্মৃতি হয়। উপাদান ও কার্য্যের অভেদ বশতঃ অনুভব ও স্মৃতির বৈয়ধিকরণতা নাই। এই প্রকারে জাগ্রৎ স্বপ্ন সুষুপ্তি ভেদে জীবের তিন অবস্থা হয়। মৃত্যু তথা মূর্চ্ছাকে কেহ সুষুপ্তিতে অন্তর্ভাব বলেন, কেহ পৃথক্ বলেন। ব্রহ্মমীমাংসার তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদের ১০ সূত্রে মূর্চ্ছা অর্দ্ধ সম্পাত্তি (অর্থাৎ মুগ্ধাবস্থাতে কোন কোন জাগ্রৎ ধর্ম্ম দৃষ্ট হয় এবং কোন সুষুপ্ত্যাদি ধর্ম্মও দৃষ্ট হয় সুতরাং মূর্চ্ছা অর্দ্ধ সম্পত্তি) এবং মৃত্যু চতুর্থ অবস্থা বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে।

উক্ত অবস্থা-ভেদের বৃত্তির অধীনতা এবং বৃত্তির প্রয়োজন কথন।

উক্ত সকল অবস্থাভেদ বৃত্তির অধীন। জাগ্রৎ স্বপ্নে অন্তঃকরণের বৃত্তি হয়, জাগ্রতে ইন্দ্রিয় জন্য, স্বপ্নে ইন্দ্রিয়-অজন্য। সুষুপ্তিতে অজ্ঞানের বৃত্তি হয়।

অবস্থার অভিমানই বন্ধ, অভিমানকে ভ্রমজ্ঞান বলে এবং ইহাও বৃত্তিবিশেষ, সুতরাং বৃত্তিকৃত বন্ধই সংসার। বেদান্তবাক্যজন্য "অহং ব্রহ্মাস্মি" এইরূপ অন্তঃকরণের বৃত্তি হইলে, তদ্দ্বারা প্রপঞ্চসহিত অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, ইহাই মোক্ষ। সুতরাং সংসারদশাতে ব্যবহারসিদ্ধি বৃত্তির প্রয়োজন আর পরম প্রয়োজন মোক্ষ।

কল্পিতের নিবৃত্তি বিষয়ে বিচার।

কল্পিতের নিবৃত্তি অধিষ্ঠানরূপ হয়, সুতরাং সংসারনিবৃত্তিকে মোক্ষ বলিলে ব্রহ্মরূপ মোক্ষই সিদ্ধ হয়। অতএব কল্পিত নিবৃত্তিকে কল্পিতের ধ্বংস অঙ্গীকার করিয়া মোক্ষে দ্বৈতাপত্তি দোষের কথন অজ্ঞানমূলক।

ন্যায়মকরন্দকারকৃত অধিষ্ঠানরূপ কল্পিতের নিবৃত্তি পক্ষে দূষণ বর্ণন।

ন্যায়মকরন্দকার কল্পিতের নিবৃত্তি অধিষ্ঠানরূপ অঙ্গীকার করেন নাই আর দ্বৈতাপত্তিরও সমাধান এইরূপে করিয়াছেন। তথাহি, কল্পিতের নিবৃত্তি অধিষ্ঠান হইতে ভিন্ন। যদি ইহা অধিষ্ঠানরূপ স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে অধিষ্ঠান ও কল্পিতের নিবৃত্তি একই পদার্থ হইবে, দুই নহে। যাঁহারা উভয়কে এক পদার্থ বলেন, তাঁহাদের প্রতি জিজ্ঞাসা,—অধিষ্ঠানে অন্তর্ভাব অঙ্গীকার করিয়া কল্পিতনিবৃত্তির লোপ ইষ্ট? অথবা কল্পিত-নিবৃত্তিতে অন্তর্ভাব অঙ্গীকার করিয়া পৃথক্ অধিষ্ঠানের লোপ ইষ্ট? প্রকারান্তর সম্ভব নহে, একে অপরের অন্তর্ভাব অবশ্য বলিতে হইবে। যদি প্রথম পক্ষ বল, তাহা হইলে উহা সম্ভব নহে, কারণ, সংসারের অধিষ্ঠান ব্রহ্ম, সংসারের নিবৃত্তি ব্রহ্মহইতে ভিন্ন না হইলে, সংসারনিবৃত্তির সাধনে প্রবৃত্তি হওয়া উচিত হইবে না। হেতু এই যে, সংসারনিবৃত্তি ব্রহ্মহইতে ভিন্ন নহে, ব্রহ্ম সিদ্ধ বস্তু, ব্যাপারসাধ্যের অর্থ

প্রবৃত্তি হইয়া থাকে, স্বাভাবিকসিদ্ধ ব্রহ্মের বিষয়ে জ্ঞানসাধন শ্রবণাদিতে প্রবৃত্তি সম্ভব নহে, সুতরাং নিত্যসিদ্ধ ব্রহ্মে সংসারনিবৃত্তির অন্তর্ভাব সম্ভব নহে। যদি দ্বিতীয় পক্ষ বল, অর্থাৎ নিবৃত্তিতে ব্রহ্মের অন্তর্ভাব বল, তাহা হইলে সংসারভ্রমের অসম্ভব হওয়ায় তাহার নিবৃত্তিজনক জ্ঞানের সাধন শ্রবণাদিতে প্রবৃত্তি হওয়া উচিত হইবে না। কারণ, সংসারের নিবৃত্তি জ্ঞানের উত্তরকালে হইয়া থাকে, জ্ঞানের পূর্ব্বে কল্পিতের নিবৃত্তি হয় না, ইহা অনুভব সিদ্ধ। সুতরাং সংসার-নিবৃত্তিহইতে পৃথক্ ব্রহ্ম নহেন বলিয়া জ্ঞানের পূর্ব্বে ব্রহ্মরূপ অধিষ্ঠানের অভাবে সংসার ভ্রম সম্ভব নহে। এইরূপে সংসার অনুভবসিদ্ধ হওয়ায় তথা তাহার অভাব সম্ভব না হওয়ায়, তাহাকে সত্যই বলিতে হইবে, তাহার জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তির অসম্ভবে, সংসারনিবৃত্তিতে ব্রহ্মের অন্তর্ভাব সম্ভব নহে। এদিকে সংসারনিবৃত্তি জ্ঞানের পূর্ব্বকালে সম্ভব না হওয়ায়, জ্ঞানের উত্তরকালেই সম্ভব হওয়ায় সংসার-নিবৃত্তি সাদি আর ব্রহ্ম অনাদি, সাদি পদার্থে অনাদি পদার্থের অন্তর্ভাব কখনও অযুক্ত। এই রীতিতে উভয়ের পরস্পর অন্তর্ভাব কখন সম্ভব নহে বলিয়া কল্পিতনিবৃত্তিকে অধিষ্ঠানরূপ বলা অসঙ্গত। যদি বল, পরস্পর অন্তর্ভাব না হইলেও কল্পিতনিবৃত্তি অধিষ্ঠানহইতে পৃথক্ নহে, অধিষ্ঠানের অবস্থা-বিশেষই হয়। অধিষ্ঠানের অজ্ঞাত ও জ্ঞাত এই দুই অবস্থা, জ্ঞানের পূর্ব্বে অজ্ঞাত অবস্থা, জ্ঞানের উত্তরে জ্ঞাত-অবস্থা। কল্পিতের নিবৃত্তি জ্ঞাত অধিষ্ঠানরূপ হয়, জ্ঞাত অধিষ্ঠান সাদি, সুতরাং জ্ঞান সাধন শ্রবণাদি নিষ্ফল নহে, এইরূপে সংসার-নিবৃত্তি ব্রহ্মহইতে পৃথক্ নহে। এই প্রকারে কল্পিতের নিবৃত্তি জ্ঞাত অধিষ্ঠান-রূপ স্বীকৃত হইলে তাহাও সম্ভব নহে, কারণ, জ্ঞানের বিষয়কে জ্ঞাত বলে, তথা অজ্ঞানের বিষয়কে অজ্ঞাত বলে। অজ্ঞানকৃত আবরণকেই অজ্ঞানের বিষয়তা বলে। যখন জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানের অভাব হয়, তখন অজ্ঞাত ব্যবহার হয় না। অতএব বিদেহ দশাতে দেহাদির অভাবে জ্ঞানের অভাব হওয়ায় জ্ঞাততার অভাব হয় বলিয়া উক্ত বিদেহদশাতে অজ্ঞাতঅবস্থার ন্যায় জ্ঞাতঅবস্থারও অভাব বশতঃ কল্পিতনিবৃত্তির মোক্ষে অভাব হওয়া উচিত। যদি কল্পিত নিবৃত্তির মোক্ষে অভাব স্বীকার কর, তাহা হইলে কল্পিতনিবৃত্তির অনন্ততার অভাবে ঔষধজন্য রোগনিবৃত্তির ন্যায় পুনঃ উজ্জীবনের আপত্তি হওয়ায় পরম পুরুষার্থের অভাব হইবে। অতএব,

ন্যায়মকরন্দকারের রীতিতে অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন কল্পিত-নিবৃত্তি নিরূপণ।

এমতে কল্পিতনিবৃত্তি অধিষ্ঠানরূপ নহে, তাহাহইতে ভিন্ন এবং ভিন্ন হইলেও দ্বৈতের সম্পাদক নহে। কারণ, অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন সত্য পদার্থই দ্বৈতের সাধক হয়, সত্যহইতে বিলক্ষণ পদার্থ দ্বৈতের হেতু নহে। সদ্বিলক্ষণ পদার্থকেও দ্বৈতের হেতু বলিলে, সিদ্ধান্তে সদ্বিলক্ষণের বিদ্যমানতা স্থলেও যে সদা অদ্বৈত স্বীকৃত হয়, তাহার বাধ হইবে। সুতরাং সত্য পদার্থের ভেদই কল্পিতের সাধক, কল্পিতনিবৃত্তি অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন, আর সত্য নহে বলিয়া দ্বৈতের সাধক নহে।

কল্পিত নিবৃত্তির স্বরূপ নির্ণয়ার্থ ন্যায়মকরন্দকারোক্ত অনেক বিকল্পের বর্ণনাপূর্ব্বক তন্মতানুযায়ী ব্রহ্ম-হইতে ভিন্ন পঞ্চম প্রকাররূপ কল্পিত-নিবৃত্তির স্বরূপ কথন।

কল্পিতনিবৃত্তির স্বরূপ নির্ণয়ার্থ ন্যায়মকরন্দকার এইরূপ বিকল্প করিয়াছেন; তথাহি—অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন কল্পিতের নিবৃত্তি কি সংরূপ? কি অসংরূপ? কি সদসংরূপ? কি সদসংবিলক্ষণরূপ? সংরূপ বলিলে উহা কি ব্যবহারিক সং? অথবা পারমার্থিক সং? যদি ব্যবহারিক সং বল, তাহা হইলে ব্রহ্মজ্ঞানের উত্তরে ব্যবহারিক সতের সম্ভব না হওয়ায় ব্রহ্মজ্ঞানের অনন্তর সংসার-নিবৃত্তির অভাব হওয়া উচিত। কারণ, ব্রহ্মজ্ঞানের পূর্ব্বে যাহার বাধ হয় না, তথা ব্রহ্মজ্ঞানের পরে যাহার সত্তা স্ফূর্ত্তি হয় না, তাহাকে ব্যবহারিক সং বলে। সুতরাং কল্পিত-নিবৃত্তি ব্যবহারিক সং অঙ্গীকৃত হইলে, জ্ঞানের উত্তরে তাহার সদ্ভাব সম্ভব নহে। এদিকে অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন কল্পিত-নিবৃত্তিকে পারমার্থিক সং বলিলে দ্বৈতাপত্তি হইবে, সুতরাং অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন কল্পিতের নিবৃত্তি সংরূপ নহে। যদি উহাকে অসংরূপ বল, তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য—উহা অনির্ব্বচনীয় বা তুচ্ছ। অনির্ব্বচনীয় বলিলে ঐ বিকল্পে যে দোষ হয়, তাহা চতুর্থবিকল্পের খণ্ডনে প্রদর্শিত হইবে। যদি তুচ্ছ (অর্থাৎ নিরবয়ব নিরুপাখ্য সত্তারহিত শূন্যরূপ পদার্থ) বল, তাহা হইলে সংসার-নিবৃত্তিতে পুরুষার্থতার অভাব হইবেক, সুতরাং দ্বিতীয় বিকল্পও সম্ভব নহে।

তৃতীয় বিকল্পে অর্থাৎ সদসৎরূপ বলিলে, এক পদার্থে সৎস্বরূপতা অসৎ-স্বরূপতা দুই বিরুদ্ধ ধর্ম্ম সম্ভব নহে। অপিচ, সদসৎরূপ বিকল্পে পূর্ব্বোক্ত সৎ ও অসৎ উভয় পক্ষেরই দোষ হইবে, সৎপক্ষে দ্বৈতের প্রসঙ্গ হইবেক আর অসৎ পক্ষে অপুরুষার্থতা হইবেক। যদি সৎ শব্দের এইরূপ অর্থ কর, "সৎশব্দে ব্যবহারিক সত্তার আশ্রয় আর অসৎশব্দে পারমার্থিক সত্তাহইতে ভিন্ন", তাহা হইলে, উক্ত প্রকার অর্থে যদ্যপি সৎ অসতের বিরোধ নাই। কারণ, ঘটাদি ব্যবহারিক সত্তার আশ্রয় তথা পারমার্থিক সৎহইতে ভিন্ন ইহা প্রসিদ্ধ, সুতরাং উক্ত বিরোধ নাই, আর পারমার্থিক সত্তার নিষেধ হওয়ায় দ্বৈতাপত্তিও নাই, তথা ব্যবহারিক সত্তা হওয়ায় ও তুচ্ছ না হওয়ায় অপুরুষার্থতাদোষও নাই। তথাপি অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন কল্পিত-নিবৃত্তির পারমার্থিক সত্তাশূন্য ব্যবহারিক সৎরূপতা পক্ষে যে দোষ পূর্ব্বে প্রদত্ত হইয়াছে, যথা, জ্ঞানের উত্তরকালে ব্যবহারিক সৎ সম্ভব নহে, এই দোষের এপক্ষেও প্রসক্তি হইবে, সুতরাং তৃতীয় বিকল্পও সম্ভব নহে। অতএব, অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন কল্পিত-নিবৃত্তি সদসৎ বিলক্ষণরূপ, এই চতুর্থ বিকল্প বলিলে ইহাও সম্ভব নহে। কারণ, সদ্বিলক্ষণ বলিলে যদিও দ্বৈত হয় না, তথা অসদ্বিলক্ষণ বলিলে অপুরুষার্থতাও হয় না, তবুও সদসৎ বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় হওয়ায় কল্পিতনিবৃত্তিরও অনির্ব্বচনীয়তা সিদ্ধ হইবেক। মায়া ও তাহার কার্য্য অনির্ব্বচনীয় হইয়া থাকে, সুতরাং অজ্ঞান-সহিত সংসারের নিবৃত্তি অনির্ব্বচনীয় হইলে, মায়ারূপ অথবা মায়ার কার্য্যরূপ অজ্ঞানসহিত প্রপঞ্চের নিবৃত্তি অঙ্গীকার করিতে হইবে আর ইহা অঙ্গীকার করিলে অর্থাৎ মায়ারূপ অথবা মায়ার কার্য্যরূপ উক্ত নিবৃত্তি বলিলে, "ঘটরূপই ঘটের নিবৃত্তি হয়" এই কথার ন্যায় উক্ত কথা হাস্যের আস্পদ হইবে। ব্রহ্মজ্ঞান-দ্বারা অজ্ঞানসহিত প্রপঞ্চের নিবৃত্তি হইলে, তাহার অনন্তর কোন পুরুষার্থ সাধন সামগ্রী থাকে না, ইহা সিদ্ধান্ত। ব্রহ্মজ্ঞানের ফল কল্পিতের নিবৃত্তি মায়ারূপ অথবা মায়ার কার্য্যরূপ হইলে তাহার কোন নিবর্ত্তক না থাকায় মোক্ষ দশাতেও মায়া বা তাহার কার্য্যের নিত্য সম্বন্ধ বিদ্যমানে নির্ব্বিশেষ ব্রহ্মের প্রাপ্তিরূপ মোক্ষের অভাব অপরিহার্য্য। সুতরাং চতুর্থ পক্ষও সম্ভব না হওয়ায়, অজ্ঞান ও তৎকার্য্যের নিবৃত্তি ব্রহ্মহইতে ভিন্ন হয় এবং উক্ত চতুর্ব্বিধ প্রকারহইতে বিলক্ষণ হয়। অর্থাৎ সৎরূপ নহে বলিয়া দ্বৈতাপত্তি নাই, অসৎ নহে বলিয়া অপুরুষার্থতারূপ দোষ নাই, সদসৎরূপ নহে বলিয়া উভয় পক্ষোক্ত দোষ নাই আর অনির্ব্বচনীয় নহে বলিয়া মোক্ষদশাতে অজ্ঞান ও তাহার কার্য্যের শেষ নাই।

কথিত রীতিতে উক্ত চতুর্ব্বিধ প্রকারহইতে বিলক্ষণ অজ্ঞানসহিত কার্য্যের নিবৃত্তি ব্রহ্মহইতে ভিন্ন পঞ্চম প্রকাররূপ হয়। যেরূপ সদসৎহইতে বিলক্ষণ পদার্থের অদ্বৈতমতে অনির্ব্বচনীয় পরিভাষা হয়, তদ্রূপ ১—সৎরূপ, ২—অসৎরূপ, ৩—সদসৎরূপ, ৪—সদসৎ বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয়রূপ, এই চারি প্রকারহইতে বিলক্ষণ প্রকারবতী অজ্ঞান ও তৎকার্য্যের নিবৃত্তি হয়। উক্ত চতুর্ব্বিধ প্রকারহইতে বিলক্ষণ প্রকারের নাম পঞ্চম প্রকার। কথিত রীত্যনুসারে অজ্ঞান ও তৎকার্য্যের নিবৃত্তি ব্রহ্মহইতে ভিন্ন পঞ্চমপ্রকাররূপ ন্যায়-মকরন্দগ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে।

ন্যায় মকরন্দকারের মতের অসমীচীনতা।

উক্ত মত অসঙ্গত, কারণ, ব্যবহারিক সৎপদার্থ লোকে প্রসিদ্ধ, অনির্ব্বচনীয় পদার্থও ইন্দ্রজালকৃত লোকে প্রসিদ্ধ, এইরূপ পারমার্থিক সৎপদার্থ ব্রহ্ম শাস্ত্রে প্রসিদ্ধ এবং ব্রহ্মাত্মাও বিদ্বানের অনুভব সিদ্ধ, এই সকলহইতে বিলক্ষণ কোন বস্তু লোকশাস্ত্রে প্রসিদ্ধ নহে। অত্যন্ত অপ্রসিদ্ধরূপ অজ্ঞানসহিত সংসারের নিবৃত্তি অঙ্গীকৃত হইলে পুরুষার্থতার অভাব হইবে। কারণ, পুরুষের অভিলাষের বিষয়কে পুরুষার্থ বলে, অত্যন্ত অপ্রসিদ্ধ বস্তুতে পুরুষের অভিলাষ হয় না, প্রসিদ্ধেই অভিলাষ হইয়া থাকে, সুতরাং প্রসিদ্ধপদার্থহইতে বিলক্ষণ কল্পিত-নিবৃত্তি সম্ভব নহে। যদাপি কল্পিতনিবৃত্তিকে অধিষ্ঠানরূপ অঙ্গীকার করিলে ব্রহ্ম সংসারের অধিষ্ঠান বলিয়া প্রসিদ্ধ নহেন, তথাপি পূর্ব্বানুভূতে অভিলাষ হয় ইহা নিয়ম নহে, কিন্তু অনুভূতের সজাতীয়তে অভিলাষ হইয়া থাকে, ইহা নিয়ম। যেমন ভয়রূপ অনর্থহেতু সর্পের নিবৃত্তি অধিষ্ঠান রজ্জুরূপ হয়, তদ্রূপ জন্মমরণাদিরূপ অনর্থহেতু সংসারের নিবৃত্তি অধিষ্ঠান ব্রহ্মরূপ হওয়ায় অধিষ্ঠানত্ব ধর্ম্মে ব্রহ্মরূপ সংসারের নিবৃত্তিতে অনুভূতের সজাতীয় হওয়ায় পুরুষের অভিলাষ সম্ভব হয়। পঞ্চমপ্রকারবাদীর মতে অনুভূতের সজাতীয় না থাকায় প্রবৃত্তি সম্ভব নহে, এবং অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন কল্পিত নিবৃত্তি স্বীকৃত হওয়ায় উক্ত মত ভাষ্যকারেরও বচনবিরুদ্ধ, কারণ, ভাষ্যকার কল্পিতনিবৃত্তি অধিষ্ঠানরূপই বলিয়াছেন।

ন্যায় মকরন্দকারোক্ত জ্ঞাত অধিষ্ঠানরূপ কল্পিত-নিবৃত্তি পক্ষে দোষের পরিহার তথা প্রসঙ্গাগত বিশেষণ উপাধি ও উপলক্ষণের স্বরূপ বর্ণন।

জ্ঞাত অধিষ্ঠানরূপ কল্পিতের নিবৃত্তি বিষয়ে যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে যথা, মোক্ষদশাতে জ্ঞাতত্বের অভাবে কল্পিতনিবৃত্তির অভাব হওয়ায় কল্পিতের

উজ্জীবন হইবেক, তাহার সমাধান এই—মোক্ষদশাতে জ্ঞাতত্ববিশিষ্ট বা জ্ঞাতত্ব-উপহিত ব্রহ্ম নহেন, কারণ, জ্ঞাতত্ব বিশেষণ সহিত হইলে, তাহাকে "জ্ঞাতত্ব-বিশিষ্ট" বলে, আর জ্ঞাতত্ব উপাধিসহিত হইলে, তাহাকে "জ্ঞাতত্ব-উপহিত" বলে। কার্য্যের সম্বন্ধী যে বর্ত্তমান ব্যাবর্ত্তক,তাহার নাম "বিশেষণ", যেমন "নীলরূপ-বিশিষ্টঘটঃ উৎপদ্যতে" এস্থলে নীলরূপ বিশেষণ, কারণ, উৎপত্তিরূপ কার্য্যের সম্বন্ধী হইয়া তথা ঘটে বর্ত্তমান থাকিয়া পীত ঘটের ব্যাবর্ত্তক হয়। কার্য্যের অসম্বন্ধী বর্ত্তমান ব্যাবর্ত্তক "উপাধি" বলিয়া কথিত হয়, যেমন ভেরী উপহিত-আকাশে শব্দ হইলে, এস্থানে ভেরী উপাধি, কারণ, শব্দের অধিকরণতাতে ভেরীর সম্বন্ধ নাই আর বর্ত্তমান ভেরী বাহ্যাকাশের ব্যাবর্ত্তক। কার্য্যের অসম্বন্ধী ব্যাবর্ত্তক হইলে, তাহাকে "উপলক্ষণ" বলে, উপলক্ষণে বর্ত্তমানের অপেক্ষা নাই, অতীতও উপলক্ষণ হইয়া থাকে। উপাধি বিশেষ্যের সর্ব্বদেশে থাকে, উপলক্ষণ একদেশে থাকে, যেমন "কাকবদ্‌গৃহং গচ্ছ" এরূপ বলিলে, যে গৃহে কাকসংযোগ ছিল, সে গৃহ-হইতে কাক চলিয়া গেলেও লোকে গমন করিয়া থাকে। এস্থানে গৃহের কাক উপলক্ষণ, কারণ, গমনরূপ কার্য্যের অসম্বন্ধী, গৃহের একদেশে আছে বা ছিল, বর্ত্তমান হউক বা অতীত হউক কাক অন্য গৃহের ব্যাবর্ত্তক। এই রীতিতে বিশেষণ ও উপাধি বর্ত্তমানই হইয়া থাকে বলিয়া বিশেষ্যের সর্ব্বদেশে ও সর্ব্বকালে থাকে। বিশেষ্যর যে দেশে যে কালে থাকে না সে দেশে সে কালে বিশিষ্ট ব্যবহার হয়না আর উপহিতও ব্যবহার হয় না, কিন্তু যেকালে যেদেশে ব্যাবর্ত্তক থাকে, সেদেশে ও সেকালে বিশিষ্ট ও উপহিত উভয়ই ব্যবহার হইয়া থাকে। মোক্ষদশাতে জ্ঞাতত্বের সম্বন্ধ নাই, কিন্তু পূর্ব্বজ্ঞাতত্ব ছিল, সুতরাং জ্ঞাতত্ববিশিষ্ট বা জ্ঞাতত্ব-উপহিত অধিষ্ঠান নহে। ব্যাবর্ত্তকমাত্রকে উপলক্ষণ বলে, বর্ত্তমানের আগ্রহ নাই, সুতরাং বিশেষ্যের একদেশ ও এককাল সহিত ব্যাবর্ত্তকের সম্বন্ধ হইলেই উপলক্ষণ হয়। ইতর পদার্থের ভেদসম্পাদকজ্ঞানকে ব্যাবৃত্তি বলে, বিশেষণ, উপাধি, উপলক্ষণ, এই তিনই ইতরহইতে বিশেষ্যের ব্যাবৃত্তি করে। তন্মধ্যে যে দেশকালে বিশেষণ নিজে থাকে সেই দেশকালস্থ স্ববিশিষ্টবিশেষ্যের ব্যাবৃত্তি করে। যাহার ব্যাবৃত্তি বিশেষণদ্বারা হয় তাহা বিশিষ্ট। যে দেশ কালে ব্যাবর্ত্তক থাকে, সেই দেশ কালে ব্যাবর্ত্তনীয়ের ব্যাবৃত্তি করিলে আর নিজে বহির্ভূত থাকিলে তাহা উপাধি, যাহার ব্যাবৃত্তি উপাধিদ্বারা হয় তাহার নাম উপহিত। আর ব্যাবর্ত্তনীয়ের একদেশে কদাচিৎ থাকিয়া ব্যাবৃত্তি করিলে তথা উপাধির ন্যায় নিজে বহির্ভূত থাকিলে, তাহা উপলক্ষণ, এই উপলক্ষণদ্বারা যাহার ব্যাবৃত্তি হয়,

তাহার নাম উপলক্ষিত। অতএব এই নিষ্কর্ষিত অর্থ হইল, ব্যাবর্ত্তক ব্যাবর্ত্তনীয় এই দুইতে বিশিষ্ট ব্যবহার হয়। যতদেশে ব্যাবর্ত্তক থাকে তদ্দেশস্থিত ব্যাবর্ত্তনীয় মাত্রে উপহিত ব্যবহার হয়, কিন্তু ব্যাবর্ত্তকসদ্ভাবকালে ব্যাবর্ত্তক ত্যাগ করিয়াই উপহিত ব্যবহার হয়। আর ব্যাবর্ত্তনীয়ের একদেশে কদাচিৎ ব্যাবর্ত্তক থাকিলে, ব্যাবর্ত্তনীয়মাত্রে উপলক্ষিত ব্যবহার হয়, এস্থানে ব্যাবর্ত্তক সদ্ভাবের অপেক্ষা নাই। এই রীতিতে বিশেষণাদি ভেদে অন্তঃকরণবিশিষ্ট প্রমাতা, অন্তঃকরণ-উপহিত জীব-সাক্ষী আর অন্তঃকরণ-উপলক্ষিত ঈশ্বর-সাক্ষী হয়েন। পূর্ব্ব প্রসঙ্গ এই—যদ্যপি মোক্ষ দশাতে জ্ঞাতত্বের অভাবে জ্ঞাতত্ব-বিশিষ্ট তথা জ্ঞাতত্ব-উপহিত অধিষ্ঠান সম্ভব নহে, তথাপি জ্ঞাতত্ব-উপলক্ষিত অধিষ্ঠান মোক্ষ দশাতেও সম্ভব হয়।

অধিষ্ঠানরূপ নিবৃত্তিপক্ষে পঞ্চমপ্রকারবাদীর শঙ্কা ও সমাধান।

পঞ্চমপ্রকারবাদী যদি বলেন, যে বস্তুতে কদাচিৎ জ্ঞাতত্ব হয়, সে বস্তুতে জ্ঞাতত্বের অভাব কালেও যদি জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত মান্য করা যায়, তাহা হইলে জ্ঞাতত্বের পূর্ব্বকালেও ভাবী জ্ঞাতত্ব স্বীকার করিয়া জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত মান্য করা উচিত। যদি ইহা অঙ্গীকার কর অর্থাৎ পূর্ব্বকালে জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত মান্য কর, তাহা হইলে সংসারকালেও জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত অধিষ্ঠানরূপ সংসারনিবৃত্তি হওয়ায় অনায়াসে সকলের পুরুষার্থ প্রাপ্তি হউক। সুতরাং জ্ঞাতত্বের অভাবকালে জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত অধিষ্ঠানরূপ কল্পিতনিবৃত্তি বলা সম্ভব নহে। এই শঙ্কার সমাধান—ব্যাবর্ত্তকসম্বন্ধের উত্তর কালে উপলক্ষিত ব্যবহার হয়, পূর্ব্বকালে নহে, যেমন কাকসম্বন্ধের উত্তরকালে কাকোপলক্ষিত ব্যবহার হয়। এইরূপ জ্ঞাতত্বের উৎপত্তির পূর্ব্বে সংসার দশাতে জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত অধিষ্ঠান নহে, কিন্তু উত্তরকালে, জ্ঞাতত্বের অসদ্ভাব কালে, জ্ঞাতত্বোপলক্ষিত অধিষ্ঠান হয়, তাহার স্বরূপই সংসার-নিবৃত্তি।

ন্যায়মকরন্দরীত্যুক্তহইতে পৃথক্ রীত্যনুযায়ী অধিষ্ঠান-হইতে ভিন্ন কল্পিতনিবৃত্তির স্বরূপ।

কল্পিতের নিবৃত্তি অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন, এপক্ষে আগ্রহ হইলে, ন্যায়মকরন্দ গ্রন্থোক্ত অত্যন্ত অপ্রসিদ্ধ পঞ্চমপ্রকাররূপ কল্পিতনিবৃত্তি অঙ্গীকার না

করিয়া ক্ষণিকভাববিকার বলাই যুক্তিসঙ্গত। কারণ, অনির্ব্বচনীয়ের নিবৃত্তি অনির্ব্বচনীয় হয়, নিবৃত্তি নাম ধ্বংসের, এই ধ্বংসকে যদি অনন্ত অভাবরূপ তথা অধিষ্ঠানহইতে ভিন্ন বলা যায়, তাহা হইলে অবশ্যই মোক্ষদশাতে দ্বৈতাপত্তি হইবে। কিন্তু উক্ত ধ্বংস অনন্ত অভাবরূপ নহে ক্ষণিকভাববিকার। যাস্কমুনিকৃত বেদের অঙ্গ নিরুক্ত গ্রন্থে, জন্ম, সত্তা, বৃদ্ধি, বিপরিণাম, অপক্ষয়, বিনাশ, এই ছয় পদার্থ ষড়্ভাববিকার বলিয়া বর্ণিত হইয়াছে, ভাব শব্দে অনির্ব্বচনীয় বস্তু তাহার বিকার অর্থাৎ অবস্থা বিশেষ। অনির্ব্বচনীয়ের অবস্থাবিশেষ হওয়ায় উক্ত জন্মাদি ষট্‌বিকারও অনির্ব্বচনীয়। যেরূপ জন্ম ক্ষণিক, তদ্রূপ নাশও ক্ষণিক, আদ্যক্ষণ সম্বন্ধকে জন্ম বলে। প্রথম ক্ষণে "জায়তে" এরূপ ব্যবহার হয়, দ্বিতীয়াদি ক্ষণে "জাতঃ" এই প্রকার ব্যবহার হয়, "জায়তে" এইরূপ ব্যবহার হয় না। এইরূপ মুদ্গরাদিদ্বারা ঘটের চূর্ণাদিভাব হইলে, আদ্যক্ষণে "ঘটো নশ্যতি" এইরূপ ব্যবহার হয়, দ্বিতীয়াদি ক্ষণে "নষ্টোঘটঃ" এইরূপ ব্যবহার হয়, "নশ্যতি" এরূপ ব্যবহার হয় না। সুতরাং জন্মনাশ ক্ষণিক, ঘটের বর্ত্তমান জন্ম, "জায়তে ঘটঃ" এই বাক্যে প্রতীত হয়, ঘটের অতীত জন্ম "জাতো ঘটঃ" এই বাক্যে প্রতীত হয় তথা "নষ্টোঘটঃ" এই বাক্যে ঘটের অতীত নাশ প্রতীত হয়। যদি ধ্বংসরূপ নাশ অনন্ত হইত, তাহা হইলে নাশে অতীতত্ব ব্যবহার উচিত হইত না, সুতরাং নাশ অনন্ত নহে, ক্ষণিকভাববিকার, অভাবরূপ নহে। অনুপলব্ধিপ্রমা নিরূপণে ধ্বংসকে অনন্ত অভাব বলা হইয়াছে কিন্তু ইহা ন্যায়ের রীতিতে বর্ণিত হইয়াছে। বেদান্তমতে এক অত্যন্তাভাবই অভাবপদার্থ। এই রীতিতে কল্পিতের নিবৃত্তি ক্ষণিক, যেরূপ বিদ্বানের অনির্ব্বচনীয় শরীরাদি জ্ঞানের উত্তরেও প্রারব্ধবলে কিঞ্চিৎকাল স্থিত থাকে এবং দ্বৈতের সাধক নহে, তদ্রূপ জ্ঞানের উত্তরকাল কল্পিতের নিবৃত্তি একক্ষণ থাকিলে দ্বৈতের সাধক হয় না, একক্ষণের উত্তরে কল্পিত নিবৃত্তির অত্যন্তাভাব হয়, তাহা ব্রহ্মরূপ।

উক্ত মতে পুরুষার্থের স্বরূপ (দুঃখাভাব বা কেবল সুখ)।

এমতে দুঃখনিবৃত্তি ক্ষণিকভাব হওয়ায় পুরুষার্থ নহে, কিন্তু দুঃখাভাব পুরুষার্থ, অথবা দুঃখাভাবও পুরুষার্থ নহে, কেবল সুখই পুরুষার্থ। কারণ, অনন্ত দুঃখসহিত গ্রাম্যধর্ম্মাদি সুখে স্বভাববশেই সকল জীবের প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। যদি দুঃখাভাবও পুরুষের অভিলাষের বিষয় হইত, তাহা হইলে সর্ব্বথা

দুঃখগ্রস্ত সুখে পুরুষের অভিলাষ হইত না। আর যে স্থলে দুঃখাভাবে অভিলাষ হয়, সে স্থলেও স্বরূপ-সুখানুভবের প্রতিবন্ধক দুঃখ হয়, তাহার অভাব কালে স্বরূপ-সুখের প্রাদুর্ভাব হওয়ায় দুঃখাভাবে পুরুষের অভিলাষ স্বরূপসুখের নিমিত্ত হয়। এই রীতিতে মুখ্য পুরুষার্থ সুখ, দুঃখাভাব নহে। যদি দুঃখাত্যন্তাভাবও ব্রহ্মরূপ স্বীকৃত না হইয়া অনির্ব্বচনীয়ই স্বীকৃত হয় তাহা হইলে তাহারও বাধ সম্ভব হয়, কিন্তু অনির্ব্বচনীয়ের বাধরূপ অভাব অধিষ্ঠানরূপই অনুভব সিদ্ধ। সুতরাং অজ্ঞানসহিত ভাবাভাবরূপ প্রপঞ্চ, তথা তাহার নিবৃত্তি, সকলই অনির্ব্বচনীয়, এই সমস্তের বাধ হইলে অধিষ্ঠানরূপ নির্দ্বৈতস্বরূপ পরমানন্দরূপ পরম পুরুষার্থ মোক্ষ হয়। কথিত লক্ষণে লক্ষিত মোক্ষহইতে আর ফিরিয়া আসিতে হয় না, অর্থাৎ সংসারাবর্ত্তে পুনরায় পতিত হইতে হয় না। পুরাণাদি শাস্ত্রেও উক্ত আছে,

দশমন্বন্তরানীহ তিষ্ঠন্তীন্দ্রিয়চিন্তকাঃ।
ভৌতিকাস্তু শতং পূর্ণং সহস্রং ত্বাভিমানিকাঃ।
বৌদ্ধা দশ সহস্রাণি তিষ্ঠন্তি বিগতজ্বরাঃ।
পূর্ণং শত সহস্রন্তু তিষ্ঠন্ত্যব্যক্তচিন্তকাঃ।
নির্গুণং পুরুষং প্রাপ্য কালসংখ্যা ন বিদ্যতে॥

অর্থাৎ ইন্দ্রিয়োপাসকগণের মুক্তিকাল দশ মন্বন্তর, সূক্ষ্মভূত উপাসকগণের শত মন্বন্তর, অহঙ্কারোপাসকের সহস্র মন্বন্তর, বুদ্ধি উপাসকের (মহত্তত্ত্বের উপাসকের) দশ সহস্র মন্বন্তর, এবং প্রকৃতি উপাসকের লক্ষ মন্বন্তর। এক সপ্ততি দিব্য যুগে এক একটী মন্বন্তর হয়। নির্গুণ পুরুষকে পাইলে অর্থাৎ আত্মজ্ঞান লাভ করিলে কাল পরিমাণ থাকে না, প্রত্যাবৃত্তি হয় না। ইতি।

উপসংহার।

এই চতুর্থ পাদে যে সকল বিষয় উপরে বর্ণিত হইল, তন্মধ্যে বোধের সুগমতা জন্য কয়েকটী প্রধান বিষয়ের সারাংশ উপসংহারে পুনরায় প্রদর্শিত হইতেছে এবং সেই অবসরে তত্ত্বজ্ঞান সাধনোপযোগী কর্ম্ম ও জ্ঞান সম্বন্ধীয় কিঞ্চিৎ বিশেষ বিচার আরম্ভ করা যাইবে আর মুক্তি সম্বন্ধে ভিন্ন ভিন্ন সম্প্রদায়ের যে ভিন্ন ভিন্ন মত আছে তাহার সংক্ষিপ্ত ভেদ বিবরণ পূর্ব্বক প্রস্তাবের সমাপ্তি করা যাইবে।

মুখ্যরূপে বৃত্তির প্রয়োজন বলিবার জন্যই প্রস্তাবিত পাদের আরম্ভ। অল্প কথায় অজ্ঞান সহিত কার্য্যের নিবৃত্তি বৃত্তির মুখ্য প্রয়োজন আর সংসার দশাতে ব্যবহার-সিদ্ধি বৃত্তির অবান্তর প্রয়োজন। জাগ্রৎ স্বপ্ন সুষুপ্তি এই তিন জীবের অবস্থা। উক্ত অবস্থাত্রয়ে অভিমানই জীবের বন্ধ। উক্ত অভিমানও ভ্রমজ্ঞানরূপ বৃত্তি বিশেষ হওয়ায় বৃত্তিকৃত বন্ধনই সংসার এবং অবস্থার ভেদও বৃত্তির অধীন। জাগ্রৎ স্বপ্নে অন্তঃকরণের বৃত্তি হয়, জাগ্রতে ইন্দ্রিয়জন্য তথা স্বপ্নে ইন্দ্রিয় অজন্য আর সুষুপ্তিতে অজ্ঞানের বৃত্তি হয়। বেদান্তবাক্যজন্য ব্রহ্মাকার বৃত্তিদ্বারা প্রপঞ্চসহিত অজ্ঞানের নিবৃত্তি হইলে মোক্ষ হয়।

উক্ত অজ্ঞানের স্বরূপ বেদান্তশাস্ত্রে এইরূপে প্রতিপাদিত হইয়াছে যথা, আবরণ বিক্ষেপ শক্তিবিশিষ্ট সদসদ্বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় অনাদিভাবরূপ সাংশ পদার্থ অজ্ঞান বলিয়া উক্ত। পারমার্থিকসৎ নহে বলিয়া তথা জ্ঞান বাধ্য হওয়ায় সদ্বিলক্ষণ আর সর্ব্বথা সত্তাস্ফূর্ত্তি শূন্য শশশৃঙ্গাদির ন্যায় অসৎহইতে বিলক্ষণ হওয়ায় অসদ্বিলক্ষণ। পারমার্থিক সৎস্বরূপ ব্রহ্মহইতে বিলক্ষণ তথা সর্ব্বথা সত্তাস্ফূর্ত্তি শূন্য বস্তুস্ব রহিত অসৎহইতে বিলক্ষণ অনির্ব্বচনীয় শব্দের পারিভাষিক অর্থ, কেবল বচনের অগোচর অনির্ব্বচনীয় শব্দের অর্থ নহে। জ্ঞাননিবর্ত্তনীয় বিধিমুখ প্রতীতির বিষয় হওয়ায় অজ্ঞানকে ভাবরূপ বলা যায়. উৎপত্তি রহিত হওয়ায় অনাদি বলা যায় এবং ঘটের ন্যায় অবয়ব সমবেতরূপ সাবয়ব না হইলেও অন্ধকারের ন্যায় সাংশ বলা যায়। মায়া, অবিদ্যা, প্রকৃতি, শক্তি, সত্যা, মূলা, তুলা (অবস্থা জ্ঞান) যোনি, অব্যক্ত, অব্যাকৃত, অজা, অজ্ঞান, তমঃ, তুচ্ছা, অনির্ব্বচনীয়, ইত্যাদি সকল মায়ার নাম।

উক্ত মায়ার অধীনেই জীবেশ্বরের স্বরূপ,এই জীবেশ্বরের স্বরূপ নির্ণয়ার্থ বেদান্ত শাস্ত্রে অনেক প্রক্রিয়া বর্ণিত হইয়াছে। মুখ্যরূপে উক্ত সকল প্রক্রিয়া দুই ভাগে বিভক্ত, যথা, দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদ ও সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদ। দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদে কোন অনাত্ম পদার্থের অজ্ঞাত সত্তা হয় না, জ্ঞাত সত্তা হয়, সুতরাং রজ্জু সর্পের ন্যায় সকল অনাত্ম বস্তু সাক্ষীভাস্য, তাহাতে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের বিষয়তা যে প্রতীত হয় তাহা অধ্যস্ত। দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদে দুই ভেদ আছে, সিদ্ধান্তমুক্তাবলিআদি গ্রন্থের রীতিতে দৃষ্টিই সৃষ্টি, অর্থাৎ দৃষ্টি শব্দে জ্ঞানস্বরূপই সৃষ্টি, জ্ঞানহইতে পৃথক্ সৃষ্টি নাই। আকর গ্রন্থাদিতে আছে, দৃষ্টি সমকালীন সৃষ্টি অর্থাৎ জ্ঞানকালেই অনাত্ম পদার্থ সকলের সৃষ্টি, জ্ঞানের পূর্ব্বে অনাত্ম পদার্থ হয় না। উভয়ই মতে অনাত্ম পদার্থ প্রমাণের বিষয় নহে, কিন্তু ব্রহ্মই বেদান্তরূপ শব্দ প্রমাণের বিষয়, অচেতন পদার্থ

সমস্ত সাক্ষীভাস্য, তাহা সকলেতে চাক্ষুষাদি প্রতীতি ভ্রম, প্রমাণ প্রমেয় বিভাগও স্বপ্নের ন্যায় অধ্যস্ত। দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদ একজীববাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ, এই বাদে পারমার্থিক প্রাতিভাসিক ভেদে কেবল দুই সত্তা হয় অর্থাৎ আত্মার পারমার্থিক সত্তা, তথা আত্মাহইতে ভিন্ন সকল বস্তুর রজ্জুসর্পাদির ন্যায় প্রাতিভাসিক সত্তা হয়। সকল অদ্বৈত শাস্ত্রের দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদেই তাৎপর্য্য এবং ইহা উত্তম ভূমিকারূঢ় বিদ্বানের নিশ্চয়।

স্থূলদর্শী পুরুষের বোধের সুগমতা জন্য সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদ (ব্যবহারিক পক্ষ) প্রতিপাদিত হইয়াছে। এই পক্ষের রীতিতে প্রথমে সৃষ্টি, তৎপরে প্রমাণের সম্বন্ধে দৃষ্টি, অর্থাৎ সৃষ্টির উত্তরে দৃষ্টি, ইহা সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদের অর্থ। এপক্ষে অনাত্ম-পদার্থের অজ্ঞাত সত্তা হওয়ায় অনাত্মপদার্থ ঘটাদি প্রমাণের বিষয়। অনাত্ম-ঘটাদির রজ্জু-সর্পাদিহইতে বিলক্ষণ ব্যবহারিক সত্তা হয়, রজ্জু-সর্পাদির প্রাতি-ভাসিক সত্তা হয় এবং ব্রহ্ম বা আত্মার পারমার্থিক সত্তা হয়, এইরূপে এপক্ষে তিন সত্তা স্বীকৃত হয়। দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদের ন্যায় এ বাদেও অধিষ্ঠান জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্তি, সদসদ্বিলক্ষণত্বরূপ অনির্ব্বচনীয়ত্ব তথা স্বাধিকরণে অনাত্ম সকল পদার্থের ত্রৈকালিক অভাব স্বীকৃত হয়, সুতরাং প্রাতিভাসিকের সমান ব্যবহারিক পদার্থ সকলও মিথ্যা। আভাসবাদ, অবচ্ছেদবাদ ও প্রতিবিম্ববাদ ভেদে সৃষ্টি-দৃষ্টিবাদ ত্রিবিধ। "মায়া চ অবিদ্যা চ স্বয়মেব ভবতি" এই শ্রুতি অবলম্বন করিয়া আভাসবাদে জীবের স্বরূপ নিরূপণাভিপ্রায়ে মায়া অবিদ্যার ভেদ কল্পনাপূর্ব্বক চারি পক্ষ প্রতিপাদিত হইয়াছে। তথাহি—

১—শুদ্ধচেতনাশ্রিত মূল প্রকৃতিতে চেতনের প্রতিবিম্ব ঈশ্বর আর আবরণশক্তি-বিশিষ্ট মূল প্রকৃতির অংশ অবিদ্যারূপ অনন্ত অংশে অনন্ত প্রতিবিম্ব জীব।

২—শুদ্ধসত্ত্বপ্রধান মায়াতে প্রতিবিম্ব ঈশ্বর তথা মলীনসত্ত্বপ্রধান অবিদ্যাতে প্রতিবিম্ব জীব।

৩—বিক্ষেপশক্তিবিশিষ্ট মায়াপ্রতিবিম্বিত ঈশ্বর তথা আবরণশক্তিবিশিষ্ট অবিদ্যাতে প্রতিবিম্বিত জীব।

৪—ঈশ্বরের উপাধি কারণ এবং জীবের উপাধি কার্য্য।

উল্লিখিত চারিপক্ষে জীব ঈশ্বর উভয়ই প্রতিবিম্ব এবং উভয়েতে অল্পজ্ঞতা সর্ব্বজ্ঞতাদি ধর্ম্ম উপাধিভেদে স্পষ্ট। এস্থানে কেবল প্রতিবিম্বের জীবেশ্বরতা ইষ্ট নহে, কিন্তু প্রতিবিম্ববিশিষ্টচেতনে ঈশ্বরতা জীবতা বিবক্ষিত, কারণ, কেবল প্রতিবিম্বকে জীব ঈশ্বর বলিলে জীববাচক ও ঈশ্বরবাচক পদে ভাগত্যাগলক্ষণা

অসম্ভব হইবেক। এই সকল পক্ষে মুক্ত জীবের প্রাপ্য শুদ্ধ ব্রহ্ম, ঈশ্বর নহেন, কারণ, উপাধির অপসরণে, উক্ত উপাধিগত প্রতিবিম্বের অপর প্রতিবিম্ব সহিত অভেদ হয় না, আপন বিম্ব সহিতই অভেদ হয়। ঈশ্বরও প্রতিবিম্ব হওয়ায় জীবভূত প্রতিবিম্বের উপাধি নাশ প্রাপ্ত হইলে, উক্ত প্রতিবিম্বের অভেদ প্রতিবিম্বরূপ ঈশ্বর সহিত সম্ভব নহে, কিন্তু বিম্বভূতশুদ্ধব্রহ্ম সহিতই সম্ভব হয়। উক্ত চারি পক্ষে প্রতিবিম্বের অনির্ব্বচনীয় উৎপত্তি অঙ্গীকৃত হওয়ায় প্রতিবিম্ব মিথ্যা। প্রতিবিম্বের অনির্ব্বচনীয় উৎপত্তিবাদকে আভাসবাদ বলে।

অন্য আচার্য্যগণের মতে নীরূপচেতনের প্রতিবিম্ব সম্ভব নহে। যদ্যপি আকাশ নীরূপ এবং কূপ তড়াগাদি জল-গত আকাশে নীলতা বিশালতার অভাবসত্ত্বেও "নীলং নভঃ" "বিশালং নভঃ" এইরূপ প্রতীতি হওয়ায় বিশালতা-বিশিষ্ট ও আরোপিত নীলতাবিশিষ্ট নীরূপ আকাশেরও প্রতিবিম্ব মান্য করা উচিত, তথাপি আকাশে ভ্রান্তিসিদ্ধ নীলরূপ হওয়ায় তাহার প্রতিবিম্ব সম্ভব হয়, কিন্তু চেতনে আরোপিত রূপেরও অভাব হওয়ায় তাহার প্রতিবিম্ব সম্ভব নহে। এদিকে রূপবিশিষ্ট দর্পণাদিতেই প্রতিবিম্ব দৃষ্ট হইয়া থাকে। যে পদার্থে আরোপিত বা অনারোপিত রূপ হয় তাহারই প্রতিবিম্ব হয়, সর্ব্বথা রূপহীন পদার্থের প্রতিবিম্ব হয় না এবং নীরূপ উপাধিতেও প্রতিবিম্ব হয় না। আকাশে যে প্রতিধ্বনি হয় তাহা শব্দের প্রতিবিম্ব নহে, প্রতিধ্বনিকে শব্দের প্রতিবিম্ব বলা অশাস্ত্রীয়। যদি কূপাদি আকাশে "বিশালমাকাশং" এইরূপ প্রতীতি স্থলে বাহ্যদেশস্থ রূপরহিত বিশাল আকাশের কূপজলে প্রতিবিম্বের দৃষ্টান্তে রূপরহিত চেতনেরও প্রতিবিম্ব অঙ্গীকার করিয়া লই, তবুও ইহা সম্ভব নহে। কারণ, রূপবিশিষ্টউপাধিতেই প্রতিবিম্ব পড়ে রূপরহিতউপাধিতে প্রতিবিম্ব পড়ে না। আকাশের প্রতিবিম্বের উপাধি কূপ জল, তাহাতে রূপ আছে, কিন্তু অবিদ্যা অন্তঃকরণাদি রূপরহিত হওয়ায় তৎ সকলেতে চেতনের প্রতিবিম্ব সম্ভব নহে। কথিত কারণে নীরূপ চেতনের নীরূপ উপাধিতে প্রতিবিম্ব সম্ভবে না। অতএব অন্তঃকরণাবচ্ছিন্ন জীব তথা অন্তঃকরণানবচ্ছিন্ন-চেতন ঈশ্বর অথবা অবিদ্যাবচ্ছিন্নচেতন জীব এবং মায়াবচ্ছিন্নচেতন ঈশ্বর। এপক্ষ অবচ্ছেদবাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ।

বিবরণকারের মতে প্রতিবিম্বের অনির্ব্বচনীয় উৎপত্তি স্বীকৃত নহে, কিন্তু জীব ঈশ্বর উভয়েরই উপাধি এক অজ্ঞান হওয়ায় অজ্ঞানে প্রতিবিম্ব জীব এবং বিম্ব ঈশ্বর হয়েন। এ পক্ষে বিম্বপ্রতিবিম্বের অভেদবাদ হয় এবং ইহা প্রতিবিম্ববাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ। এই বাদে প্রতিবিম্ব মিথ্যা নহে, কিন্তু গ্রীবাস্থমুখে প্রতিবিম্বত্ব

প্রতীতি ভ্রম, সুতরাং প্রতিবিম্বত্ব ধর্ম্ম মিথ্যা, স্বরূপে প্রতিবিম্ব মিথ্যা নহে। যেমন দর্পণে মুখের প্রতিবিম্ব প্রতীত হইলে, দর্পণে মুখের ছায়া নহে, অনির্ব্বচনীয় অথবা ব্যবহারিক প্রতিবিম্বের উৎপত্তি নহে, কিন্তু দর্পণ গোচর চাক্ষুষবৃত্তি দর্পণহইতে প্রতিহত হইয়া গ্রীবাস্থ মুখ বিষয় করে বলিয়া গ্রীবাস্থ মুখেই বিম্ব প্রতিবিম্বভাবের প্রতীতি হয়। আর যেহেতু গ্রীবাস্থ মুখ সত্য, সেই হেতু বিম্ব প্রতিবিম্বের স্বরূপ গ্রীবাস্থ মুখরূপ হওয়ায় সত্য, কিন্তু গ্রীবাস্থমুখে বিম্বত্ব প্রতিবিম্বত্ব ধর্ম্ম মিথ্যা। এইরূপ গ্রীবাস্থানীশুদ্ধচেতনের দর্পণস্থানীঅজ্ঞানে বিম্বরূপ ঈশ্বরের স্বরূপ তথা প্রতিবিম্বরূপ জীবের স্বরূপ সত্য, কিন্তু বিম্বত্বরূপ ঈশ্বরত্ব তথা প্রতিবিম্বত্বরূপ জীবত্ব ধর্ম্ম মিথ্যা। যদ্যপি উক্ত প্রকারে জীবেশ্বরের স্বরূপ এক অজ্ঞান হওয়ায় উভয়েরই অল্পজ্ঞতা বা সর্ব্বজ্ঞতা হওয়া উচিত, তথাপি দর্পণাদি উপাধির লঘুত্ব পীতত্বাদি ধর্ম্মের আরোপ প্রতিবিম্বে হয়, বিম্বে নহে। সুতরাং আবরণস্বভাব অজ্ঞানকৃত অল্পজ্ঞতা জীবে হয়, তথা স্বরূপপ্রকাশবশতঃ সর্ব্বজ্ঞতা বিম্বরূপ ঈশ্বরে হয়। এমতে মোক্ষ দশাতে মুক্ত জীবের ঈশ্বর সহিত অভেদ হয়।

প্রতিবিম্বের উপাদান মত ভেদে তূলাজ্ঞান বা মূলাজ্ঞান হয়। উপাধি চেতনের আচ্ছাদক অজ্ঞানকে তূলাজ্ঞান বলে এবং ইহারই নামান্তর অবস্থাজ্ঞান। ব্রহ্মাত্মস্বরূপের আচ্ছাদক অজ্ঞানকে মূলাজ্ঞান বলে।

উক্তরূপে স্বপ্নাধ্যাসও কাহারও মতে অবস্থাজ্ঞান জন্য এবং মতান্তরে মূলাজ্ঞান জন্য। অহঙ্কারাবচ্ছিন্নচেতন স্বপ্নাধ্যাসের অধিষ্ঠান হইলে, তাহার আচ্ছাদক তূলাজ্ঞানের উপাদানতা হয়। এপক্ষে ব্যবহারিক দ্রষ্টা দৃশ্যে প্রাতিভাসিক স্বপ্নের দ্রষ্টাদৃশ্য অধ্যস্ত হওয়ায় ব্যবহারিক দ্রষ্টাদৃশ্যের জ্ঞানই অধিষ্ঠান জ্ঞান হয়, সুতরাং এপক্ষে জাগ্রতের বোধে স্বপ্নের বাধরূপ নিবৃত্তি হয়। অহঙ্কারানবচ্ছিন্ন-চেতনকে স্বপ্নের অধিষ্ঠান বলিলে তাহার আচ্ছাদক মূলাজ্ঞান উপাদান হয়। এপক্ষে স্বপ্নের জাগ্রতে বাধরূপ নিবৃত্তি হয় না, কিন্তু উপাদানে বিলয়রূপ নিবৃত্তি হয়, অথবা জাগ্রৎ-বোধবিরোধী জ্ঞানদ্বারা বিক্ষেপহেতু অজ্ঞানাংশের নিবৃত্তি হয়। সকলেরই মতে রজ্জু-সর্পাদির উপাদানকারণ অবস্থাজ্ঞান।

উক্ত সকল পক্ষে জীব, ঈশ্বর, শুদ্ধ চেতন, ভেদে ত্রিবিধ চেতন প্রতিপাদিত হইয়াছে আর বার্ত্তিকেও ষট্ অনাদি পদার্থের মধ্যে চেতনের তিন ভেদ বর্ণিত হইয়াছে। উক্ত অনাদি পদার্থের নাম যথা, ১-শুদ্ধ চেতন, ২-ঈশ্বর চেতন, ৩-জীব চেতন, ৪-অবিদ্যা, ৫-অবিদ্যা চেতনের পরস্পর সম্বন্ধ এবং ৬-উক্ত পক্ষের পরস্পর ভেদ, এই ষট্ পদার্থ উৎপত্তি শূন্য হওয়ায় অনাদি। যদ্যপি বিদ্যারণ্যস্বামী

চিত্রদীপে চেতনের চারিভেদ বর্ণন করিয়াছেন, যথা, যেরূপ ঘটাকাশ, মহাকাশ, জলাকাশ, মেঘাকাশ ভেদে আকাশের চারি ভেদ, তদ্রূপ কূটস্থ, ব্রহ্ম, জীব, ঈশ্বর ভেদে চেতনেরও চারি ভেদ হয়, তথাপি তাঁহার অভিপ্রায় ব্রহ্মবোধসৌকর্য্যার্থ, চেতনের ভেদ নিরূপণার্থ নহে। কারণ, দৃগ্দৃশ্য বিবেক নামক গ্রন্থে বিদ্যারণ্য-স্বামীও কূটস্থের জীবে অন্তর্ভাব বর্ণন করিয়াছেন, সুতরাং চেতনের ত্রিবিধ ভেদই সকলের সম্মত এবং বার্ত্তিকবচনেরও অনুকূল।

বেদান্তসিদ্ধান্তে উপরি উক্ত প্রকারে অনেক রীতি ব্রহ্মবোধার্থ প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহা সকলের তাৎপর্য্য কোন বিশেষ পক্ষ প্রতিপাদনার্থ বা খণ্ডনার্থ নহে। আভাসবাদ হউক বা অবচ্ছেদবাদ হউক, বা প্রতিবিম্ববাদ হউক, যদ্বা দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদ হউক, চেতনে সংসারধর্ম্মের গন্ধও নাই, জীবেশ্বরের পরস্পর ভেদ নাই, আত্মাভিন্ন কোন পারমার্থিক তত্ত্ব নাই, এবং চেতন ভিন্ন যাবৎ অনাত্ম পদার্থ গন্ধর্ব্ব নগরের ন্যায় দৃষ্টনষ্টস্বভাব ও মিথ্যা। এই অর্থই অনেক রীতিতে বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং যে কোন প্রক্রিয়া, রীতি বা পক্ষ জিজ্ঞাসুর অসঙ্গ ব্রহ্মাত্মবোধের উপযোগী হইতে পারে তাহাই তাহার আদরণীয়। দি

তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা অর্থাৎ ব্রহ্মরূপ অধিষ্ঠান জ্ঞানদ্বারা অজ্ঞাননিবৃত্তি পূর্ব্বক মুক্তি হয়, ইহা অদ্বৈতশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত। এস্থলে অনেকে এইরূপ আক্ষেপ করেন, কেবল কর্ম্ম অথবা কর্ম্মসমুচ্চিত জ্ঞানদ্বারা মুক্তি হয়, কেবল জ্ঞানদ্বারা মুক্তি হয় না। জ্ঞান ও কর্ম্ম উভয়ই এককালে অনুষ্ঠিত হইলে, তাহাকে সমুচ্চয় বলে, ইহারই নামান্তর সমসমুচ্চয়। পূর্ব্বকালে কর্ম্মের অনুষ্ঠান করিয়া উত্তর কালে সমস্ত কর্ম্ম ত্যাগপূর্ব্বক জ্ঞানহেতু শ্রবণাদি অনুষ্ঠান করিলে, তাহাকে ক্রম-সমুচ্চয় বলে। সিদ্ধান্তে ক্রমসমুচ্চয় স্বীকৃত, সমসমুচ্চয়-পক্ষ ভাষ্যকার ও সূত্রকার অনেক স্থানে নিষেধ করিয়াছেন। এবিষয় যুক্তিও এই পুস্তকের তৃতীয়-খণ্ডে প্রদর্শিত হইবে। অপেক্ষাকৃত আরও সূক্ষ্মযুক্তি ও কূটতর্ক জানিতে বিশেষ আগ্রহ হইলে, উপনিষদের ও বেদান্ত দর্শনের শঙ্করভাষ্য অবলোকন করা উচিত। এস্থানে সমসমুচ্চয়ের নিষেধ সম্বন্ধে ব্রহ্মসূত্র হইতে দুই একটী শাস্ত্রীয় প্রমাণ প্রদর্শন করা যাইতেছে। তৃতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদের "উপমর্দ্দঞ্চ" সূত্রে মোক্ষে কর্ম্মের অনুপযোগিতা অতি স্পষ্ট রূপে বর্ণিত হইয়াছে। উক্ত সূত্রের অর্থ এই, উপনিষদ্ আত্মবিজ্ঞান কর্ম্মাঙ্গ হওয়া দূরে থাকুক, তাহার উদয়ে কর্ম্মের উপমর্দ্দন (বিনাশ) দেখা যায়। ভাব এই—জ্ঞানের সাক্ষাৎহেতু সকল শুভ কর্ম্ম হয় এবং মোক্ষের সাক্ষাৎহেতু কেবল জ্ঞান হয়, কর্ম্ম নহে, অর্থাৎ জ্ঞানের সাধন কর্ম্ম,

কিন্তু মোক্ষের সাক্ষাৎ সাধন জ্ঞান, কর্ম্ম নহে। এই অর্থ সূত্রকার ব্যাসদেব উল্লিখিত পাদের প্রথম সূত্রে প্রতিপাদন করিয়াছেন, যথা, "পুরুষার্থোহতঃ শব্দাদিতি বাদরায়ণঃ"। ইহার অর্থ এই—বাদরায়ণের মত এই যে, কর্ম্মের বিনা সহায়তায়, কেবলমাত্র বেদান্তবিহিত আত্মতত্ত্বজ্ঞানে পুরুষার্থ (মোক্ষ) সিদ্ধি হয়, ইহা শব্দের অর্থাৎ শ্রুতিদ্বারা বিজ্ঞাত হওয়া যায়। বাচস্পতি মতে বিবিদিষার (জিজ্ঞাসার) সাধন কর্ম্ম, জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন কর্ম্ম নহে, কিন্তু জিজ্ঞাসাদ্বারা জ্ঞানের সাধন আর বিবরণকারের মতে জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন কর্ম্ম। উভয়মতে বিবিদিষার পূর্ব্বকালে কর্ম্মের অনুষ্ঠান কর্ত্তব্য এবং উত্তরকালে শমদমাদি সহিত শ্রবণাদি সাধনই কর্ত্তব্য, বিবিদিষার উত্তরকালে কাহারও মতে কর্ম্ম কর্ত্তব্য নহে। এস্থলে নিষ্কর্ষ এই,—

যজ্ঞাদি কর্ম্ম জ্ঞানের বহিরঙ্গ সাধন, তথা শম দমাদি অন্তরঙ্গ সাধন বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে। সমাধি উপাসনা প্রভৃতির যোগ না থাকায়, যজ্ঞাদি কর্ম্ম সকল বহিরঙ্গ বলিয়া উক্ত হয়। বিবেক, বৈরাগ্য, শমাদি ষট্‌সম্পত্তি ও মুমুক্ষুতা, এই সাধন চতুষ্টয় অন্তরঙ্গ বলিয়া প্রসিদ্ধ। সত্যাসত্য বস্তুর বিচারকে বিবেক বলে, অর্থাৎ কি নিত্য, কি অনিত্য, ইহা অনুসন্ধান করা, অথবা আত্মা অবিনাশী, অচল (ক্রিয়ারহিত) আর জগৎ তদ্বিপরীত স্বভাববিশিষ্ট অর্থাৎ বিনাশী ও ক্রিয়াশীল, এই জ্ঞানের নাম বিবেক। ঐহিক ও আমুষ্মিক ভোগে বিরক্ত হওয়াকে অর্থাৎ ব্রহ্মলোকাদি সহিত ইহলোকের সকল ভোগের ত্যাগকে বৈরাগ্য বলে। শম, দম, শ্রদ্ধা, সমাধান, উপরাম ও তিতিক্ষা, ইহা সকল সাধন-ষট্‌সম্পত্তি বলিয়া কথিত হয়। বহিরিন্দ্রিয়ের সংযম শম, অন্তরিন্দ্রিয়ের নিগ্রহ দম, বেদ গুরুআদি বাক্যে বিশ্বাস শ্রদ্ধা, আত্মতত্ত্বে মনঃসংযোগ অথবা মনো-বিক্ষেপের নাশ সমাধান, সাধন সহিত কর্ম্মের ত্যাগ উপরাম, শীত, গ্রীষ্ম, ক্ষুধা, তৃষ্ণা, মানাপমানাদি দ্বন্দ্ব সহিষ্ণুতা (সহন স্বভাব) তিতিক্ষা আর মোক্ষের তীব্র ইচ্ছা মুমুক্ষুতা। উক্ত সাধন চতুষ্টয় সহিত শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন, ও মহাবাক্য শোধন এই অষ্ট সাধন জ্ঞানের হেতু। যে সকল সাধনের শ্রবণে অথবা জ্ঞানে প্রত্যক্ষ ফল হয়, তাহা সকল অন্তরঙ্গ সাধন বলিয়া খ্যাত। বিবেকাদি চারি সাধনের শ্রবণে উপযোগিতা হয়, কারণ, বিবেকাদি ব্যতীত বহির্মুখের শ্রবণে প্রবৃত্তি হয় না। এইরূপ শ্রবণ মনন নিদিধ্যাসনের জ্ঞানে উপযোগ হয়, শ্রবণাদি ব্যতিরেকে জ্ঞান হয় না আর তৎপদ ও ত্বং পদের অর্থ শোধন ব্যতীত অভেদ-জ্ঞান হয় না। এই প্রকারে বিবেকাদি চারি সাধনের শ্রবণে তথা শ্রবণাদি

চারি সাধনের জ্ঞানে উপযোগিতা হয়। যাহার জ্ঞানে অথবা শ্রবণে প্রত্যক্ষ ফল হয় না, অন্তঃকরণের শুদ্ধিই যাহার ফল, তাহাকে জ্ঞানের বহিরঙ্গ সাধন বলা যায়, যজ্ঞাদি বহিরঙ্গকর্ম্ম বলিয়া প্রসিদ্ধ। যদ্যপি যজ্ঞাদিকর্ম্ম সংসারের সাধন হওয়ায় তদ্বারা অন্তঃকরণের শুদ্ধি সম্ভব নহে, তথাপি সকাম পুরুষদিগের সংসারের হেতু হয় এবং নিষ্কাম ব্যক্তিগণের অন্তঃকরণশুদ্ধির হেতু হয়। এইরূপে নিষ্কাম পুরুষের অন্তঃকরণের শুদ্ধিদ্বারা জ্ঞানের হেতু হওয়ায় যজ্ঞাদি বহিরঙ্গ বলিয়া আর বিবেকাদি সাক্ষাৎহেতু হওয়ায় অন্তরঙ্গ বলিয়া কথিত হয়। বহিরঙ্গের নাম দূর আর অন্তরঙ্গের নাম সমীপ। এস্থানেও অল্প বিশেষ এই,—বিবেকাদির শ্রবণে উপযোগ হওয়ায় এবং শ্রবণাদির জ্ঞানে উপযোগ হওয়ায় বিবেকাদির অপেক্ষা শ্রবণাদি অন্তরঙ্গ এবং শ্রবণাদির অপেক্ষা বিবেকাদি বহিরঙ্গ। যদ্যপি বিবেকাদিও জ্ঞানের অন্তরঙ্গ সাধন বলিয়া সকল গ্রন্থে বর্ণিত হইয়াছে, তথাপি জ্ঞানের সাধন শ্রবণে বিবেকাদির প্রত্যক্ষ ফল হয় বলিয়া শ্রবণের ন্যায় উক্ত সাধনও জিজ্ঞাসুর উপাদেয়, হেয় নহে, এই ভাবে অন্তরঙ্গ বলিয়া কথিত হইয়াছে। বিচার দৃষ্টিতে জ্ঞানের মুখ্য অন্তরঙ্গ সাধন তত্ত্বমস্যাদি মহাবাক্য, শ্রবণাদি নহে। কারণ, যুক্তিপূর্ব্বক বেদান্ত বাক্যের তাৎপর্য্য নিশ্চয়ের নাম "শ্রবণ"। জীব ব্রহ্মের অভেদসাধক তথা ভেদবাধক যুক্তিদ্বারা অদ্বিতীয় ব্রহ্মের চিন্তন "মনন" শব্দের অভিধেয়। অনাত্মাকার বৃত্তির ব্যবধানরহিত ব্রহ্মাকার বৃত্তিতে অবস্থিতিকে নিদিধ্যাসন বলে। নিদিধ্যাসনের পরিপক্কাবস্থাই সমাধি। নিদিধ্যাসনে সমাধির অন্তর্ভাব হয়, ইহা পৃথক্ সাধন নহে। শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন, জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন নহে, কিন্তু বুদ্ধির দোষ যে অসম্ভাবনা ও বিপরীত ভাবনা তাহার নাশক হয়। সংশয়ের নাম অসম্ভাবনা আর বিপর্য্যয়ের নাম বিপরীতভাবনা। শ্রবণদ্বারা প্রমাণের সন্দেহ দূর হয়, বেদান্ত বাক্য অদ্বিতীয় ব্রহ্মের প্রতিপাদক অথবা অন্য পদার্থের প্রতিপাদক, এইরূপ প্রমাণে সন্দেহ হইলে তাহার নিবর্ত্তক শ্রবণ। মননদ্বারা প্রমেয়সন্দেহ বিদূরিত হয়, জীবব্রহ্মের ভেদ সত্য অথবা অভেদ সত্য, এই প্রমেয়গত সন্দেহ মননদ্বারা নিবারিত হয়। দেহাদি সত্য, জীব ব্রহ্মের ভেদ সত্য, ইত্যাদি প্রকার জ্ঞানের নাম বিপরীত ভাবনা, ইহার অন্য নাম বিপর্য্যয়, এই বিপর্য্যয়ের নাশক নিদিধ্যাসন। এইরূপে শ্রবণাদি সাধনত্রয় অসম্ভাবনা বিপরীত ভাবনার নিবর্ত্তক, অসম্ভাবনা বিপরীতভাবনা জ্ঞানের প্রতিবন্ধক, এই প্রতিবন্ধক নাশদ্বারা শ্রবণাদি জ্ঞানের হেতু হয়, সাক্ষাৎ হেতু নহে।

জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন শ্রোত্রসম্বন্ধী বেদান্তবাক্য। অবান্তরবাক্য ও মহাবাক্য ভেদে উক্ত বেদান্ত-বাক্য দুই প্রকার। পরমাত্মা অথবা জীবের স্বরূপ বোধক বাক্যকে "অবান্তর বাক্য" বলে এবং জীব পরমাত্মার একতাবোধক বাক্যের নাম "মহাবাক্য"। অবান্তর বাক্যদ্বারা পরোক্ষ-জ্ঞান হয়, মহাবাক্য-দ্বারা অপরোক্ষজ্ঞান হয়। "ঈশ্বর আছেন" এই জ্ঞানের নাম "পরোক্ষ জ্ঞান", "আমি ব্রহ্ম" ইহা অপরোক্ষ-জ্ঞান। "ত্বং ব্রহ্ম" এই বাক্য আচার্য্যদ্বারা উচ্চারিত হইলে, শ্রোতার কর্ণের সহিত সম্বন্ধ হইয়া "আমি ব্রহ্ম" এইরূপ অপরোক্ষ-জ্ঞান শ্রোতার হয়, শ্রোতার কর্ণের সহিত সম্বন্ধ না হইলে উক্ত জ্ঞান হয় না। সুতরাং শ্রোত্রসম্বন্ধী বাক্যই জ্ঞানের হেতু, শ্রোত্রসম্বন্ধী অবান্তর বাক্য পরোক্ষজ্ঞানের হেতু, তথা শ্রোত্রসম্বন্ধী মহাবাক্য অপরোক্ষ জ্ঞানের হেতু। মহাবাক্যদ্বারা অপরোক্ষ জ্ঞানই হয়, পরোক্ষজ্ঞান হয় না।

কোন একদেশীর মতে শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন সহকৃত বাক্যদ্বারাই অপরোক্ষ-জ্ঞান হয়, কেবল বাক্যদ্বারা পরোক্ষ জ্ঞান হয়, অপরোক্ষ নহে। কেবল বাক্যদ্বারা অপরোক্ষ-জ্ঞান বলিলে শ্রবণ মনন নিদিধ্যাসন ব্যর্থ হইবে। যদ্যপি সিদ্ধান্তে কেবল বাক্যদ্বারাই অপরোক্ষ-জ্ঞান তথা শ্রবণাদিদ্বারা অসম্ভাবনা বিপরীত ভাবনার নাশ স্বীকৃত হওয়ায় শ্রবণাদি ব্যর্থ নহে, তথাপি যে বস্তুর অপরোক্ষজ্ঞান হয় তাহাতে অসম্ভাবনা বিপরীত ভাবনার সম্ভাবনা নাই। সুতরাং কেবল বাক্যোৎপন্ন অপরোক্ষজ্ঞানবাদীর সিদ্ধান্তে তত্ত্বমস্যাদি বাক্য-জনিত ব্রহ্মের অপরোক্ষজ্ঞানের অন্তরে অসম্ভাবনা সম্ভব না হওয়ায় শ্রবণাদি সাধন ব্যর্থই হয়। ইহা অনেক গ্রন্থকারের মত, কিন্তু ইহা সমীচীন নহে, কারণ, শব্দের স্বভাব এই যে, যে বস্তু ব্যবহিত, তাহার শব্দদ্বারা পরোক্ষজ্ঞান হয়, কোন প্রকারে ব্যবহিত বস্তুর শব্দদ্বারা অপরোক্ষ জ্ঞান হয় না। যেমন ব্যবহিত স্বর্গাদির তথা ইন্দ্রাদিদেবগণের শাস্ত্ররূপী শব্দদ্বারা কেবল পরোক্ষ জ্ঞান হয়। যে বস্তু অব্যবহিত, তাহার শব্দদ্বারা পরোক্ষাপরোক্ষ উভয়ই প্রকারের জ্ঞান হয়। যে স্থলে অব্যবহিত বস্তুকে শব্দ অস্তিরূপে বোধন করে, সে স্থলে অব্যবহিতের পরোক্ষজ্ঞান হয়। যেমন "দশম পুরুষ" আছে এই বাক্যে অস্তিরূপে বোধিত শব্দদ্বারা অব্যবহিত দশমের জ্ঞান পরোক্ষ। যে স্থলে শব্দ "এই বা তুমি দশম" এইরূপ বোধন করে, সে স্থলে অব্যবহিতের অপরোক্ষজ্ঞান হয়, পরোক্ষ নহে। যেমন "তুমি দশম" এই জ্ঞান শ্রোতার দশমত্ব সাক্ষাৎকারের কারণ হওয়ায় তদ্দ্বারা শ্রোতার অপরোক্ষজ্ঞান ভিন্ন পরোক্ষজ্ঞান হয় না। এইরূপ

ব্রহ্ম সকলের আত্মা হওয়ায় অত্যন্ত অব্যবহিত, আর অত্যন্ত অব্যবহিত হইলেও অবান্তর বাক্যদ্বারা অস্তিরূপে নির্দ্দিষ্ট হইলে অব্যবহিত ব্রহ্মেরও উক্ত বাক্যদ্বারা পরোক্ষজ্ঞান হয়, অপরোক্ষ নহে। কিন্তু "তুমি দশম" এই বাক্যের ন্যায় আত্মারূপে ব্রহ্ম মহাবাক্যদ্বারা বোধিত হইলে ব্রহ্মের পরোক্ষজ্ঞান হয় না, অপরোক্ষজ্ঞানই হয়। যে বস্তুর অপরোক্ষজ্ঞান হয়, সে বস্তু বিষয়ে অসম্ভাবনা বিপরীত ভাবনার সম্ভাবনা না থাকায় শ্রবণাদি নিষ্ফল, এই বলিয়া পূর্ব্বপক্ষের যে আপত্তি তাহা অযুক্ত, কারণ, ইহা "স্থাণু নহে, পুরুষ" ইত্যাদি প্রত্যক্ষজ্ঞান স্থলেও স্থল বিশেষে অসম্ভাবনা বা বিপরীত ভাবনা দূর হয় না। অতএব মহাবাক্যদ্বারা ব্রহ্মের অপরোক্ষজ্ঞান হইলেও যাহার বুদ্ধিতে অসম্ভাবনা বিপরীত ভাবনা দোষ বিদ্যমান তাহার জ্ঞানফললাভে উক্ত দোষ প্রতিবন্ধক হওয়ায় তৎপ্রতীকারার্থ শ্রবণাদি আবশ্যক, যাহার বুদ্ধিতে উক্ত দোষ নাই তাহার আবশ্যক নাই। এই রীতিতে জ্ঞানের সাক্ষাৎ সাধন মহাবাক্য, শ্রবণাদি নহে, কিন্তু শ্রবণাদি জ্ঞানের প্রতিবন্ধক দোষের নাশক হওয়ায় জ্ঞানের হেতু বলা যায় আর বিবেকাদি শ্রবণের হেতু হওয়ায় জ্ঞানের সাধন বলা যায়।

উক্ত তত্ত্বজ্ঞানে জীবমাত্রেরই অধিকার সমান। আত্মস্বরূপের যথার্থ জ্ঞানকে তত্ত্বজ্ঞান বলে, আত্মরহিত শরীর সম্ভব নহে, যদি কোন শরীর আত্মহীন হইত, তাহা হইলে অবশ্যই তত্ত্বজ্ঞানের অনধিকার তাহাতে সম্ভব হইত। যদ্যপি শূদ্রাদির সংস্কারের অভাবে বেদাধ্যয়নে অধিকার নাই, তথাপি পুরাণ ইতিহাসাদিরূপ অধ্যাত্ম গ্রন্থ শ্রবণপূর্ব্বক তত্ত্বজ্ঞান তাহাদের বিষয়েও দুর্লভ নহে, কিন্তু বলা বাহুল্য দৈবী-সম্পদাবিশিষ্ট পুরুষেরই তত্ত্বজ্ঞান সুলভ, অন্যের নহে।

তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা অজ্ঞানসহিত কার্য্যের নিবৃত্তি হইয়া থাকে। এই নিবৃত্তি অধিষ্ঠানরূপ হয়, যেমন সর্পের নিবৃত্তি রজ্জুরূপ হয়। অথবা উক্ত নিবৃত্তি ক্ষণিক ও অনির্ব্বচনীয়, অনির্ব্বচনীয় এককক্ষণ দ্বৈতের সাধক নহে, এককক্ষণের উত্তরে কল্পিতনিবৃত্তির অত্যন্তাভাব হয়, তাহা ব্রহ্মরূপ। উক্ত দুই পক্ষের মধ্যে আদ্য পক্ষই লাঘব তর্কে অনুগৃহীত হওয়ায় সমীচীন। কথিত প্রকারে তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা সমস্ত প্রপঞ্চ বাধ হইয়া আত্মার অদ্বৈত পরমানন্দ ব্রহ্ম স্বরূপে স্থিতিকে মোক্ষ বলে। মিথ্যাত্ব নিশ্চয় বা অভাব নিশ্চয় বাধের স্বরূপ।

জীবন্মুক্ত বিদ্বানের দেহ তত্ত্বজ্ঞানের উদয় হইলেই যে বাধ হয় তাহা নহে কারণ, প্রারব্ধ প্রতিবন্ধক হওয়ায় যে পর্য্যন্ত প্রারব্ধের নিঃশেষ ভোগ হইয় বিদ্বানের দেহপাত না হয় সে পর্য্যন্ত অবিদ্যার লেশ থাকে। অজ্ঞানের আবরণাংশ

শক্তিসহিতই জ্ঞানের বিরোধ হয়, অজ্ঞানের বিক্ষেপশক্তিসহিত বিরোধাভাব বশতঃ তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা প্রারব্ধের নাশ হয় না। প্রত্যুত শুভপ্রারব্ধই তত্ত্বজ্ঞানোৎপাদনের হেতু, সুতরাং স্বরূপাবরণ নাশের নিমিত্ত হওয়ায় প্রারব্ধ তত্ত্বজ্ঞানের ক্ষতিকারক নহে অর্থাৎ অগ্নিদগ্ধ বীজের ন্যায় প্রারব্ধ তত্ত্বজ্ঞানাবস্থাতে ভাবি কর্ম্মফলের জনক নহে। সুতরাং তত্ত্বজ্ঞানের উত্তরকালে যদ্যপি দেহাদি বিক্ষেপের উপাদান অবিদ্যাংশের শেষ থাকে, তথাপি তদ্দ্বারা স্বরূপাবরণ হয় না বলিয়া উহাকে অবিদ্যার লেশ বলা যায়। উক্ত অবিদ্যার লেশ মতভেদে তিন প্রকার। ১—প্রক্ষালিত লশুন ভাণ্ডে গন্ধ থাকার ন্যায় অবিদ্যার সংস্কারকে অবিদ্যার লেশ বলে। ২—অগ্নিদগ্ধ পটের ন্যায় স্বকার্য্যে অসমর্থ জ্ঞানবাধিত অবিদ্যার নাম অবিদ্যার লেশ। ৩—আবরণশক্তি ও বিক্ষেপশক্তি অংশদ্বয়বতী অবিদ্যা হয়, তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা আবরণশক্তিবিশিষ্ট অবিদ্যাংশের নাশ সত্ত্বেও প্রারব্ধ প্রতিবন্ধকের বিদ্যমানে বিক্ষেপশক্তিবিশিষ্ট অজ্ঞানাংশের শেষ থাকে, ইহারই নাম অবিদ্যার লেশ।

মোক্ষের স্বরূপ বিষয়ে বাদিগণের অনেক বিপ্রতিপত্তি আছে। বেদান্ত শাস্ত্রাভিমত মোক্ষের স্বরূপ উপরে বর্ণিত হইয়াছে, এক্ষণে শাস্ত্রান্তরের রীতি সংক্ষিপ্ত রূপে বলা যাইতেছে।

ন্যায় বৈশেষিক প্রাচীন মতে, একবিংশতি দুঃখের ধ্বংস মুক্তি। একবিংশতি দুঃখ যথা,—এক শরীর, তথা শ্রোত্রাদি ষট্ ইন্দ্রিয়, তথা শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের ষট্ বিষয়, তথা শ্রোত্রাদি ষট্ ইন্দ্রিয় জন্য ষট্ প্রকার জ্ঞান, তথা সুখ, তথা দুঃখ, এই একুশ দুঃখ। নবীন মতে, দুঃখের ধ্বংস মুক্তি নহে, কিন্তু পাপরূপ দুরিতের ধ্বংসই মুক্তি। অস্মদবস্থায় নিঃশেষ বা আত্যন্তিক দুঃখাভাব বা দুরিতাভাবদ্বারা আত্মার পারমার্থিক যে জড়স্বরূপ তাহাতে স্থিতি পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

পূর্ব্ব মীমাংসার সাম্প্রদায়িক মতে অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্মজন্য স্বর্গ সুখের প্রাপ্তিই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

ভট্টপাদ, প্রভাকর, মুরারীমিশ্র, এই তিন মীমাংসকের মধ্যে

ভট্টমতে, নিত্য সুখের যে অভিব্যক্তি তাহাই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

ভট্টমতের অনুগামী কোন গ্রন্থকারের মতে, মানস জ্ঞানজন্য যে নিত্য সুখের অভিব্যক্তি, সেই নিত্য সুখের অভিব্যক্তিই পরম পুরুষার্থ রূপ মোক্ষ।

ভট্টমতের অনুগামী অন্য কোন গ্রন্থকারের মতে, নৈয়ায়িক মতের ন্যায় দুঃখাভাবমাত্রই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

প্রভাকরের মতে, আত্মজ্ঞানপূর্ব্বক বৈদিককর্ম্মের অনুষ্ঠানদ্বারা মূলসহিত ধর্ম্মাধর্ম্মের ক্ষয়নিমিত্ত যে দেহেন্দ্রিয়াদি সম্বন্ধের অত্যন্ত উচ্ছেদ তাহাই পরমপুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

মুরারী মিশ্রের মতে, দুঃখের যে অত্যন্তাভাব তাহাই অপবর্গরূপ পরমপুরুষার্থ মোক্ষ।

সাংখ্যমতে, যোগ নিরপেক্ষ কেবল প্রকৃতি পুরুষের বিবেক জ্ঞানদ্বারা নিবৃত্ত যে অনাদি অবিবেক, সেই অবিবেকের অভাবে পুরুষের নিজের বাস্তব অকর্ত্তা উদাসীন কূটস্থরূপ জ্ঞ স্বরূপে যে স্থিতি তাহাই পরমপুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

যোগশাস্ত্র পাতঞ্জল মতে, অষ্টাঙ্গ যোগদ্বারা বিগলিত যে পঞ্চ ক্লেশ (অবিদ্যা, অস্মিতা, রাগ, দ্বেষ ও অভিনিবেশ এই পঞ্চ ক্লেশ) তথা নিবৃত্ত যে জাতি, আয়ুঃ, ভোগরূপ যতগুলি পরতন্ত্রতারূপ বন্ধ, সেই সকল ক্লেশ ও বন্ধের অভাবে স্বতন্ত্রতার প্রাপ্তি তাহাই পরমপুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

একদণ্ডীবেদান্তীর মতে, "অহং ব্রহ্মাস্মি" এই প্রকার যে জীব ব্রহ্মের অভেদ সাক্ষাৎকার সেই সাক্ষাৎকারদ্বারা অনাদি অবিদ্যার নিবৃত্তি হইলে সর্ব্ব উপাধিহইতে রহিত কেবল শুদ্ধ আত্মার স্বপ্রকাশ জ্ঞান সুখরূপে যে স্থিতি তাহাই পরম পুরুষার্থ মোক্ষ। ইহা অদ্বৈত মত, যাহা এই গ্রন্থের প্রতিপাদ্য বিষয়।

ত্রিদণ্ডী বেদান্তীর মতে, বেদে জীব ব্রহ্মের ভেদাভেদ উভয় প্রকারের বর্ণন থাকায় উভয় প্রকার বাক্যের প্রমাণতা সংরক্ষণার্থ জীবব্রহ্মের ভেদাভেদরূপ উভয় প্রকার স্বরূপ অঙ্গীকরণীয়। সুতরাং আত্মজ্ঞান তথা কর্ম্ম এই উভয়ের অনুষ্ঠান করিলে, জ্ঞানকর্ম্মের সমুচ্চয়ের অভ্যাসে কারণরূপ ব্রহ্মে কার্য্যরূপ জীবের কর্ম্ম বাসনা সহিত ভেদঅংশের নিবৃত্তিরূপ যে লয় তাহাই জীবের পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

কয়েক গ্রন্থকারের মতে, শ্রুতিতে নির্ব্বিকার ও সবিকার উভয় প্রকার বচনের অনুরোধে ব্রহ্মের উভয় প্রকারের অবস্থা অঙ্গীকরণীয়। সুতরাং সমুদ্রের সতরঙ্গ নিস্তরঙ্গ দুই অবস্থার ন্যায় ব্রহ্মেরও নির্ব্বিকার সবিকার দুই অবস্থা হওয়ায়, জ্ঞান কর্ম্ম সমুচ্চয়ের অভ্যাসে সবিকার অবস্থা পরিত্যক্ত হইলে কার্য্যরূপ জীবাত্মার যে কারণরূপ ব্রহ্মের অবস্থার প্রাপ্তি তাহাই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

দেহাত্মবাদী চার্ব্বাক মতে, বিধিনিষেধরহিত যে স্বতন্ত্রতা অথবা শরীররূপ

আত্মার যে মরণ তাহাই মুক্তি, অর্থাৎ জীবিত অবস্থাতে নানাবিধ ভোজন শৃঙ্গারাদিদ্বারা কাল কর্ত্তন করা এবং মরণান্তে উপশান্ত হওয়া, ইহাই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

মাধ্যমিক শূন্যবাদী বৌদ্ধ মতে, সর্ব্বজগৎ শূন্যরূপ, এবং শূন্যই পরম তত্ত্ব, ভ্রান্তিদ্বারা সৎরূপ প্রতীত হয়। শূন্যভাবের পরিপকতা কালে শূন্যরূপ আত্মার যে শূন্যস্বরূপ তত্ত্বজ্ঞান, তদ্দ্বারা শূন্যভাবের প্রাপ্তিই পরম পুরুষার্থ-রূপ মোক্ষ।

বিজ্ঞানবাদী যোগাচার বৌদ্ধ মতে, আলয়-বিজ্ঞানধারাতে (অহং অহং এইরূপ *বিজ্ঞানধারা* যে বুদ্ধি অর্থাৎ আলয়-বিজ্ঞান, তাহাতে) প্রবৃত্তিজ্ঞানধারার (এই ঘট এই শরীর ইত্যাদি বিজ্ঞানধারারূপ মনের অর্থাৎ বুদ্ধির কার্য্য প্রবৃত্তি বিজ্ঞানের) বাধ চিন্তন পূর্ব্বক যে নির্ব্বিশেষ ক্ষণিকবিজ্ঞানধারারূপে স্থিতি তাহাই পরমপুরুষার্থরূপ মোক্ষ। ভাব এই—সংসারকালে বর্ত্তমান এই ঘট, আমি, তুমি ইত্যাদি যে কার্য্যরূপ মনস্থানী প্রবৃত্তিবিজ্ঞান তাহার উচ্ছেদ হইলে তাহার উপাদান-কারণ তথা ঘটপটাদির অবিষয়ীভূত যে অহং অহং বুদ্ধিরূপী ক্ষণিক নির্ব্বিশেষ আলয়-বিজ্ঞানধারার যে অবশেষতা তাহাই মুক্তি।

দিগম্বর (জৈন) মতে, যেরূপ পঞ্জরবদ্ধপক্ষী পঞ্জর নষ্ট হইলে স্বতন্ত্র হইয়া উর্দ্ধ গমন করে, তদ্রূপ কর্ম্মাষ্টক পরিবেষ্টিত জীবের আর্হত শাস্ত্রোক্ত তপস্যাদি-দ্বারা সমস্ত ক্লেশের অবসান হইলে সুখৈকরূপ তথা নিরাবরণজ্ঞানরূপ আত্মার স্বতন্ত্রতারূপ যে নিরন্তর উর্দ্ধ গমন অথবা অলোকাকাশে গমন তাহাই আত্মার পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

পাশুপতানুসারিগণের মতে, পাশুপত শাস্ত্রোক্ত পূজা অর্চ্চণাদি ধর্ম্মের অনুষ্ঠানে জীবরূপ পশুর বন্ধনরূপ পাশ ছিন্ন হইলে, পুনরাবৃত্তিরহিত পশুপতি ধামে বা সমীপে গমনই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

বৈষ্ণব মতে, বিষ্ণু প্রতিপাদক নারদ-পঞ্চরাত্রাদি শাস্ত্রোক্ত বিষ্ণুভক্তির ধর্ম্মানুষ্ঠানে বিষ্ণুপ্রসাদ লাভানন্তর পুনরাবৃত্তিরহিত বিষ্ণুলোকপ্রাপ্তি জীবের পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

রামানুজানুসারী মতে, শ্রীভগবান্ বাসুদেবের সর্ব্বজগৎকর্ত্তৃত্ব ধর্ম্ম ত্যাগ করিয়া ভগবানের অন্য সকল সর্ব্বজ্ঞত্বাদি কল্যাণগুণের প্রাপ্তিপূর্ব্বক জীবাত্মার ভগবৎ স্বরূপের যে যথার্থ অনুভব তাহাই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

মধ্বানুসারীমতে, জগৎকর্ত্তৃত্ব, লক্ষ্মী, শ্রীবৎস, এই তিন পরিত্যাগ পূর্ব্বক বিষ্ণু ভগবানের অন্য যে সকল নিরতিশয় আনন্দাদি ধর্ম্ম সেই সকল ধর্ম্মের সদৃশ ধর্ম্মের জীবের যে প্রাপ্তি, তাহাই জীবের পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ। এই মুক্তিও সালোক্য, সামীপ্য, সারূপ্য, সাযুজ্য ভেদে চারি প্রকার। বৈকুণ্ঠে গমন সালোক্য, বৈকুণ্ঠে বিষ্ণুর সমীপতা প্রাপ্তি সামীপ্য, উক্ত সমীপতার প্রাপ্তি হইলেও বিষ্ণুর সমানরূপের প্রাপ্তি সারূপ্য, আর বিষ্ণু ভগবানের স্বরূপে জীবাত্মার লয় সাযুজ্য।

বল্লভানুসারীমতে গোলোকে দ্বিভুজ কৃষ্ণ ভগবানের সহিত অংশরূপ জীবের যে রাসলীলার অনুভব তাহাই জীবের পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

হিরণ্যগর্ভ অর্থাৎ হিরণ্যগর্ভের উপাসকগণের মতে, পঞ্চাগ্নি বিদ্যাদি উপাসনার প্রভাবে অর্চ্চিরাদি মার্গদ্বারা পুনরাবৃত্তিরহিত জীবের ব্রহ্মলোক প্রাপ্তিই পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

ব্যাকরণশাস্ত্রের মতে, পরা, পশ্যন্তি, মধ্যমা, বৈখরী, এই চারি প্রকার বাণী মধ্যে যে প্রথম পরানামা বাণী তাহা ব্রহ্মরূপ। এইরূপ পরাবাণীর যে দর্শন তাহাই জীবের পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

রসেশ্বরবাদী মতে, পারদরসের পান করিয়া জরা মরণাদিরহিত এই দেহের স্থিতি হইলে যে জীবন্মুক্তি হয় তাহাই জীবত্মার পরম পুরুষার্থরূপ মোক্ষ।

ন্যায়মতহইতে আরম্ভ করিয়া এতাবতা যে ভিন্ন ভিন্ন সম্প্রদায়াভিমত মুক্তির স্বরূপ বর্ণিত হইল, তদ্ভিন্ন ইদানীং আরও যে সকল আধুনিক মত আছে তাহা সকলের মধ্যেও মুক্তির স্বরূপ বিষয়ে অনেক মত ভেদ আছে। এই সকলের বিবরণ উক্ত সকল মতের পরীক্ষা স্থলে বলা যাইবে। ইতি॥

তত্ত্বজ্ঞানামৃত।

দ্বিতীয় খণ্ড।

শ্রীকরালপ্রসন্ন মুখোপাধ্যায় কর্ত্তৃক
অনূদিত, সঙ্কলিত ও বিরচিত।

—০ঃ*ঃ০—

"নৈষাতর্কেণ মতিরাপনেয়া
প্রোক্তান্যেনৈব সুজ্ঞানায় প্রেষ্ঠ"। ইতি শ্রুতিঃ।
"কোঽদ্ধা বেদ ক ইহ প্রবোচৎ
ইয়ং বিসৃষ্টির্যত আবভূব।" ইতি শ্রুতিঃ।

অর্থ—"হে প্রিয় নচিকেতা! এই মতি, এই ব্রহ্মজ্ঞান, নিজ বুদ্ধিতে উৎপাদন করিতে নাই এবং কুতর্কবাধিত করিতেও নাই। ইহা অন্য কর্ত্তৃক অর্থাৎ বেদ-তত্ত্বজ্ঞ গুরুকর্ত্তৃক উপদিষ্ট হইলেই ফলবতী হয়, অন্যথা বিফল হয়। "যাঁহা হইতে এই বিচিত্র সৃষ্টি হইয়াছে কে তাঁহাকে সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জানে? জানা দূরে থাকুক, তাঁহাকে বলে, বুঝাইয়া দেয়, এমন ব্যক্তিই বা কে আছে?"

—০ঃ*ঃ০—

প্রথম সংস্করণ।

—(০*০)—

কলিকাতা।
৯, বিশ্বকোষ লেন, বাগবাজার, "বিশ্বকোষ প্রেসে"
আর, সি, মিত্র কর্ত্তৃক মুদ্রিত ও প্রকাশিত।

শকাব্দা ১৮৩৮, ইংরাজী ১৯১৬।

সূচীপত্র।

দ্বিতীয় খণ্ড।

প্রথম পাদ।

(পুরাণ ধর্ম্মশাস্ত্রাদির খণ্ডন)।

দ্বিতীয় পাদ।

(পঞ্চ আস্তিক দর্শনের মত খণ্ডন)।

তৃতীয় পাদ।

তত্ত্বজ্ঞানামৃত।

দ্বিতীয় খণ্ড।

প্রথম পাদ।

(পুরাণ-ধর্ম্মশাস্ত্রাদি খণ্ডন)

উপক্রম।

শাস্ত্র, অনুভব ও যুক্তি, দ্বারা যে সিদ্ধান্ত লব্ধ হয়, সে সিদ্ধান্তই সৎসিদ্ধান্ত ইহা সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। কথিত কারণে শাস্ত্রবল-প্রদর্শনার্থ প্রথম খণ্ডের প্রথম পাদে বিস্তার নিরূপণ-প্রসঙ্গে অষ্টাদশ ধর্ম্ম-প্রস্থানের সংক্ষিপ্ত বিবরণ বলা হইয়াছে এবং সেই অবসরে ষট্ নাস্তিক-দর্শনের সিদ্ধান্তও সামান্যভাবে বর্ণিত হইয়াছে। বেদ-চতুষ্টয় হিন্দুধর্ম্মের ভিত্তি এবং অপৌরুষেয় হওয়ায় অথবা ঈশ্বররূপী পুরুষকর্ত্তৃক আবির্ভূত হওয়ায় উহার প্রামাণ্য-বিষয়ে কোন আস্তিকের সংশয় নাই। এইরূপ স্মৃতি-পুরাণাদি শাস্ত্রসকলও বেদমূলক হওয়ায় প্রমাণ। যদ্যপি স্মৃত্যাদি-শাস্ত্রের অনেক স্থলে পরস্পরের সহিত পরস্পরের বিরোধ আছে এবং উক্ত বিরোধবশতঃ কোন্ বিষয়টী গ্রাহ্য, কোন্ বিষয়টী অগ্রাহ্য এরূপ আশঙ্কা হয়, তথাপি সিদ্ধান্ত এই যে, উক্ত সকল শাস্ত্রের যে সমস্ত অংশ বেদের অনুগামী; সে সকল অংশই গ্রাহ্য এবং যে সকল অংশ বেদানুসারী নহে সে সমস্ত অগ্রাহ্য। সুতরাং প্রকৃতপক্ষে বেদচতুষ্টয় ও বেদ অবিরুদ্ধ-স্মৃত্যাদি-অংশ ব্রহ্মতত্ত্ব ও ধর্ম্ম-তত্ত্ব-নির্ণয়ার্থ পরিগৃহীত হইয়া থাকে। প্রদর্শিত অষ্টাদশ ধর্ম্ম-প্রস্থানের মধ্যে ব্রহ্মসূত্র, উপনিষৎ ও গীতা, এই তিন মোক্ষ-প্রস্থান বলিয়া অভিহিত হয়, অর্থাৎ "প্রস্থানত্রয়" শব্দে উক্ত তিন

শাস্ত্রের গ্রহণ হয়, কারণ তদ্দ্বারা ব্রহ্মবিষয়ক আকাঙ্ক্ষা ও আশঙ্কা সকলের সমূলে নিবৃত্তি হইয়া ব্রহ্ম-বিজ্ঞান উৎপন্ন হয়। উল্লিখিত অষ্টাদশ ধর্ম্ম-প্রস্থানই হিন্দু-দিগের শাস্ত্রবল।

প্রথম খণ্ডের দ্বিতীয় ও তৃতীয় পাদে বৃত্তির প্রমা-অপ্রমা-(যথার্থ-অযথার্থ) ভেদ নিরূপণপূর্ব্বক অনুভব ও যুক্তির স্বরূপ ও লক্ষণ বলা হইয়াছে। প্রত্যক্ষাদি ষড়বিধ বাহ্য ও সুখাদি-গোচর আন্তর-প্রমাবৃত্তি দ্বারা যথার্থ অনুভবের স্বরূপ বিচারিত হইয়াছে, তথা অনুমানাদি পঞ্চবিধ প্রমাবৃত্তি দ্বারা যুক্তির স্বরূপ বর্ণিত হইয়াছে। এইরূপ অপ্রমা-(ভ্রম) বৃত্তিরও লক্ষণ প্রদর্শিত হইয়াছে এবং শাস্ত্রান্তরে ভ্রম-সম্বন্ধে পরস্পরের যে মতভেদ আছে তাহাও অতি-বিস্তৃতরূপে কথিত হইয়াছে। এই সকল বিবরণের অভিপ্রায় এই যে, প্রমা-অপ্রমার স্বরূপ জানা না থাকিলে পদার্থ নিশ্চিত হয় না, তাহার যথার্থ জ্ঞান জন্মে না এবং যুক্তিরও অবতারণা তৎ-কারণে অসঙ্গত হওয়ায় সৎসিদ্ধান্তে উপস্থিত হইতে পারা যায় না। সুতরাং দ্বিতীয় ও তৃতীয় পাদে প্রমা-অপমার স্বরূপ নিরূপণ দ্বারা অনুভব ও যুক্তির স্বরূপ প্রদর্শিত হইয়াছে। কথিত প্রকারে শাস্ত্র, অনুভব ও যুক্তির বিবরণ প্রথম খণ্ডের প্রথম তিন পাদে বলা হইয়াছে। আর

প্রথম খণ্ডের চতুর্থ পাদে বৃত্তির প্রয়োজন-নিরূপণাভিপ্রায়ে বেদান্তাভিমত জীবেশ্বরের স্বরূপ, সংসারের স্বরূপ ও মুক্তির স্বরূপ এবং তৎপ্রসঙ্গে অন্যান্য বিষয়ও বর্ণিত হইয়াছে। শাস্ত্রসমূহের মধ্যে বেদান্তশাস্ত্র অত্যন্ত কঠিন ও দুর্ব্বোধ হওয়ায় তদ্বিষয়ক প্রাচীন বেদাচার্য্যগণের মূলসিদ্ধান্ত পাঠকগণের অবগত্যর্থ সর্ব্বপ্রথম বলা হইয়াছে। বেদান্তশাস্ত্রের অপেক্ষাকৃত বিস্তারিত বর্ণনা এই গ্রন্থের তৃতীয় খণ্ডে প্রদর্শিত হইবেক।

প্রস্তাবিত দ্বিতীয় খণ্ডের প্রথম পাদে বেদশাস্ত্রের অবিরোধী তর্কাবলম্বন ব্যতীত কেবল বুদ্ধিমাত্রের সাহায্যে অর্থাৎ শুষ্ক তর্কবলে নাম, মূর্ত্তি, অবতার, উপাস্য গণেশাদি পঞ্চদেবতার ঈশ্বরত্ব, ইত্যাদি সকল বিষয় নিরাকৃত হইবে এবং সেই সঙ্গে ধর্ম্মশাস্ত্রাদিরও হেয়তা প্রদর্শিত হইবে। অর্থাৎ নিরাকার উপাসকের মত আশ্রয় করিয়া সাকারবাদী-মতের খণ্ডন ও অহিন্দুভাবাপন্ন সম্প্রদায়ের যুক্তি অবলম্বন করিয়া ধর্ম্মশাস্ত্রের খণ্ডন হইবে।

দ্বিতীয় পাদে, বেদান্ত-দর্শনের অনুসারে ন্যায়-বৈশেষিকাদি পঞ্চ আস্তিক

দর্শনের মতাপনয়ন হইবেক আর শাস্ত্রান্তরের মত আশ্রয় করিয়া বেদান্তমতের দুষণ-ভূষণ তৃতীয় খণ্ডের দ্বিতীয় পাদে সবিস্তারে বর্ণিত হইবেক।

এই খণ্ডের তৃতীয় পাদে ষট নাস্তিক-দর্শনোক্ত সিদ্ধান্তের অযুক্ততা ও অসারতা প্রতিপাদিত হইবেক। আর

চতুর্থ পাদে জীবেশ্বর জগতের অস্তিত্ব খণ্ডনের অবসরে পঞ্চ আধুনিক মতেরও অযুক্ততা প্রদর্শিত হইবেক।

উক্ত সকল মতের তথা শাস্ত্রের খণ্ডন দেখাইবার প্রধান উদ্দেশ্য এই যে, বেদ-প্রমাণরূপ নির্দ্দোষ আগম-বল পরিত্যাগ করিয়া অথবা তাহা কুতর্কবাধিত করিয়া কেবলমাত্র নিজ বুদ্ধির সহায়ে শুষ্ক যুক্তি ও তর্কবলে বিচারে প্রবৃত্ত হইলে, অতীন্দ্রিয় বস্তুর কোন প্রকার সুমীমাংসা সম্ভব হইবে না, পদে পদে অস্থিরতা ও অপ্রতিষ্ঠাদোষ অবশ্য ঘটিবে ও অপসিদ্ধান্তে উপস্থিত হইয়া অনর্থের ভাগী হইতে হইবে। অন্য কথা এই—প্রতিপাদ্য বা প্রতিজ্ঞাত তত্ত্বকে দৃঢ় করিবার জন্য পূর্ব্বপক্ষ না দেখাইলে, উক্ত তত্ত্বের অসন্দিগ্ধ (অসংশয়িত) জ্ঞান জন্মে না। নাবিকের স্থূণা (খোঁটা) প্রোথিত করার ন্যায় বোধের সুগম উপায় করিবার জন্য আলোচ্য বিষয়ের পুনঃপুনঃ আপত্তি ও পুনঃপুনঃ পরিহার আবশ্যক। কথিত কারণে এই খণ্ডে পূর্ব্বপক্ষ উত্থাপিত করিয়া সমস্ত শাস্ত্রের যে খণ্ডন করা হইয়াছে, তাহা একদিকে শুষ্ক তর্কের অসারতা প্রদর্শনাভিপ্রায়ে ও অন্যদিকে প্রতিজ্ঞাত তত্ত্বের শোধনাভিপ্রায়ে কথিত হইয়াছে, পর-মত খণ্ডনাভিপ্রায়ে নহে। যুক্তির অবতারণায় খণ্ডন স্থানে স্থানে সম্প্রদায়বিশেষের দৃষ্টিতে অপেক্ষাকৃত কটু বা রুচিবিরুদ্ধ বিবেচিত হইতে পারে, হইলেও স্থলবিশেষে, কঠোরতা ভ্রম-সংশোধনের, অথবা চিত্তাকর্ষণের, যদ্বা সৎসিদ্ধান্ত-লাভের বা রুচি-প্রবর্দ্ধনের প্রকৃষ্ট উপায় বলিয়া সাধারণের উহাতে বিশেষ আপত্তি হইবার কথা নাই। সে যাহা হউক, এক্ষণে প্রকৃত প্রস্তাব আরম্ভ করা যাইতেছে।

ঈশ্বরের উপাসনা-উপলক্ষে বিগ্রহাদির নাম-খণ্ডন।

(সাকার উপাসকের প্রতি নিরাকারবাদীর আক্ষেপ)

নিরাকারবাদী—ঈশ্বর নীরূপ ও নিরবয়ব, তাঁহার উপাসনা হরি, হর, গণেশ, ভগবতী, সূর্য্য, এই সকল পদ দ্বারা সমাধা হইতে পারে না। উক্ত সকল

পদ সাকার-দেবতাবোধক অর্থে সঙ্গত হইতে পারে এবং সাকারবোধক পদার্থ-মাত্রই নশ্বর ও বিকারী হওয়ায় তদ্দ্বারা ঈশ্বরের উপাসনা সর্ব্বপ্রমাণ বাধিত, কারণ তাদৃশ উপাসনা জীবের বা ভৌতিক পদার্থের উপাসনাতে পরিসমাপ্ত, ঈশ্বরের উপাসনাতে নহে। অথবা উক্ত সকল পদ নানার্থবাচী হওয়ায়, কোন নির্দ্দিষ্ট অর্থের বাচক না হওয়ায়, তদ্দ্বারা কোন বুদ্ধিমানের উপাসনাতে প্রবৃত্তি সম্ভব নহে। যেমন বৈষ্ণবমতে "হরিনারায়ণাদি" পদ উচ্চারিত হইবামাত্রই সহসা মনে হয় যে, উক্ত শব্দ পুরাণাদিপ্রসিদ্ধ চতুর্ভুজ বিষ্ণুনামক দেববিশেষ অর্থে প্রয়োগ হইয়াছে, কারণ এই অর্থেই উক্ত সংজ্ঞা বিশেষরূপে রূঢ়। এদিকে বিষ্ণুর দশাবতারোপলক্ষে "হরিনারায়ণাদি" পদ সকল, রাম, কৃষ্ণ, নৃসিংহ, বরাহ, কূর্ম্ম, মৎস্য, বামন, প্রভৃতি বিগ্রহাদি অর্থেও প্রসিদ্ধ। পক্ষান্তরে "রাম-কৃষ্ণাদি" পদ রূঢ়ি-অনুসারে দশরথ-তনয় "রাম", বসুদেব-পুত্র "কৃষ্ণ", অর্থেরও বোধক, বিষ্ণু অর্থের নহে, অথচ শাস্ত্রে রাম-কৃষ্ণাদি শব্দের বিষ্ণু অর্থও প্রসিদ্ধ। এইরূপে "হরিনারায়ণাদি" পদ তথা "রাম-কৃষ্ণাদি" পদ এককালে ভিন্ন ভিন্ন অর্থের বাচী বা নানার্থবাচী হওয়ায় নির্দ্দিষ্ট উপাস্য-দেবের জ্ঞানাভাবে একদিকে উপাসনার ব্যর্থতার প্রসঙ্গ হয় ও অন্যদিকে জীবের বা ভৌতিক পদার্থের আরাধনাতে পর্য্যবসান হয়।

সাকারবাদী—একলালে এক পদ দ্বারা এক অর্থেরই জ্ঞান হইয়া থাকে, নানা অর্থের জ্ঞান একলালে এক পদ দ্বারা হয় না। অবতার-প্রসঙ্গে রাম, কৃষ্ণ, বরাহ, মৎস্যাদি পদ যেরূপ হরিনারায়ণরূপ বিষ্ণুর বোধক, তদ্রূপ হরি-নারায়ণাদি পদও রামকৃষ্ণাদিরূপ বিষ্ণুর বোধক। এইরূপ "রামকৃষ্ণাদি" ও "হরিনারায়ণাদি" উভয় প্রকার পদ স্বাঁয় স্বাঁয় অবয়ব-অর্থে রূঢ় হইলেও উপাসনা-প্রসঙ্গে বিষ্ণুরই জ্ঞাপক এবং এই বিষ্ণু জগতের পরমাত্মা হওয়ায় উপাসকমণ্ডলীর মধ্যে রামকৃষ্ণ-হরিনারায়ণাদি পদের যেরূপ একার্থবাচকতা অতিপ্রসিদ্ধ, তদ্রূপ বিষ্ণুর ঈশ্বরত্ব শাস্ত্রে প্রসিদ্ধ হওয়ায় উপাসনা সফল ও সার্থক।

নি—উক্ত সকল কথা অসঙ্গত, কারণ মূর্ত্তি ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় অর্থাৎ প্রত্যেক নামের প্রত্যেক ভিন্ন মূর্ত্তি হওয়ায় রামকৃষ্ণ-হরিনারায়ণাদি পদের সমবাচিত্ব (একার্থবাচকতা) সম্ভব নহে। হেতু এই যে, সত্যসত্যই উক্ত সকল পদ একার্থবাচী হইলে প্রত্যেক উপাসকের উপাস্যদেব ভিন্ন ভিন্ন হইত না,

সকলেরই উপাস্যদেব এক হইত। কিন্তু ইহার বিপরীত দেখা যায়, রামকৃষ্ণাদি ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি হওয়ায় সকলের উপাসনাও ভিন্ন ভিন্ন, অর্থাৎ রামভক্ত কৃষ্ণোপাসক নহেন এবং কৃষ্ণভক্ত রামোপাসক নহেন। অধিক কি, উক্ত উপাসকগণের মধ্যে পরস্পরের সহিত পরস্পরের সদ্ভাবও নাই, এক অন্যের দ্বেষী হইয়া থাকেন, অথচ বাদীর রীতিতে রামকৃষ্ণাদি সকলই বিষ্ণুর অবতার বলিয়া প্রসিদ্ধ। অতএব রামকৃষ্ণাদি সকলপদ একদিকে রূঢ়ি-অনুসারে স্ব স্ব অর্থের বাচক, সমবাচক নহে ও অন্যদিকে প্রত্যেক পদ এককালে নানা অর্থেরও বাচক বটে। যদি উক্ত সকল পদ এক পরমাত্মা বা বিষ্ণুরই বাচক হইত, তাহা হইলে অবশ্যই ভিন্ন ভিন্ন মূর্ত্তি-কল্পনা নিরর্থক হইত, রামকৃষ্ণাদির বিভিন্ন ব্যক্তি-রূপে উপাসনা প্রয়োজনরহিত হইত এবং উপাসকগণের মধ্যেও পরস্পরের কলহ, বিবাদ, দ্বেষাদিভাবের স্থল থাকিত না। যেমন আল্লা, গাড্ (God), ঈশ্বর, প্রভৃতি শব্দে এক পরমাত্মাই বুদ্ধিস্থ হন বলিয়া তদ্বিষয়ে কাহারও দ্বেষ নাই; উপাস্যদেবের ভিন্নতা নাই এবং উপাসনাও ভিন্ন বিষয়ক না হওয়ায় পদ সকলের একার্থতাও বজায় থাকে, আপত্তির বিষয় হয় না। যদি বল, পরমাত্মা ভক্ত-বৎসলতা বিধায় সাধকের হিতার্থ অনেকরূপে ব্যপদিষ্ট হইয়া থাকেন। সুতরাং "হরিনারায়ণাদি" পরমাত্মাবিষয়ক বিশেষণ রামকৃষ্ণাদি বিষয়েও সঙ্গত হওয়ায় সকল বিশেষণ মুখ্যার্থ-গৌণার্থ-ভেদে একার্থবাচী ও নানার্থবাচী উভয়রূপ হইলেও সেই এক পরমাত্মারই বাচক, অতএব সর্ব্বই নির্দ্দোষ। একথা বলিলেও দোষের পরিহার হয় না, কারণ তাহা হইলে স্বদলেই উপাসকগণের মধ্যে দ্বেষাদি-ভাবের গন্ধও থাকিত না, রাম-কৃষ্ণাদির ন্যায় মৎস্য-বরাহ-কূর্ম্মাদিও ইষ্টদেবরূপে পরিগণিত হইত এবং উক্ত সকল পদ এক পরমাত্মার বিশেষণ বলিয়া পরমাত্মারই বোধক হওয়ায় তদ্দ্বারা রামকৃষ্ণাদিরূপ ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তিবিশেষ বুদ্ধিস্থ হইত না। অপিচ, বাদীর রীতিতে রামকৃষ্ণ-হরিনারায়ণাদি পদ বা বিশেষণ দ্বারা এক দিকে বিভিন্ন উপাসকের বিভিন্ন উপাস্যদেব সিদ্ধ হয় ও মূর্ত্তি-কল্পনাদ্বারা নশ্বরত্বাদি দোষ হয় এবং অন্যদিকে নানা ঈশ্বরের আপত্তি হয়, তথা বিশেষণগুলি পরস্পর বিরুদ্ধ ও নানার্থবাচী হওয়ায় উপাসনার যে এক প্রধান উদ্দেশ্য তাহা অন্তগত হয়। উপাসনা কি? "উপাসনং নাম সমান প্রত্যয় প্রবাহ-করণং" অর্থাৎ সমান প্রত্যয় প্রবাহিত করা অর্থাৎ প্রবাহাকারে একজাতীয়

প্রত্যয় (বৃত্তিরূপ জ্ঞান) উৎপাদন করা, ইহাই উপাসনা। অপ্রসিদ্ধ ও বিরুদ্ধ বিশেষণের উচ্চারণে একজাতীয় প্রত্যয় বিরোধ প্রাপ্ত হয় আর অনির্দ্ধারিত বা অনির্দ্দিষ্ট বিশেষ্যে প্রত্যয়ই অসম্ভব হয়। যেমন কোন ধর্ম্মোপদেষ্টা পুরুষ "সেই জগৎকর্ত্তা নারায়ণকে সকলে একবার ভক্তিভাবে ডাক" এই ভাবে উপদেশ করিলে, ইহা শ্রবণ করিয়া বিভিন্ন সম্প্রদায়স্থ জনগণ কি বুঝিবেন? অর্থাৎ শৈব কি নারায়ণ শব্দে শিব বুঝিবেন? বা বৈষ্ণব নারায়ণ শব্দে

১। মৎস্য, কূর্ম্ম, বরাহরূপ পশু বা তির্য্যকবিশেষ বুঝিবেন? বা

২। দ্বিভুজ রামকৃষ্ণাদি রূপ মনুষ্যবিশেষ বুঝিবেন? বা

৩। বামন-নৃসিংহাদিরূপ খর্ব্বাকৃতি বা পশু-মনুষ্যাকৃতি ব্যক্তিবিশেষ বুঝিবেন? বা

৪। চতুর্ভুজ দেববিশেষ বুঝিবেন? বা

৫। নিরাকার ঈশ্বর বুঝিবেন?

নারায়ণাদি শব্দ দ্বারা নিরাকার ঈশ্বর কখনই কাহারও বুদ্ধিতে আরূঢ় হইবার নহে। এইরূপ শৈব, শাক্ত, গাণপত্য ও সৌর কস্মিন্‌কালে নারায়ণ শব্দে শিবাদি বুঝিবেন না। বৈষ্ণব-সম্প্রদায়ের মধ্যেও রামোপাসক কৃষ্ণাদি বুঝিবেন না, তথা কৃষ্ণোপাসক রামাদি বুঝিবেন না। নৃসিংহোপাসক উক্ত উভয়ই বুঝিবেন না, বামন, মৎস্য, কূর্ম্ম বুঝাত দূরের কথা। অবশ্য নারায়ণ শব্দ যদ্যপি মুখ্যরূপে বিষ্ণু-অর্থে রূঢ় হওয়ায় চতুর্ভুজ বিষ্ণু অর্থের বোধক, তথাপি বিষ্ণোপাসক ব্যতীত রাম-কৃষ্ণাদি-উপাসক চতুর্ভুজরূপী বিষ্ণু-অর্থ গ্রহণ করিবেন না। সত্য বটে, ভিন্ন ভিন্ন উপাসক নারায়ণ শব্দের গৌণ-অর্থ কল্পনা করিয়া সেই কল্পনার বলে আপন আপন উপাস্যদেবের নাম ও রূপে জগৎকর্ত্তাদি ধর্ম্ম-চিন্তা করিতে পারে, এই প্রকার উপাসনাতে সমান প্রত্যয়ের অভাব রূপ দোষ নাই, কিন্তু তাহা সত্বেও দ্বিভুজ-আদি মূর্ত্তিতে নারায়ণের চতুর্ভুজাদি মূর্ত্তির আরোপ সম্ভব নহে বলিয়া রামাদি-নামে বিষ্ণুর ধ্যান বা বিষ্ণু-নামে রামাদির ধ্যান সুস্থির হইতে পারে না যেমন দেবদত্তে শৌর্য্য-ক্রৌর্য্যাদি সিংহগুণের আরোপ সম্ভব হইলেও সিংহের আকারের অর্থাৎ সিংহ-মূর্ত্তির আরোপ দেবদত্তে সম্ভব নহে। মূর্ত্তিতে সাধকের সত্য ভাবনা থাকে, অর্থাৎ উপাসকগণের স্ব স্ব উপাস্যদেবের মূর্ত্তির প্রতি যে আস্থা তাহা কাল্পনিক নহে কিন্তু যথার্থ। সুতরাং নারায়ণ শব্দের চতুর্ভুজাদি

অর্থ দ্বিভুজাদি অর্থে সম্ভব না হওয়ায় নামের আরোপ সহিত গুণের আরোপও ব্যর্থ হয়। আর এইরূপ স্ব স্ব উপাস্যদেবের নামে ও মূর্ত্তিতে নারায়ণাদি শব্দে জগৎকর্ত্তাদি ঈশ্বর ধর্ম্মের চিন্তাও সম্ভব নহে। কারণ এ বিষয়ে নিয়ম এই যে, প্রসিদ্ধ বস্তুতেই প্রসিদ্ধ বস্তুর আরোপ হইয়া থাকে, অন্যথা দু'এর মধ্যে একটী অপ্রসিদ্ধ হইলে আরোপ অলীক বা অমূলক হইল। যেমন বন্ধ্যাপুত্রে সৃষ্টি-কর্তৃত্বাদি আরোপ হইলে উহা মিথ্যা বা অপ্রামাণিক হইবে, কার্য্যসিদ্ধিত দূরের কথা, সর্ব্ব পরিশ্রমই ব্যর্থ হইবে। রাম কৃষ্ণ-বিষ্ণুআদি বিগ্রহসকল কেবল ইতিহাস ও শাস্ত্রসিদ্ধ। ইতিহাসোক্ত ব্যক্তিগণের সত্যতা বা অস্তিত্ব সম্ভাবিত হইলেও শাস্ত্র-বোধিত বস্তু প্রমাণান্তর-গম্য না হইলে অপ্রসিদ্ধ বলিয়া গণ্য হইবে। সত্য বটে, ঈশ্বর অবশ্যই অতিপ্রসিদ্ধ, কিন্তু বিষ্ণু-আদি দেবগণের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। অতএব যেরূপ দ্বিভুজাদি মূর্ত্তিতে চতুর্ভুজাদি বিষ্ণুর আরোপ তথা বিষ্ণু-মূর্ত্তিতে দ্বিভুজাদি রাম-কৃষ্ণাদির আরোপ অলীক ও অপ্রসিদ্ধ, তদ্রূপ উক্ত সকল মূর্ত্তিতে সৃষ্টি-কর্তৃত্বাদি ঈশ্বর-ধর্ম্মের আরোপও অমূলক ও অপ্রামাণিক। এইরূপ হরিনারায়ণাদি শব্দে অগণ্য বিকল্প থাকায় উপাসনার উদ্দেশ্য কোন প্রকারে রক্ষা হয় না। অর্থাৎ কোন নির্দ্দিষ্ট ব্যক্তি বা মূর্ত্তি উক্ত সকল শব্দে বুদ্ধিস্থ না হওয়ায় মনের স্থৈর্য্যাভাবে, তথা আরোপের অলীকতা ও মিথ্যাত্ব নিবন্ধন, অপ্রসিদ্ধ আলম্বনে, অপ্রসিদ্ধ বিশেষণ দ্বারা, এবং অপ্রসিদ্ধ গুণের যোগে, সাধনই ভাসিয়া যায়। সাকারবাদীর অনুরোধে মূর্ত্তি স্বীকার করিয়া উক্ত দোষগুলি প্রদত্ত হইল, কিন্তু বিচার-দৃষ্টিতে নিরাকার ঈশ্বরে সবিশেষ নাম-মূর্ত্তির কল্পনা সর্ব্বথা অনুপপন্ন।

আর এক কথা এই—সত্য সত্যই সবিশেষ নাম ও মূর্ত্তি সাকারবাদীর মতে অভীষ্ট হইলে কূর্ম্ম-মৎস্যাদির উপাসনাও প্রচলিত হওয়া উচিত, কূর্ম্ম-মৎস্যাদিও লোকের ইষ্টদেব বলিয়া গণ্য হওয়া উচিত, কেবল রাম-কৃষ্ণাদির প্রতি এত আগ্রহ হওয়া উচিত নহে, কারণ, অবতাররূপে সকল অবতারই সমান। যদি বল, পশু-মনুষ্যভেদে মনুষ্য-উপাসনাই বিশিষ্ট ও প্রশস্ত। এরূপ বলিলে মনুষ্য-দেবভেদে রাম-কৃষ্ণাদির উপাসনাও পরিত্যাজ্য হউক, বিষ্ণু-আদি দেবগণের উপাসনাই কেবল বিহিত হউক, কারণ ইহা সকলেরই বিদিত যে মনুষ্যগণ অপেক্ষা দেবগণ শ্রেষ্ঠ হয়েন। যদি বল, ঈশ্বররূপী বিষ্ণুর ন্যূনাংশে মৎস্যাদি

তথা পূর্ণাংশে কৃষ্ণাদি উৎপন্ন বলিয়া মৎস্যাদি উপাস্য নহে। একথাও সঙ্গত নহে, কারণ অবতাররূপে সকল অবতারই সমান হওয়া উচিত অর্থাৎ পূর্ণা-পূর্ণভাবরহিত অবিভাগরূপে সকল অবতারগণের একরূপ আবির্ভাব হওয়াই যুক্তিসঙ্গত, অন্যথা অবতার সংজ্ঞাই ব্যর্থ হইবে, অবতার শব্দের কোন অর্থ থাকিবে না। অবতারগণের ন্যূনাধিক্যভাব সর্ব্বপ্রমাণবর্জ্জিত, এ বিষয়ে যুক্তি অবতার-খণ্ডন-প্রসঙ্গে প্রদর্শিত হইবে। লোকমধ্যেও দেখা যায়, রামোপাসক কখনই রামকে ঈশ্বরের ন্যূনাংশ তথা কৃষ্ণকে পূর্ণাংশ বলিয়া স্বীকার করেন না। এইরূপ কৃষ্ণোপাসক ও অন্যান্য উপাসকগণও স্ব স্ব উপাস্যদেবের ঈশ্বরত্ব সর্ব্বদা পূর্ণাংশভাবেই কল্পনা করিয়া থাকেন। সে যাহা হউক, সাকারবাদী পক্ষে কথিত প্রকারে নারায়ণাদি সংজ্ঞা সম্পূর্ণ ঈশ্বরোপাসনার অযোগ্য হওয়ায় তথা উপাসনার আধার অনির্দ্দিষ্ট থাকায় উপাসনা সর্ব্বথা নিষ্ফল।

সা—যে উপাস্যদেব বংশ-পরম্পরা-প্রাপ্ত, বা গুরোপদেশাদি লব্ধ, বা স্বরুচি অনুসারে গৃহীত, সেই দেব নারায়ণাদি সংজ্ঞায় উপাসিত হইলে উপাসনা নিষ্ফল হইতে পারে না। যেমন রাম ভজনীয়রূপে গৃহীত হইলে তাঁহাকে নারায়ণ সৃষ্টিকর্ত্তাদি ঈশ্বর ধর্ম্মদ্বারা চিন্তা করিলে উপাসনাতে কোন দোষ হয় না। বরং রামমূর্ত্তির আধারে মনের স্থিরতা ও ঐশ্বরীক গুণাধারে উপাসনার সুসিদ্ধতা উভয়ই এককালে সম্পন্ন হওয়ায় সাধকের উপাসনা শীঘ্রই ফলবতী হয়।

নি—উক্ত সমস্ত কথা অসার, কারণ অবতার-বিষয়ে সবিশেষ-নির্ব্বিশেষভাব না থাকায়, সকলই একরূপ হওয়ায় রুচিপক্ষ অসঙ্গত। বংশপ্রাপ্ত বা গুরুপদিষ্ট-পক্ষে রামের ঈশ্বররূপে উপাস্যতা নারায়ণাদি বিশেষণ দ্বারা সম্ভব নহে, এই অর্থ উপরে প্রদর্শিত হইয়াছে। অপিচ, রাম ঈশ্বররূপে উপাসিত হইলে, রামে মনুষ্যত্ব-বুদ্ধি বিধায়, ইহা প্রকৃতপক্ষে জীবের বা মনুষ্যের ঈশ্বরভাবে উপাসনা হইয়া পড়ে, কিন্তু একাধিকরণে মনুষ্যবুদ্ধি ও ঈশ্বরবুদ্ধি শীতোষ্ণের ন্যায় বিরুদ্ধ হওয়ায় বাধিত। মনুষ্য সাকার, সাবয়ব ও বিকারী তথা ঈশ্বর নিরাকার, নিরবয়ব ও নির্ব্বিকার। যদি বল, শালগ্রাম-শিলাতে বিষ্ণুদৃষ্টির ন্যায় রামনামে তথা মূর্ত্তিতে ঈশ্বরের আরোপ অপ্রামাণিক নহে। একথাও সঙ্গত নহে, কারণ যদ্যপি হিন্দুশাস্ত্রে উক্ত প্রকারে শালগ্রাম-শিলাতে বিষ্ণু-দৃষ্টির রীতি আছে,

তথাপি এই রীতি অজ্ঞান-বিজৃম্ভিত অথবা যে উদ্দেশে এই রীতি শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে তাহা তৃতীয় খণ্ডে ব্যক্ত হইবে। আরোপ্য-আরোপিতের মধ্যে ভেদবুদ্ধিবশতঃ সাদৃশ্যস্থলেই একের গুণ অন্যে আরোপ হইয়া থাকে। যেমন দেবদত্তে শৌর্য্য-ক্রৌর্য্যাদি গুণের সদ্ভাবেই সিংহের শৌর্য্যাদিগুণের আরোপ হয়; দেবদত্তে উক্ত গুণ না থাকিলে আরোপ অসঙ্গত হইয়া পড়ে। সুতরাং শালগ্রাম-শিলাতে বিষ্ণুর সাদৃশ্য অভাবে বিষ্ণু-দৃষ্টির অসম্ভবে তদ্দৃষ্টান্তে রাম-মূর্ত্তিতে ভেদবুদ্ধিহেতু তথা সাদৃশ্যের অভাবহেতু, ঈশ্বর-দৃষ্টির অসম্ভবে, উপাসনার প্রামাণ্য সংরক্ষিত হয় না। যদি বল, সাদৃশ্যের অভাবেও অপরোক্ষ পদার্থে পরোক্ষবস্তুর আরোপ অবিরোধভানিবন্ধন অমূলক নহে, প্রত্যুত প্রমাণসিদ্ধ, সুতরাং শাল-গ্রামশিলাতে বিষ্ণুদৃষ্টি অজ্ঞানমূলক নহে। তবুও প্রবল অপরোক্ষ শিলাবুদ্ধি পরোক্ষ বিষ্ণুবুদ্ধির প্রতিক্ষেপক হওয়ায় তদ্দ্বারা অপরোক্ষ বিষ্ণুবুদ্ধি জন্মলাভ করিতে পারে না। এইরূপ "রামমূর্ত্তিই ঈশ্বররূপ" এই অভেদবুদ্ধিও সর্ব্বপ্রমাণ-বর্জ্জিত হওয়ায় রামমূর্ত্তিতে গুণের আরোপের ন্যায় ঈশ্বরবুদ্ধির আরোপও অসম্ভব। অপিচ, ঈশ্বরের যে সকল প্রসিদ্ধ কল্যাণকর গুণ, তদাধারেই উপাসনার ফলজনকতা সম্ভব হয়, রামাদি মূর্ত্তির অপ্রসিদ্ধ আধারে, গুণীর অভাববিশিষ্টে মাত্র গুণের আরোপে, আরোপই ব্যর্থ হওয়ায় সাকারবাদীর পক্ষে উপাসনার সাফল্য কোন প্রকারে উপপন্ন হয় না। এদিকে আরোপ স্বরূপে মিথ্যা হওয়ায় তদ্দ্বারা কার্য্যসিদ্ধিও সম্ভব নহে। দেবদত্তে সিংহাকার আরোপ দ্বারা দেবদত্ত কি সিংহাকার প্রাপ্ত হইতে পারে? ইহা সম্ভব হইলে, অর্থাৎ সত্যসত্যই স্বাভিলষিত আরোপ দ্বারা কার্য্যসিদ্ধি হইলে, ইহ-মর্ত্তলোকেই সকলে আপনাতে বিষ্ণু-স্বরূপ আরোপ করিয়া সকলই পরমপদ অনায়াসে প্রাপ্ত হউক। কিংবা, অবতারগণের শরীরের অবিদ্যমানে বিনষ্ট মূর্ত্তির ভাবনা দ্বারা উপাসনার সফলতা স্বীকৃত হইলে বিনষ্টকুলালাদি দ্বারাও ঘটের উৎপত্তি স্বীকার করা উচিত। বস্তুতঃ বিনষ্ট পদার্থের প্রতিমূর্ত্তি "এই মূর্ত্তি রামের" ইত্যাদি প্রকার জ্ঞান জন্মাইয়াই সার্থক, তদ্দ্বারা অন্য ফল জন্মিবার কোন সম্ভাবনা নাই। কথিত সকল কারণে রাম ভজনীয়রূপে গৃহীত হইলেও এবং সৃষ্টি-কর্ত্তৃত্বাদি বিশেষণ দ্বারা উপাসিত হইলেও, অপ্রসিদ্ধ আধারে মিথ্যা আরোপ দ্বারা উপাসনা সাধিত হওয়ায় মনের স্থিরতা বা উপাসনার সফলতা সাকারবাদীর পক্ষে কোনরূপে রক্ষা

হয় না বলিয়া উক্ত উপাসনা দ্বারা ফলের আশা করা সাকারবাদীর মনোরথ মাত্র।

সা—নাম ও মূর্ত্তির কল্পনা ধ্যান-সৌকর্য্যার্থ হওয়ায় উপাসনাবিধায়ক, বস্তুতত্ত্ব প্রতিপাদক নহে। সুতরাং পরোক্ষ বা বিনষ্ট পদার্থের অবলম্বনেও মনের একাগ্রতা সম্ভব হয়। এরূপ কোন নিয়ম নাই যে উপাস্যের স্বরূপের অনুসারেই ধ্যান হইবেক, অন্যরূপে নহে। ধ্যেয়-স্বরূপের অনুসারেই ধ্যানের নিয়ম হইলে, নিরাকারবাদে ঈশ্বর নীরূপ ও নিরবয়ব হওয়ায় ধ্যানই অসম্ভব হইবে। রাম-কৃষ্ণাদি ঈশ্বর হইতে ভিন্ন নহেন, বস্তুতঃ ঈশ্বরূপ, ইহা শাস্ত্রে প্রসিদ্ধ। সুতরাং সাকারবাদে উপাসনার আলম্বন ও গুণ উভয়ই প্রসিদ্ধ, এবং উপাসনার সফলতাও তৎকারণে সংরক্ষিত। আর এইরূপ প্রত্যেক উপাসকের উপাস্যদেবও একই এবং সেই উপাস্যদেব ঈশ্বরভাবে উপাসিত হওয়ায় ইহা প্রকৃতপক্ষে এক ঈশ্বরেরই উপাসনা। অতএব সাকারপক্ষেও নানা ঈশ্বরের আপত্তি নাই এবং তৎকারণে হরিনারায়ণাদি পদের একার্থবাচকতাও সুসম্ভব। মূর্ত্তি চিত্তের আলম্বনমাত্র, ইহা দ্বিভুজ হউক বা চতুর্ভুজ হউক বা অন্য কোন প্রকার হউক, ইহাতে কোন বিশেষ নাই, তদ্দ্বারা উপাসনার কোন বাধা জন্মিতে পারে না, বরং মূর্ত্তি ধ্যানের আলম্বন হওয়ায় বিক্ষেপাদি নিবারক, অতএব উপাসনার অতীব উপযোগী।

নি—উপাসনাধিকরণে ঈশ্বরের মূর্ত্তি-কল্পনা আবশ্যক হইলে, পরোক্ষ বা বিনষ্ট রাম-কৃষ্ণাদি মূর্ত্তি অপেক্ষা বিদ্যমান দৃষ্ট ঘট-পটাদি পদার্থের আকার ও নাম মনের আলম্বনের অধিক উপযোগী হইবে, ইহাতে সন্দেহ নাই। সুতরাং অবিদ্যমান রাম-কৃষ্ণাদির নাম তথা মূর্ত্তি প্রয়োজনাভাবে সার্থক্যরহিত। হিন্দুশাস্ত্রের অনুসারে রাম কৃষ্ণাদির ন্যায় সকল জীবই ব্রহ্মরূপ (বেদান্তমতে), অথবা ঈশ্বরের অংশ (বৈষ্ণবাদি মতে), অথবা স্রষ্টা-সৃষ্ট, নিয়ম্য-নিয়মকাদিরূপে সাক্ষাৎ ঈশ্বরসম্বন্ধীয় (অপরসকল মতে)। ইত্যাদি প্রকারে অভেদরূপ বা অংশাংশীরূপ বা সাক্ষাৎ সম্বন্ধরূপ ভাবের বিদ্যমানে উপাসকগণের নিজ নিজ নামে ও মূর্ত্তিতে অথবা জগতের সকল বিদ্যমান পদার্থের নামে ও রূপে চিত্তাবলম্বনের উপযোগিতা স্পষ্ট থাকায় তাহা সকল ত্যাগ করিয়া সাকারবাদী বিনষ্ট রাম-কৃষ্ণাদির বা পরোক্ষ বিষ্ণু-আদি দেবগণের নাম ও মূর্ত্তির প্রতি এত আগ্রহ প্রকাশ করিয়া থাকেন তাহাতে তিনি কি লজ্জাবোধ করেন না? যদি বল,

রাম-কৃষ্ণাদির নাম-জপ ও মূর্ত্তি-ধ্যান শাস্ত্রীয় তথা ঘট-পটাদি-ধ্যান অশাস্ত্রীয়। একথা বলিতে পারগ নহ, কারণ উল্লিখিত অভেদাদি-ভাবও শাস্ত্রীয়, অশাস্ত্রীয় নহে। এই সকল ভাব আশ্রয় করিয়া যদি উপাসনা সুসিদ্ধ না হয়, তবে অপ্রসিদ্ধ রাম-কৃষ্ণাদির আধারে উপাসনার সাফল্য দুরাশা মাত্র। অপিচ, শাস্ত্রবাক্য-যুক্তিসিদ্ধ হইলেই শ্রদ্ধাযোগ্য, নচেৎ নহে, অমূলক কথা সর্ব্বথা অবিশ্বাস্য। ঈশ্বর নীরূপ হওয়ায় ধ্যান অসম্ভব, এদোষ নিরাকারবাদীর পক্ষে নাই। কারণ নিরাকারবাদে ঈশ্বরবাচক শব্দ দ্বারা ঈশ্বরের সত্য-সঙ্কল্পাদি গুণে উপাসনা অনুষ্ঠিত হইয়া থাকে। আর সত্য-সঙ্কল্পাদি ধর্ম্মের অবলম্বনে উপাসনা সাধিত হইলে, উহা যে সম্যক্ ফলের হেতু, তথা চিত্ত-স্থিরতারজনক আর মূর্ত্তি-কল্পনা ব্যতীত সাক্ষাৎভাবে ঈশ্বর-জ্ঞানোৎপাদনের অনুকূল হইবে না, একথা কোন কথাই নহে।

সা—ঈশ্বর স্বরূপে প্রত্যক্ষের বহির্ভূত হওয়ায় যেরূপ নিরাকার-বাদে ঈশ্বর পরোক্ষ, সেইরূপ সাকারপক্ষেও ঈশ্বর পরোক্ষ তাঁর গুণের আধারে উপাসনা উভয়পক্ষে সমান। কিঞ্চিৎ বিশেষ এই, নিরাকারপক্ষে মূর্ত্তির স্বীকার নাই, তথা সাকারপক্ষে চিত্তের চঞ্চলতা নিবারণার্থ ঈশ্বর মূর্ত্তি স্বীকৃত হইয়া থাকে। কিন্তু এই মূর্ত্তি বিশেষণ বা উপাধি বা উপলক্ষণ বা মানচিত্রের ন্যায় অজ্ঞাততত্ত্বের জ্ঞাপক বলিয়া উহার সার্থকতা উপাসনায় অতিপ্রসিদ্ধ। অন্য স্থাবর-জঙ্গমাদি বিদ্যমান পদার্থসকল তদ্রূপ ঈশ্বরের স্মারক বা জ্ঞাপক নহে, হইলে অবশ্যই মূর্ত্তি-কল্পনার স্থল থাকিত না। অর্থাৎ বিশেষণাদি দ্বারা যেরূপ ঈশ্বরের জ্ঞান জন্মে, সেইরূপ মূর্ত্তিদ্বারাও জন্মে; কিন্তু অন্য স্থাবর-জঙ্গমাদি পদার্থ দ্বারা তদ্রূপ জ্ঞান জন্মে না। কেন না উক্ত সকল পদার্থ ঈশ্বর-মূর্ত্তির ন্যায় ঈশ্বরের প্রতিমূর্ত্তি নহে, উহা সকলেতে ঈশ্বরের জ্ঞান জন্মাইবার শক্তি বা সামর্থ্য নাই। নিরাকারবাদে "হে সৃষ্টিকর্ত্তা ঈশ্বর! আমি অতি দীন-হীন ও পাপী, আমি তোমার শরণাগত, আমার পাপ মোচন কর" ইত্যাদি শুকপক্ষিনীর কথার ন্যায় বাক্যোচ্চারণদ্বারা অজ্ঞাত-তত্ত্বের প্রকাশ সম্ভব নহে, মনের একাগ্রতা ত দূরের কথা।

নি—ঈশ্বর নীরূপ হওয়ায় ঈশ্বরের মূর্ত্তি অকল্পনীয়। কিংবা, সত্যসত্যই যদি ঈশ্বরের মূর্ত্তি-পরিগ্রহ যথার্থ হইত, তাহা হইলে উক্ত মূর্ত্তি "ঈশ্বরের মূর্ত্তি"

এই বলিয়াই প্রখ্যাত হইত, রাম-মূর্ত্তি বা কৃষ্ণ-মূর্ত্তি বলিয়া নহে। যদি বল, রাম-রূপে বা কৃষ্ণরূপে ঈশ্বরের আবির্ভাব হওয়ায়, উক্ত সকল মূর্ত্তি প্রকৃতপক্ষে ঈশ্বরেরই স্বরূপ। একথা প্রমাণ-সিদ্ধ নহে, এই অর্থ অবতারগণের ঈশ্বরত্ব খণ্ডনে প্রদর্শিত হইবে। অতএব যদি কেহ রামাদি মূর্ত্তিতে ঈশ্বর-বুদ্ধি উত্থাপিত করেন তবে উহা ভ্রমজ্ঞান আখ্যা প্রাপ্ত হইবে, যথার্থ কখনই হইবে না। কথিত কারণে রামাদি মূর্ত্তির ভৌতিক ঘট-পটাদি ইতর পদার্থ হইতে বিশেষতা সিদ্ধ হয় না এবং ইহা সিদ্ধ না হওয়ায় উক্ত সকল মূর্ত্তি ঈশ্বরের বিশেষণ বা উপাধি বা উপলক্ষণ বা মানচিত্র বলিয়া স্বীকার করা যাইতে পারে না। অপিচ, রামাদি মূর্ত্তিকে বিশেষণাদি রূপ বলিয়া স্বীকার করিলে উহা রামাদিরই বোধ জন্মাইয়া সার্থক হইবে, ঈশ্বরের নহে। কারণ এ বিষয়ে নিয়ম এই যে, যেটী যাহার মূর্ত্তি হয়, তাহারই বোধ জন্মাইয়া সেটী চরিতার্থ হয়, তদতিরিক্ত তদ্দ্বারা অন্য কোন জ্ঞান জন্মে না। কিম্বা বিশেষণপক্ষে বিশিষ্টের বিকৃতাবস্থা তথা উপাধিপক্ষে উপাধির কল্পিততা সিদ্ধ হওয়ায়, ইহা সাকারবাদীর পক্ষে ইষ্টসিদ্ধির হেতু হইবে না, কেন না তিনি রাম-কৃষ্ণাদির ন্যায় রাম-কৃষ্ণাদির মূর্ত্তিকেও অবিকারী পরমার্থরূপ বিবেচনা করেন। এইরূপ উপলক্ষণ ও মানচিত্র-পক্ষেও রামকৃষ্ণাদি-মূর্ত্তি কাকবৎ তুচ্ছ ও হেয়রূপ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে, কিন্তু ইহাও বাদীর ইষ্টবিরুদ্ধ হইবে। অতএব সাকারোপাসক-পক্ষে নাম, মূর্ত্তি, গুণ, শব্দাদি, সর্ব্বকল্পনা অসার। কারণ সাকার-উপাসনা মূর্ত্ত্যাদি-আধারে পরম্পরারূপে অযোগ্য গুণাবলম্বনে অপ্রসিদ্ধ বিশেষণাদি দ্বারা অনির্দ্দিষ্ট বিশেষ্যে সাধিত হওয়ায় সমস্তই বিফল। এদিকে নিরাকারপক্ষে যদ্যপি ঈশ্বর পরোক্ষ, তথাপি তাঁহার উপাসনা সাক্ষাৎ-ভাবে, ঐশ্বরীক আধারে, প্রসিদ্ধযোগ্য শব্দাদি বিশেষণ দ্বারা সাধিত হওয়ায় যথার্থ জ্ঞানের উৎপাদক হয়। কারণ এপক্ষে অপ্রসিদ্ধ, অসংলগ্ন, অপ্রামাণিক, শব্দাদির লেশ নাই এবং কোন বিরুদ্ধ কল্পনা নাই, বরং ঐশ্বরীক গুণাবলম্বনে প্রসিদ্ধ ঈশ্বরনির্দ্দেশক শব্দ বা পদদ্বারা উপাসনা সমাধা হওয়ায় সমস্তই সার্থক।

সা।—ঈশ্বরের নাম অনন্ত। যেরূপ গাড্ (God), আল্লা, খোদা, ঈশ্বর, পরমাত্মা, প্রভৃতি শব্দ জগৎকর্ত্তা ভিন্ন অন্য কাহারও বোধক নহে, অথচ এ সমস্ত নাম মনুষ্য বা মনুষ্যপ্রণীত শাস্ত্রকল্পিত, তদ্রূপ হরি-নারায়ণাদি পদও শাস্ত্র-

কল্পিত ও এক ঈশ্বরেরই বোধক। অতএব উভয়পক্ষে কল্পনারূপে সকল কল্পনা সমান হওয়ায় যেরূপ নিরাকারপক্ষে স্ব-রোচক আল্লা-খোদাদি পদ দ্বারা উপাসনায় দোষ হয় না, সেইরূপ সাকারপক্ষেও যে কোন শাস্ত্রসিদ্ধ স্ব-রোচক হরি-নারায়ণাদি শব্দ দ্বারা উপাসনা অনুষ্ঠিত হইলে তাহাতে আপত্তি হইতে পারে না; কেন না উভয় মতে নাম মনুষ্য বা শাস্ত্রকল্পিত, মূর্ত্তিতে আগ্রহ নাই, ঈশ্বরের উপাসনাই ইষ্ট।

নি—সত্য বটে, ঈশ্বরের নাম বহু ও মনুষ্যাদিকল্পিত, কিন্তু নীরূপ হওয়ায় তিনি মূর্ত্তিরহিত। এদিকে নাম বহু হইলেও ঈশ্বর-নির্দ্দেশক শব্দ দ্বারাই ঈশ্বর বুদ্ধিস্থ হইবেন, নচেৎ নহে। রাম-কৃষ্ণাদি বা হরিনারায়ণাদি পদসকল ইতর মনুষ্য বা দেববিশেষ অর্থেরই জ্ঞাপক, তাহা সকলেতে ঈশ্বর বুঝাইবার শক্তি নাই। উক্ত পদসকলের ঈশ্বরার্থে কেবল উপচারেই প্রয়োগ সম্ভব হয়, কিন্তু ঔপচারিক প্রয়োগ মিথ্যা বলিয়া গণ্য হইয়া থাকে। যেমন "জগৎকর্ত্তা" কথাটী মনুষ্যার্থে প্রয়োগ হইলে লোকের তাহাতে সত্যবুদ্ধি জন্মে না, তেমনি "রামকৃষ্ণ-হরি-নারায়ণাদি" পদসকলও ঈশ্বরার্থে ব্যবহৃত হইলে মিথ্যা বই সত্য হইবে না। সুতরাং যে সকল শব্দ ঈশ্বর বুঝাইতে সমর্থ, সেই সকল পদ দ্বারাই ঈশ্বরের জ্ঞান হয়, অন্য অসমর্থ শব্দ দ্বারা উক্ত জ্ঞান হয় না। গাড (God) আল্লা, খোদা, প্রভৃতি সকল পদ ঈশ্বরার্থের সূচক হওয়ায় তদ্দ্বারা পরমাত্মাই বুদ্ধিস্থ হন, পীরপয়গম্বরাদি বুদ্ধিস্থ হন না। ফল কথা, শব্দের সঙ্কেত কাল্পনিক হইলেও যে শব্দ যে অর্থে প্রসিদ্ধ বা যে অর্থ বুঝাইতে সক্ষম, সেই অর্থ জ্ঞাপনার্থ সেই শব্দেরই প্রয়োগ সাধু হওয়ায় তদ্দ্বারাই যথার্থ জ্ঞান উৎপন্ন হয়, অন্যথা সর্ব্বই অসমঞ্জস হইয়া পড়ে। উপাসনা-প্রসঙ্গে সাধক স্বরোচক শব্দের ব্যবহারে স্বাধীন আপনাকে বিবেচনা করিলেও তিনি যে অপ্রসিদ্ধ বা অসঙ্গত শব্দরাশি প্রয়োগ দ্বারা উপাসনার সুসম্পন্নতা জ্ঞান করিবেন, ইহা কদাপি সম্ভব নহে, কারণ শব্দপ্রয়োগ শব্দশক্তির অধীন। লৌকিক প্রয়োগেও "ভাতবাড়" বলিলে কেহ পাথর আনিয়া সম্মুখে উপাস্থিত করে না। অপ্রসিদ্ধ অসমর্থ শব্দের প্রয়োগ সাধু হইলে ভাতের পরিবর্ত্তনে পাথরও বুদ্ধিস্থ হইত এবং সকল পদ দ্বারা সকল অর্থই সঙ্গত হইত। বিচার-দৃষ্টিতে যে অর্থে যে পদ যোগ্য, সেই অর্থের সেই পদ দ্বারা জ্ঞান হইয়া থাকে, কেন না যোগ্য শব্দের প্রয়োগ বস্তুর যোগ্যত্ব-সাপেক্ষ। মহত্ত্ব-যোগ্যত্ববিশি

শব্দের মহত্ত্ব-যোগ্যত্বহীন অর্থে প্রয়োগ হয় না। সুতরাং মহত্ত্বযোগ্যত্ব-বিশিষ্ট বস্তু মহত্ত্ব-যোগ্যত্বহীন শব্দের বোধ্য বা বাচ্য নহে। অতএব যোগ্যশব্দ যোগ্য-বস্তু বিষয়েই সঙ্গত হয়, কারণ তদ্দ্বারা শব্দার্থ বজায় থাকে এবং যথার্থ জ্ঞানও উৎপন্ন হয়। যোগ্যবস্তুতে অযোগ্য শব্দের ব্যবহারে ফললাভ হয় না, এবং তাদৃশ শব্দ ব্যবহারে সামঞ্জস্যের লেশ না থাকায়, বাক্য কেবল কথা-মাত্র হইয়া পড়ে। জগৎ-কর্ত্তা, জগৎ-পতি, জগৎ-সাক্ষী, জগদ্ধাতা, জগদ্‌যোনি, অনন্ত, অখণ্ড, অন্তর্য্যামী, প্রভৃতি শব্দ ঈশ্বরের বোধক, কারণ ঈশ্বরই উক্ত সকল যোগ্যপদের যোগ্যার্থ। ইতরদেব বা মনুষ্যবিষয়ে উক্ত সকল পদের প্রয়োগ হইলে উহা ঔপচারিক হইবে। এইরূপ হরিনারায়ণ-রামকৃষ্ণাদি সকল শব্দও ঈশ্বরার্থে উচ্চারিত হইলে ঈশ্বরাববোধের অনুপযুক্ত হওয়ায় মিথ্যা বাগাড়ম্বর মাত্র হইবে। হিন্দুশাস্ত্রেও কথিত কারণে ঈশ্বর অনেকস্থানে অজর, অমর, অসূত্র, অবর্ণ. অচক্ষু, অশ্রোত্র, এক, নিত্য, দিব্য, অবিনাশী, সর্ব্বকাম, সর্ব্বকর্ম্মা, সর্ব্বজ্ঞ, সর্ব্বশক্তিমান্ ইত্যাদি ইত্যাদি শব্দে বিশেষিত হইয়াছেন। ইতরদেবগণ অন্য প্রকার বিশেষণে বিশেষিত হইয়াছেন, যথা—"বজ্রহস্ত পুরন্দর", "চক্রধারী কৃষ্ণ", ত্রিশূলধারী মহাদেব", "শঙ্খ-চক্র-গদা-পদ্মহস্ত নারায়ণ", "দণ্ডহস্ত যম" ইত্যাদি। এই সকল উদাহরণে প্রতিপন্ন হইবে, যে সকল পদ বা বাক্য নিত্যত্ব, নির্ব্বিকারত্ব, অসীমত্ব, অচিন্তনীয়ত্ব, জগৎরচনাদি সামর্থ্যবিশিষ্ট ধর্ম্ম বুঝাইতে প্রবৃত্ত সে সমস্ত ঈশ্বরস্বরূপবিধায়ক এবং দেবতাদি অর্থের নিষেধক। আর যে সকল পদ ইতর দেবতাদিবোধক সে সকলের অযোগ্যত্ব বিধায় ঈশ্বরার্থে প্রয়োগ অসাধু ও অসঙ্গত। সাকারবাদীর পক্ষে শুকবাক্যের ন্যায় লক্ষ্যালক্ষ্য বিচাররহিত হইয়া, বাক্যের সঙ্গতি-অসঙ্গতি না বুঝিয়া, ভাব স্থির না রাখিয়া, শব্দাদি প্রয়োগ হওয়ায়, লক্ষ্যভ্রষ্টই ফল, উপাসনা বিফল ও সর্ব্বপরিশ্রম ব্যর্থ। মূর্ত্তিতে আগ্রহ নাই, ঈশ্বর উপাসনাই ইষ্ট, একথা সাকারবাদী কখনই সমর্থন করিতে শক্য নহেন, কারণ মূর্ত্তি পরিত্যক্ত হইলে রামকৃষ্ণাদিও সেই সঙ্গে পরিত্যক্ত হন। পক্ষান্তরে, যদি হরিনারায়ণাদি পদ চতুর্ভুজাদি দেবগণের বোধক না হইয়া এক পরমাত্মারই বোধক হয়, তাহা হইলে মূর্ত্তি-কল্পনার স্থল থাকিবে না আর মূর্ত্তির অভাবে হরিনারায়ণাদি পদ সকলও অর্দ্ধজরতীয় কল্পনার সমান নিরর্থক শব্দমাত্র হইয়া পড়িবে। সে যাহা হউক এ সকল বিষয়ে আরও

অনেক বলিবার থাকিলেও গ্রন্থবৃদ্ধি-ভয়ে অধিক বলিতে বিরত হইলাম। কারণ যাহা কিছু এতাবতা বলা হইল, তদ্দ্বারা বিগ্রহাদি নামের ঈশ্বরোপাসনায় অনুপযোগিতা অনায়াসে সিদ্ধ হইতে পারে। এইরূপ অল্প-স্বল্প মূর্ত্তি খণ্ডনেও বলা যাইবে। যদ্যপি নাম ও মূর্ত্তি এ দুইয়ের মধ্যে এমন একটী ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে যে, একের খণ্ডনে অন্যটীও খণ্ডিত হইয়া যায়, তথাপি এস্থলে নামের প্রধানতায় নাম খণ্ডিত হইল, ইহার অব্যবহিত পরেই মূর্ত্তির প্রধানতায় মূর্ত্তি খণ্ডিত হইবে। ফলিতার্থ—সাকারবাদীর পক্ষে উপাসনাতে বিগ্রহাদি-নামের অনুমাত্রও উপাদেয়তা নাই এবং তাঁহার আশ্রয়ণীয় শাস্ত্রসকলেরও তদ্বিষয়ে ঐক্য নাই, ইহা পুরাণাদি শাস্ত্রের খণ্ডনে বিস্তৃতরূপে বর্ণিত হইবে।

উপরে যে সকল যুক্তি প্রদর্শিত হইল, তদ্দ্বারা হর, গণেশ, ভগবতী ও সূর্য্য, এই সকল নামেরও হেয়তা উপাসনা-প্রসঙ্গে সহজে উপপন্ন হইতে পারে। বিচার ও খণ্ডনের যুক্তি সকলপক্ষে সমান হওয়ায় পৃথক্ চেষ্টা করা হইল না।

মূর্ত্তি-খণ্ডন।

(সাকারবাদীর প্রতি নিরাকারবাদীর আক্ষেপ)

নি—ঈশ্বর নীরূপ হওয়ায় ইন্দ্রিয়াদির বিষয় নহেন। ভূত ভৌতিক পদার্থই চাক্ষুষাদি জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। হিন্দুশাস্ত্রেও আছে,—

মায়া হ্যেষা ময়া সৃষ্টা যন্মাং পশ্যসি নারদ।
সর্ব্বভূতগুণৈর্যুক্তং নৈবং মাং দ্রষ্টুমর্হসি॥

অর্থ—তুমি যে আমাকে দিব্যগন্ধাদিযুক্ত অর্থাৎ মূর্ত্তিবিশিষ্ট দেখিতেছ, ইহা মায়া, ইহা আমারই সৃষ্ট। এরূপ (মায়িকরূপধারী) না হইলে আমাকে দেখিতে পারিতে না।

উক্ত শ্লোকে মায়া শব্দের প্রয়োগ দ্বারা মূর্ত্তির ভৌতিকত্ব ও মিথ্যাত্ব প্রদর্শিত হইয়াছে। ভৌতিক মূর্ত্তির সাক্ষাৎকারে ইষ্টসিদ্ধি অর্থাৎ ঈশ্বরের জ্ঞান অঙ্গীকার করিলে ঘট-পটাদি সাক্ষাৎকারেও ইষ্টসিদ্ধি হওয়া উচিত। অধিক কি, রাম-কৃষ্ণাদির আবির্ভাবকালে তাঁহাদের মায়িকরূপ দর্শন করিয়া তদানীং সকল জীবের মুক্তি স্বীকার করা উচিত। ইদানীং রামকৃষ্ণাদির প্রতিমূর্ত্তি দেখিয়াও

সকল প্রাণী অনায়াসে কৃতার্থ হউক, কিন্তু তাদৃশ দর্শন দ্বারা অদ্যাবধি কাহাকে কেহ কৃতার্থ হইতে দেখে নাই। অতএব মূর্ত্তির সার্থকতা সর্ব্বথা অনুপপন্ন।

সা।—ঈশ্বর নীরূপ হইলেও মূর্ত্তি তাঁহার জ্ঞান জন্মাইতে সমর্থ। শাস্ত্র বলেন,—

যং বিনিদ্রা জিতশ্বাসাঃ সন্তুষ্টাঃ সংযতেন্দ্রিয়াঃ।
জ্যোতিঃ পশ্যন্তি যুঞ্জানাস্তস্মৈ যোগাত্মনে নমঃ।
যোগিনস্তং প্রপশ্যন্তি ভগবন্তং সনাতনম্॥

অর্থ—শ্বাসজয়ী অর্থাৎ প্রাণায়ামে তৎপর, তমোগুণবর্জ্জিত, সুতরাং সন্তুষ্ট ও সংযতেন্দ্রিয় যোগীরা ধ্যানযোগে যে জ্যোতিঃ দর্শন করেন, সেই যোগলভ্য জ্যোতির উদ্দেশে আমার নমস্কার। যোগীরাই সেই সনাতন ভগবান্‌কে অর্থাৎ ষড়ৈশ্বর্য্যশালী পরমেশ্বরকে দেখিতে পান।

এইরূপ অনেক শাস্ত্র ও মাহাত্মাগণের অনুভব ও বচন মূর্ত্তির পোষক প্রমাণে অবাধে উদ্ধৃত হইতে পারে। ধ্যান-সৌকর্য্যার্থ মূর্ত্তি আবশ্যক, অথবা মূর্ত্তি ধ্যেয় বস্তুর স্মারক, অথবা কাকোপলক্ষিত গৃহের জ্ঞানের ন্যায় ঈশ্বরের উপলক্ষণ হওয়ায় ধ্যেয় স্বরূপের জ্ঞান জন্মাইবার উপযোগী। নিরবলম্ব বা নিরাশ্রয় ধ্যান অসম্ভব, কেন না অচিন্তনীয় অতীন্দ্রিয় বা চিত্তের অবিষয় বস্তুতে মনের গতি না হওয়ায় ভাবনা ধারণা স্থৈর্য্যাদি কথাগুলি কেবল কথা মাত্র। এই সকল কথা মুখে বলা সহজ, কার্য্যে পরিণত করা দুষ্কর। কথিত কারণে শাস্ত্রে "ব্রহ্মচতুষ্পাদ" এই প্রকারে লৌকিক কার্ষাপণের ন্যায় ঈশ্বরের ধ্যান-সৌকর্য্যার্থ পাদ-কল্পনার উপদেশ আছে। ঘট-পটাদি পদার্থে বিধিবাক্যের অভাবে ও দৃষ্ট বিপরীত হওয়ায় ঈশ্বরবুদ্ধি জন্মিতে পারে না, কিন্তু রামকৃষ্ণাদিতে বা বিষ্ণু-আদি দেবে শাস্ত্রের আজ্ঞায় ঈশ্বরবুদ্ধি জন্মিবার বাধা নাই এবং তাঁহাদের চিন্তায় মনেরও স্থিরতা সম্ভব হয়। সত্য বটে, ঘট-পটাদির উৎকট ধ্যানেও মনের চঞ্চলতা নিবারিত হইতে পারে, কিন্তু উক্ত ধ্যান ঈশ্বরবুদ্ধির অযোগ্য হওয়ায় আস্তিকের তাহাতে প্রবৃত্তি সম্ভব নহে বলিয়া ঘট-পটাদি উপাসনায় আলম্বন হইতে পারে না। যদ্যপি রাম-কৃষ্ণাদির মায়িকরূপ দর্শনে মুক্তি হয় না, তথাপি উক্ত মায়িকরূপ ও মায়িকরূপের প্রতিমূর্ত্তি ঈশ্বর-স্বরূপের স্মারক হওয়ায় তদ্দ্বারা চিন্তা ধ্যেয়াকারে চিত্তস্থিতির সম্পাদক হয় এবং সংযতেন্দ্রিয় একাগ্রতা মনঃ-

সংযুক্ত চিত্তপ্রসাদ-প্রভাবে উক্ত মূর্ত্তির আলম্বনে ঈশ্বরদর্শনও দুর্লভ নহে। অতএব সাকারবাদিপক্ষে মূর্ত্তির উপাদেয়তা অতি স্পষ্ট।

নি—উল্লিখিত শ্লোকে জ্যোতিঃ শব্দের ভৌতিক জ্যোতিঃ অর্থ নহে, কারণ ভৌতিক জ্যোতিঃ দৃষ্টির বিষয় হইয়া থাকে। অতএব মূর্ত্তিবিশেষের দর্শন উক্ত শ্লোকের অভিপ্রেত অর্থ নহে, কিন্তু জগতের অবভাসক বা প্রকাশক যে জ্ঞানরূপী ঈশ্বর-জ্যোতিঃ তাহাই জ্যোতিঃ শব্দের অর্থ। উক্ত জ্যোতিঃ যোগীরা জ্ঞান-নেত্রে সম্যক্ ঈশ্বরোপাসনাদি প্রভাবে দর্শন করিতে শক্য হয়েন, অসম্যক্ ধ্যানাদিযোগে ইন্দ্রিয়াদির বিষয়তারূপে নহে। "মায়াহ্যেষানয়া সৃষ্টাদি" বাক্যেও ভগবানের পরমার্থ-স্বরূপের ইন্দ্রিয়বিষয়তা নিষিদ্ধ হইয়াছে। সুতরাং মূর্ত্তি রাম-কৃষ্ণাদির স্মারক বা উপলক্ষণ হয় হউক, ভগবানের স্মারক বা উপলক্ষণ হইতে পারে না। যদি বল, রাম-কৃষ্ণাদি ভগবানের অবতার হওয়ায় রাম-কৃষ্ণাদিবুদ্ধি ঈশ্বরবুদ্ধি হইতে অভিন্ন, অর্থাৎ রামকৃষ্ণাদি ঈশ্বরাভিন্ন হওয়ায় রামকৃষ্ণাদি-মূর্ত্তিবিষয়কবুদ্ধি ঈশ্বরবুদ্ধি হইতে ভিন্ন নহে, উভয় বুদ্ধি একই। একথা সম্ভব নহে, কারণ রামকৃষ্ণাদি দশরথাদির পুত্র বলিয়া প্রসিদ্ধ, ইহা ইতিহাসসিদ্ধ, সুতরাং এই মুখ্যার্থ দ্বারা রামকৃষ্ণাদি পদের ঈশ্বররূপ গৌণ-অর্থ বাধিত। অথবা, যদ্যপি এক অধিকরণে অপরোক্ষ ও পরোক্ষ বুদ্ধির বিরোধ না থাকায় অপরোক্ষে পরোক্ষের চিন্তা সম্ভব হয়, তথাপি প্রবল অপরোক্ষরূপ রাম-কৃষ্ণাদির মূর্ত্তিতে মুখ্য রাম-কৃষ্ণাদি-বুদ্ধিদ্বারা ঔপচারিক দুর্ব্বল ঈশ্বররূপ পরোক্ষ গৌণবুদ্ধি তিরস্কৃত থাকে বলিয়া রাম-কৃষ্ণাদির মূর্ত্তিতে ঈশ্বরবুদ্ধি জন্মলাভ করিতে পারে না। যেমন শালগ্রাম-শিলাতে শিলারূপ অপরোক্ষ বুদ্ধি অপরোক্ষ বিষ্ণুবুদ্ধির বাধক বলিয়া শালগ্রাম-শিলাদ্বারা বিষ্ণুর অপরোক্ষ অজ্ঞান বিদূরিত না হওয়ায় বিষ্ণুর অপরোক্ষ জ্ঞান হয় না। এ বিষয়ে নিয়ম এই যে, সমান বিষয়ক জ্ঞানাজ্ঞানের বিরোধ হয়, অসমানবিষয়ক জ্ঞানাজ্ঞানের বিরোধ নাই। অতএব পরোক্ষাপরোক্ষের অবিরোধ হইলেও সমানবিষয়ক পরোক্ষ জ্ঞানের সহিত পরোক্ষ অজ্ঞানের তথা অপরোক্ষ অজ্ঞান সহিত অপরোক্ষ জ্ঞানের বিরোধ হইয়া থাকে। সুতরাং অপরোক্ষ রামকৃষ্ণাদি মূর্ত্তিতে পরোক্ষ ঈশ্বরবুদ্ধির আরোপদ্বারা ঈশ্বরবিষয়ক অপরোক্ষঅজ্ঞান বিরোধভাবে অতিরস্কৃত থাকায় অপরোক্ষ ঈশ্বরবুদ্ধির আত্মলাভের অসম্ভবে রামকৃষ্ণাদি মূর্ত্তিতে

ঈশ্বর বুদ্ধির আরোপ নিরর্থক হওয়ায় উক্ত সকল মূর্ত্তিতে ঈশ্বরভাব উত্থাপন করাই অন্যায্য। কথিত কারণে কার্ষাপণের পাদকল্পনার ন্যায় রামাদিরূপে ঈশ্বরের মূর্ত্তি-কল্পনা যুক্তিযুক্ত নহে। কার্ষাপণের পাদকল্পনা দৃষ্ট এবং সাবয়ব হওয়ায় বর্ত্তমান ব্যবহারের উপযোগী, সুতরাং ইষ্ট। ঈশ্বরের পাদকল্পনা তদ্রূপ দৃষ্ট নহে এবং নিরয়ব হওয়ায় আকাশের অংশ-কল্পনার ন্যায় মিথ্যা, অতএব নিষ্ফল। বলিয়াছিলে, ঈশ্বরের স্বরূপ চিন্তার অবিষয় হওয়ায় তদ্বিষয়ে মনের গতি বা ধ্যান সম্ভব নহে। একথা বাদীর মনোরথমাত্র, কারণ শব্দের এরূপ মহীয়সী শক্তি বা প্রভাব যে উহা উচ্চারিত হইবামাত্রই অর্থের বোধ জন্মাইয়া দেয়। শব্দের যোগ্যতানুসারে অর্থের জ্ঞান হইয়া থাকে। অধিক কি, বিকল্পবৃত্তি নরশৃঙ্গ, খপুষ্প প্রভৃতি শব্দ সকলও উচ্চারিত হইলে এক প্রকার জ্ঞান উৎপন্ন করিয়া থাকে। অতএব নিরাকারবাদে ঐশিকগুণাবলম্বনে যোগ্য প্রসিদ্ধ ঈশ্বর-স্বরূপ-বোধকপদ-ঘটিত বিশেষণ দ্বারা উপাসনা অনুষ্ঠিত হওয়ায়, বিরুদ্ধ প্রতিবন্ধক স্বরূপ রাম-কৃষ্ণাদি মূর্ত্তিরূপ বাধকজ্ঞানের অভাবে ঈশ্বরের যে যথার্থ জ্ঞান জন্মিবে না বা উপাসনা ফলপ্রদ হইবে না একথা কথাই নহে। পূর্ব্বে বলিয়াছি, সাকার-পক্ষে মূর্ত্তামর্ত্ত দুই বিরুদ্ধ বিশেষণ এককালে একচিত্তে অবচ্ছেদক ভেদ ব্যতীত স্থানপ্রাপ্ত হয় না বলিয়া মূর্ত্তিজ্ঞান অমূর্ত্তজ্ঞানের বাধক হয়, সাধক নহে। অতএব সাকারবাদে মূর্ত্তিকল্পনা অত্যন্ত অসৎ।

সা—মূর্ত্তি ও শব্দ উভয়ই ঈশ্বরের বিশেষণরূপে কল্পিত। যদি কল্পিত শব্দ ঈশ্বরের জ্ঞান জন্মাইতে শক্য হয়, তাহা হইলে অবশ্যই কল্পিত মূর্ত্তিও উক্ত জ্ঞান উৎপাদন করিতে শক্য হইবে। বিচারদৃষ্টিতে শব্দ পরোক্ষভাবে এক প্রকার জ্ঞান জন্মাইয়াই চরিতার্থ হয়, তদ্দ্বারা ঈশ্বর-স্বরূপের জ্ঞান সম্ভব নহে, কিন্তু মূর্ত্তি-সহায় উক্ত শব্দ ঈশ্বরের স্বরূপ-জ্ঞানে পরিণত হয়, কেন না, মূর্ত্তি ঈশ্বরের প্রতিরূপ হওয়ায় ঈশ্বর-স্বরূপের অভিব্যঞ্জক আর ইতর পদার্থ হইতে ভেদ প্রতীত করায় বলিয়া উপলক্ষণও বটে। এই মূর্ত্তি যদ্যপি মায়ারচিত তথাপি ইতর ভৌতিক পদার্থ অপেক্ষা অসাধারণ গুণসম্পন্ন হওয়ায় তদ্দ্বারা বিক্ষেপরূপ মলের যে পরিমাণে নাশ হইতে থাকে, ভক্তি ও প্রেম সেই পরিমাণে উদ্দীপ্ত হইয়া সাধকের চিত্তে ঈশ্বরভাব শনৈঃ শনৈঃ আরূঢ় হইতে থাকে। ঘট-পটাদি পদার্থের ধ্যানে চিত্তের স্থিতি সম্ভব হইলেও তাহা সকলেতে ঈশ্বর-বুদ্ধির অভাবে

ভক্তি-প্রেমের লেশ না থাকায় উক্ত স্থিতি জড়বৎ শুষ্ক কাষ্ঠের সমান ভিন্ন অন্য কিছু নহে। ঐশিক গুণানুবাদ বা গুণানুকীর্ত্তন অবশ্য উপাদেয় বটে কিন্তু উক্ত গুণ সকলের চিন্তা মাত্রগুণের জ্ঞাপক হওয়ায় গুণেরই উপাসনায় পরিসমাপ্ত, গুণীর উপাসনায় নহে। অতএব সাকারপক্ষ নিরাকার পক্ষ হইতে বিশিষ্ট ও প্রশস্ত।

নি—ঈশ্বরের মূর্ত্তিকল্পনা স্বপ্নেরও অবিষয়, আর যদি ইহা স্বীকারও করিয়া লই, তবুও মূর্ত্তি সাধারণ হউক বা অসাধারণ হউক তদ্দ্বারা অমূর্ত্ত পদার্থের জ্ঞান কস্মিন্‌কালে সম্ভব নহে। সুতরাং সাকারোপাসকপক্ষেও প্রতিমূর্ত্তির আধারে ঈশ্বরোপাসনা কেবল গুণানুকীর্ত্তনরূপ হয়, মাত্র ভেদ এই, উক্ত গুণানু-কীর্ত্তনের অবয়ব তন্মতে অবাচ্য, অসম্বন্ধী, বিরুদ্ধ ও অপ্রসিদ্ধ, শব্দরাশি দ্বারা পরিপূর্ণ ও পরিপুষ্ট হওয়ায় উপাসনা সর্ব্বথা সার্থক্যরহিত। অতএব মূর্ত্তি-ধ্যানে ঘট-পটাদি পদার্থ ধ্যানের ন্যায় চিত্তের স্থিরতা সম্ভব হইলেও উক্ত ধ্যান সাকার সাধকের পক্ষে জড়বৎ শুষ্ক কাষ্ঠের সমান হওয়ায় তাঁহার সর্ব্ব পরিশ্রম হস্তস্থ গ্রাস পরিত্যাগ করিয়া রিক্তহস্ত লেহনের ন্যায় নিরর্থক ও নিষ্ফল হইয়া যায়। এ সকল দোষ নিরাকারবাদে নাই, কারণ নিরাকারবাদী শব্দের ব্যবহার শব্দ-শক্তির অধীনে করিয়া থাকেন বলিয়া উপাসনা-প্রসঙ্গে তাঁহার সকল শব্দ ঈশ্বরভাবোদ্দীপক হয়, প্রেমভক্তির প্রবর্দ্ধক হয় ও চিত্তস্থৈর্য্যের সোপান হয়। বলিয়াছিলে, গুণানুকীর্ত্তন গুণেরই জ্ঞাপক, গুণীর নহে, একথা অসার, কেন না গুণ গুণী হইতে ভিন্ন নহে বলিয়া, সর্ব্বদা অভিন্ন বলিয়া, গুণাবলম্বনে উপাসনা গুণীতেই পরিসমাপ্ত। অপিচ, ঈশ্বরের গুণরূপ স্বতঃসিদ্ধ আলম্বন পরিত্যাগ করিয়া অপ্রসিদ্ধ মূর্ত্ত্যাদি আলম্বন ধারণ করায় সাকারবাদিপক্ষে উপাসনার ফল বৃক্ষ ছাড়িয়া আকাশ ধারণের ন্যায় পতন ভিন্ন অন্য কিছু নহে। অতএব সাকারবাদে মূর্ত্তিকল্পনা কেবল অনিষ্টেরই জনক, তদ্দ্বারা ইষ্টসিদ্ধি কোনরূপে সম্ভবে না।

সা—ঈশ্বর করুণাময় ও ভক্তবৎসল, সাধকের উপাসনায় সুপ্রসন্ন হইয়া ঈশ্বর দর্শন প্রদানে সমুৎসুক হইলে কোন প্রকার রূপ ধারণ করিয়াই তাঁহাকে ভক্তসাধকের সমীপে উপস্থিত হইতে হইবে। সুতরাং ঈশ্বর নীরূপ হইলেও ভক্তবৎসলতা বিধায় লীলাবিশেষের বশবর্ত্তী হইয়া উপাসকগণের অনুগ্রহার্থ

নামমূর্ত্ত্যাদিভেদে সময় সময় ব্যপদিষ্ট হইয়া থাকেন ও ভিন্ন ভিন্ন নামে ও রূপে উপাস্য হইয়া উপাসনানুরূপ ফল প্রদান করিয়া থাকেন। এই সকল ঈশ্বর-মূর্ত্তিই ভিন্ন ভিন্ন নামে ও রূপে অর্থাৎ রামকৃষ্ণাদিরূপে হিন্দুজগতে প্রখ্যাত। সুতরাং রামকৃষ্ণাদি মূর্ত্তি, অসাধারণ ধর্ম্মহেতু উপাসনার আলম্বন স্বরূপে ঈশ্বরবুদ্ধি উৎপাদনের তথা যথাবিহিত ফল প্রদানের হেতু হইয়া থাকে।

নি—ঈশ্বর করুণাময় ও ভক্তবৎসল, ইহা সকল আস্তিকের স্বীকার্য্য, কিন্তু তিনি মূর্ত্তি পরিগ্রহ করিলে যে উক্ত মূর্ত্তি অসাধারণ ধর্ম্মবিশিষ্ট হইবে, ইহা অস্মদাদির স্বীকার্য্য নহে। ঈশ্বরে সর্ব্বসামর্থ্যের স্বীকার থাকায় মূর্ত্তিপরিগ্রহ বিনাও উপাসকগণের প্রতি অনুগ্রহ প্রকাশ করা তাঁহার পক্ষে দুঃসাধ্য কার্য্য নহে। সুতরাং ঈশ্বরের মূর্ত্তি পরিগ্রহরূপ যে কল্পনা তাহা অবিবেকমূলক। আর এদিকে মূর্ত্তি স্বীকার করিলেও উক্ত মূর্ত্তির অসাধারণত্ব সিদ্ধ হয় না, কারণ তাহা হইলে রামকৃষ্ণাদির আবির্ভাবকালে তাঁহাদের রূপ দর্শন দ্বারা তাৎকালিক সর্ব্বলোকের মুক্তির প্রসঙ্গ হয়, কিন্তু ইহা শাস্ত্রসিদ্ধ নহে। হিন্দুশাস্ত্রে এরূপ কোন কথা নাই যে রামকৃষ্ণাদির আবির্ভাবকালে তাঁহাদিগের মায়িকরূপ দর্শন করিয়া সকলে কৃতার্থ হইয়াছিল। একথা সত্য হইলে শ্রীকৃষ্ণ স্বয়ং মায়িক শব্দের প্রয়োগ দ্বারা নিজ শরীরের অবিশেষতা অন্য ভৌতিক পদার্থের সহিত স্থাপিত করিতেন না। সুতরাং রামকৃষ্ণাদির মূর্ত্তির অবিশেষতা, অসাধারণতা, অভৌতিকতা, পরমার্থতা, এ সকল কথা হিন্দুশাস্ত্রসিদ্ধ নহে, আর ইহা হিন্দুশাস্ত্রসিদ্ধ বলিতে গেলে শ্রীকৃষ্ণবচন উল্লঙ্ঘন বা অবহেলা করিয়াই সঙ্গত হইবে। আর এইরূপ ইহার যুক্তিসিদ্ধতাও উপপন্ন হয় না, কারণ রামকৃষ্ণাদির তদানীং মূর্ত্তি ও ইদানীং প্রতিমূর্ত্তি উভয়ই প্রাকৃতিক বা ভৌতিক হওয়ায় যেরূপ ভৌতিক ঘটপটাদির দর্শন ফলের হেতু নহে তদ্রূপ উক্ত সকল মূর্ত্তির দর্শনও ফলের হেতু নহে। যদি বল, ঈশ্বর মূর্ত্তি গ্রহণ না করিলে তাঁহার পক্ষে সাধকের নিকটে উপস্থিত হইয়া দর্শন প্রদান করা অসম্ভব হইবেক। এই আপত্তির প্রতি আমাদের জিজ্ঞাস্য, উক্ত দর্শনের অর্থ কি? ঈশ্বরের অনুগ্রহলাভ? বা ঈশ্বরদর্শনাকাঙ্ক্ষী উপাসকের উক্ত দর্শন কৃতার্থতার সূচক? উক্ত উভয় প্রকার দর্শনের অর্থ যুক্তিতে সুস্থির হইবে না। কারণ প্রথমপক্ষে ঈশ্বর অবশ্যই বিনামূর্ত্তি ধারণেও

উক্ত অনুগ্রহ প্রকাশ করিতে সক্ষম। আর দ্বিতীয়পক্ষে ঈশ্বরের রামকৃষ্ণাদি-রূপে অবতারকালে উক্ত দর্শন সকলের সুলভ ছিল বলিয়া সকলেরই কৃতার্থতার প্রসঙ্গ হইবে। যদি বল, যাহার যেরূপ ভাবনা, তদনুরূপ তাহার ফল হয়, তাহা হইলে ভাবনাকেই সার বল, মূর্ত্তির প্রতি আগ্রহ পরিত্যাগ কর। কারণ ঈশ্বরতত্ত্বজ্ঞান যেরূপ পূর্ব্বে স্ব স্ব ভাবনার উৎকর্ষাপকর্ষের উপর নির্ভর করিত তদ্রূপ এখনও করে। এই সকল কারণে মূর্ত্তির যুক্তিসিদ্ধতা কোন প্রকারে সংরক্ষিত হয় না।

উল্লিখিত প্রকারে হর, গণেশ, ভগবতী ও সূর্য্য বিষয়েও মূর্ত্তির উপাদেয়তা নিরস্ত জানিবে, বিচার ও যুক্তি সকল পক্ষে সমান। ইতি।

১০ অবতারের ঈশ্বরত্ব বা ঈশ্বরের অবতারত্ব খণ্ডন।*

(সাকারবাদীর প্রতি নিরাকারবাদীর আক্ষেপ)

নি—নাম ও মূর্ত্তির খণ্ডনে ঈশ্বরের অবতারত্বও তৎসঙ্গে খণ্ডিত হইয়া যায়। অবতার শব্দের অর্থ এই যে, উর্দ্ধ হইতে নিম্নে অবতরণ করা অথবা স্বর্গাদি হইতে মর্ত্ত্যলোকে মনুষ্যাদি যোনিতে আবির্ভাব হওয়া, এ উভয় প্রক্রিয়া ঈশ্বরের বিষয়ে সঙ্গত হয় না। বস্তুতঃ রামকৃষ্ণ বরাহকূর্ম্মাদির অন্যান্য মনুষ্য ও পশু আদি জীবগণ সহিত কোন প্রভেদ বা বিলক্ষণতা পরিলক্ষিত হয় না।

সা—ঈশ্বরের রামকৃষ্ণাদিরূপে অবতার শাস্ত্রসিদ্ধ।

নি—শাস্ত্রবোধ্যপদার্থ প্রমাণান্তরাসিদ্ধ না হইলে শ্রদ্ধার অযোগ্য। ঈশ্বরের রামকৃষ্ণাদিরূপে নরে আবির্ভাব প্রমাণমূলক নহে। ঈশ্বর সত্যসঙ্কল্প হওয়ায় মূর্ত্তি পরিগ্রহ ব্যতীত তাঁহার কেবল সঙ্কল্প মাত্রে সকল কার্য্য আপনা আপনি সিদ্ধ হইতে পারে।

সা—সত্য, কিন্তু এরূপ বিষয় অনেক আছে, যাহার সাক্ষাৎভাবে উপদেশ বা বিধান না হইলে, লোকের তাহাতে উপেক্ষা হইয়া থাকে। সুতরাং যখন বেদাদি শাস্ত্রে বা ঋষিমুন্যাদির উপদেশে অনাদর অশ্রদ্ধা অবিশ্বাসাদিবশতঃ তাচ্ছীল্য হয় ও তৎকারণে ধর্ম্মের হানি ও পাপের বৃদ্ধি হয়, তখন সাক্ষাৎভাবে জ্ঞান ও

---

* এই বিচার দশাবতারের ঈশ্বরত্ব খণ্ডনে প্রবৃত্ত, অন্য চতুর্দ্দশ অবতার ঈশ্বরের অংশ হওয়ায় জীব কোটিতে গণ্য, সুতরাং ইহাদের বিষয়ে এই বিচার প্রবৃত্ত নহে।

ধর্ম্মের অনুশাসন দ্বারা জীবগণের উদ্ধার মানসে তথা দুষ্টের দমন ও শিষ্টের পালন উদ্দেশে স্বসৃষ্ট নিয়মানুসারে আপ্তকাম ঈশ্বরের সময় সময় মর্ত্ত্যে মনুষ্যাদিরূপে অবতীর্ণ হওয়া অসম্ভাবিত নহে। গীতাশাস্ত্রেও আছে, "যদা যদাহি ধর্ম্মস্য" ইত্যাদি। অতএব ঈশ্বরের উপাধি বা মূর্ত্তিপরিগ্রহ শাস্ত্র ও যুক্তি উভয়ই সিদ্ধ।

নি—অনেকস্থলে সাক্ষাৎভাবে উপদেশের অপেক্ষা হইলেও রামকৃষ্ণাদি-রূপেই ঈশ্বরের আবির্ভাব দ্বারা যে উক্ত অপেক্ষার নিঃশেষিতরূপে অভাব হইবে, অন্যরূপে নহে, একথা বলা সম্ভব নহে। কারণ এরূপ হইলে রামকৃষ্ণাদির অবতারকালে নির্ব্বিশেষভাবে সকলেরই ধর্ম্মভাব প্রজ্বলিত হইয়া উঠিত, রাবণ দুর্য্যোধনাদি অধর্ম্মাবতারগণও ধর্ম্মিষ্ঠ বলিয়া গণ্য হইত। এদিকে রামকৃষ্ণাদি সমসাময়িক লোকদ্বারা ঈশ্বরভাবে গৃহীত হইলে, তাঁহারা (অবতারগণেরা) কখনই কাহারও দ্বেষ্য হইতেন না, তাঁহাদের প্রতি বৈরিভাব প্রকাশ করা ত দূরে থাকুক সকল লোকেই তাঁহাদের অনুশাসন অবনতমস্তকে স্বীকার করিতে বাধ্য হইত। রামকৃষ্ণাদির ঈশ্বরত্ব বিষয়ে কয়েকটী গোঁড়া ব্যক্তির বচন ভিন্ন অন্য প্রমাণ নাই, এবং নাই বলিয়াই তৎকালীন লোকমধ্যেও অধিকাংশজনগণ তাঁহাদিগকে ঈশ্বর বলিয়া গ্রহণ করেন নাই। আর ইহা না করিবারই কথা, কারণ প্রথমে ঈশ্বরকে পশুমনুষ্যাদি যোনিতে পরিণত করা, পরে সেই সকল যোনির স্বাভাবিক ধর্ম্মগুলি অর্থাৎ জরা, রোগ, শোক, জন্ম, মরণ প্রভৃতি বহুল অনর্থ আরোপ করা, তদনন্তর সেই পশু মনুষ্যাদির ঈশ্বরভাবে উপাসনার বিধান করা, ইত্যাদি অস্বরস অসাধু ব্যবস্থা অপেক্ষা অধিক গোঁড়ামি আর কি হইতে পারে। উপরে বলিয়াছ ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্ প্রভৃতি ধর্ম্মসম্পন্ন হওয়ায় তাঁহার বিষয়ে ধর্ম্মের বৃদ্ধি, অধর্ম্মের হ্রাস, দণ্ড ও করুণা ইত্যাদি সকলের বিধান বিনা মূর্ত্তি পরিগ্রহেও সম্ভব হয়। অতএব কোন পুষ্কল হেতু না থাকায় এবং যোগ্য প্রমাণের অভাবে পশুমনুষ্যাদিরূপে ঈশ্বরের মর্ত্ত্যে আবির্ভাবের যে কল্পনা তাহা অত্যন্ত অসৎ।

সা—যে কারণ বিশেষ দ্বারা ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে প্রবৃত্তি হয় সেই কারণ-বিশেষই ঈশ্বরের রামকৃষ্ণাদিরূপে মূর্ত্তি পরিগ্রহের হেতু। উক্ত মূর্ত্তির উপাদান সাক্ষাৎ মায়া হওয়ায় ঈশ্বরের ন্যায় রামকৃষ্ণাদিও স্বরূপের অনাবরণতা হেতু মুক্ত-যোগীছিলেন, তথা স্বভাবেই ক্লেশাদিরহিত, পাপপুণ্যরহিত ও জ্ঞানাদিসাধনরহিত

ছিলেন এবং তাঁহাদের শরীরও তৎকারণে বন্ধনাদি অভাব বিশিষ্ট ছিল। যদ্যপি সিদ্ধ-যোগিগণের তথা ঋষিমুনিগণের শরীরেও যোগাদিসাধন প্রভাবে ক্লেশ বন্ধনাদির অভাব হইয়া থাকে, তথাপি ইহারা যুঞ্জানযোগী বলিয়া প্রসিদ্ধ, যুক্তযোগী নহেন। সমস্ত ভূত-ভবিষ্যৎ-বর্ত্তমান পদার্থ যাহার মহিমা বা স্বভাববলে একরস অপরোক্ষ-প্রতীতির বিষয় হয়, তাঁহাকে যুক্ত-যোগী বা ঈশ্বর বলে। সিদ্ধ যোগিগণের ঐশ্বর্য্য যোগাভ্যাসলব্ধ বলিয়া, চিন্তার দ্বারা পদার্থের জ্ঞান হওয়ায় ইঁহাদিগকে যুঞ্জানযোগী বলে। যোগিগণের সামর্থ্য সাঙ্কুশ হইয়া থাকে, অর্থাৎ সসীম হওয়ায় ঈশ্বরাধীন, নিরঙ্কুশ নহে, কিন্তু যেরূপ ঈশ্বরের সামর্থ্য প্রকৃষ্ট সত্ত্বপ্রধান মায়ার প্রভাবে নিরঙ্কুশ, তদ্রূপ ঈশ্বরাবতার হওয়ায় রামকৃষ্ণাদির সামর্থ্যও নিরঙ্কুশ। সুতরাং রামকৃষ্ণাদির ঈশ্বরত্ববিষয়ে বাদীর আপত্তি অজ্ঞানমূলক।

নি—সৃষ্টিকার্য্যে ঈশ্বরের স্বতন্ত্রতা সর্ব্বাধিপত্যত্বাদি ধর্ম্ম দ্বারা যে প্রবৃত্তি তাহা কোন বিশেষ কারণের অপেক্ষা করে না বলিয়া দোষের বা আপত্তির হেতু নহে। কারণ, পরতন্ত্রাদিস্থলে যেরূপ নিয়মবদ্ধ হইয়া ধর্ম্মাধর্ম্ম পাপপুণ্য নিয়মানিয়ম সহিত লোক সকল যুক্ত হয়, তদ্রূপ পরতন্ত্রাদি ঈশ্বরবিষয়ে সম্ভব নহে বলিয়া তিনি সদা আত্মবশ ও স্বকার্য্যে স্বাধীন এবং তাঁহার স্বতন্ত্রতা ভূতপালনত্বাদি ধর্ম্ম মূর্ত্তি-পরিগ্রহরূপ প্রবৃত্তি ব্যতিরেকেও জগৎ বিধৃত ও ব্যবস্থাপিত করিতে সক্ষম। আর এইরূপ বিনা মূর্ত্তিপরিগ্রহেও সৃষ্ট্যাদি কার্য্যে ঈশ্বরের কর্ত্তৃত্ব প্রসিদ্ধ। অতএব যখন মূর্ত্তি গ্রহণ ব্যতীত জগৎ রচনাদিব্যাপারে ঈশ্বরের কর্ত্তৃত্ব সম্ভাবিত হয়, তখন বিনা মূর্ত্তিধারণে ঈশ্বরের জগৎ-পালনাদি কার্য্য যে সম্ভব হইবে না একথা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। বলিয়াছিলে যে, রামকৃষ্ণাদির শরীর সত্ত্ব-প্রধান মায়া দ্বারা রচিত হওয়ায় তথা স্বরূপের নিরাবরণতা প্রযুক্ত ঈশ্বরের ন্যায় যুক্তযোগী হওয়ায় তাঁহারা সর্ব্বথা ক্লেশবন্ধনাদিরহিত, এ উক্তি দুরুক্তি, কারণ, ইহা শাস্ত্র ও যুক্তি উভয়ই অসিদ্ধ। রামায়ণ, মহাভারত ও অন্যান্য পুরাণাদি শাস্ত্র পাঠে বিদিত হওয়া যায় যে, ছলে, বলে, কৌশলে, স্বকার্য্যের উদ্ধার, ভয়ে পলায়ন, অস্ত্রাঘাতে মূর্চ্ছাপ্রাপ্ত হওয়া, রাজ্যাদি পালন, সময়ে সন্ধি আদি স্থাপন, ভোজন, পান, শয়ন, উপবেশন, জাগরণ ইত্যাদি ইত্যাদি সমস্ত জীবনব্যবহার ইতর জনগণের সহিত রামকৃষ্ণাদির কিছু বিশেষ ছিল না, অধিক কি অধর্ম্ম যুদ্ধেও তাঁহাদের বিশেষ প্রবৃত্তি ছিল। এইরূপ তাঁহাদের অসাধারণ সামর্থ্যের কথা

যাহা শাস্ত্রে বর্ণিত আছে তাহাও ব্যাস অগস্ত্য প্রভৃতি মুনি ঋষি অপেক্ষা অধিক ছিল না। পক্ষান্তরে, রামকৃষ্ণাদিরূপে সৃষ্টিনিয়মের অধীন ঈশ্বরের মর্ত্ত্যে আবির্ভাব স্বীকৃত হইলে, সর্ব্বসাধারণ প্রাণীগণের ন্যায় ঈশ্বরকেও জরা-রোগ-শোক-তাপাদি অনন্ত ক্লেশের ভাগী বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। একথা নিজে কারাগার প্রস্তুত করিয়া তন্মধ্যে প্রবিষ্ট হইয়া দুঃখ উপভোগের ন্যায় সর্ব্বপ্রমাণ-বাধিত। যদি বল, রামকৃষ্ণাদি শরীরের উপাদান সাক্ষাৎ মায়া হওয়ায় উক্ত সকল অনর্থ রামকৃষ্ণাদিগকে স্পর্শ করে না, মূর্ত্তি ধারণ করিলেও তাঁহারা নিজের স্বীয় নির্ব্বিকাররূপে সর্ব্বদা স্থিত। যেমন মায়াবী স্বমায়ার দ্বারা আপনাতে হস্ত্যাদি সৃষ্টি করিলে তাহার যে নির্ব্বিকার স্বরূপ তাহা হইতে সে প্রচ্যুত হয় না, তদ্রূপ রামকৃষ্ণাদিও স্বনির্ব্বিকারস্বরূপ হইতে কখনই বিচ্যুত নহেন। একথাও অমূলক, কারণ মায়া দ্বারা প্রতীত যে শরীর তাহা প্রতীত হয় মাত্র, তদ্দ্বারা সত্যব্যবহার সম্ভব হয় না। যেমন মায়ারচিত হস্তী মিথ্যা হওয়ায় তদ্দ্বারা সত্য আরোহণাদি ব্যবহার সম্ভাবিত নহে তদ্রূপ। অপিচ মায়া হস্তীতুল্য রামকৃষ্ণাদির আবির্ভাব বলিলে "সুদের লোভে মূলধন নষ্ট" এই ন্যায়ের সমান রামকৃষ্ণাদিই মিথ্যা হইয়া পড়িবেন। যদি বল, ঈশ্বরের সত্যসঙ্কল্পাদিপ্রভাবে মায়ারচিত ঈশ্বরশরীরদ্বারা সত্যব্যবহারের আপত্তি নাই। সুতরাং মায়াবীর দৃষ্টান্ত সঙ্গত দৃষ্টান্ত নহে, কারণ মায়াবীর সঙ্কল্প সত্যসঙ্কল্পমূলক নহে বলিয়া মায়ারচিতপদার্থ প্রতীতি সমসত্তাক হইয়া থাকে, সত্যব্যবহারের আস্পদ হয় না। তবুও অন্য রূপে দোষ আগমন করে, যথা, হিন্দু মতে এই সংসার কর্ম্মনিমিত্তক, যাহার যেরূপ কর্ম্ম তাহার সেইরূপ গতি হইয়া থাকে অর্থাৎ জীবগণের গতি ও জন্ম স্ব স্ব কর্ম্মানুযায়ী হয় বলিয়া কর্ম্ম ব্যতিরেকে জীবত্বই সিদ্ধ নহে, কেন না নিয়ম এই—পূর্ব্বপূর্ব্ব কর্ম্মানুরূপ উত্তরোত্তর জন্ম হইয়া থাকে। কর্ম্ম না থাকিলে, অর্থাৎ জ্ঞানাদি দ্বারা জীবের সর্ব্ব কর্ম্মক্ষয় হইলে জীব মুক্ত বলিয়া গণ্য হয়। সংসার অনাদি হওয়ায়, প্রথম কর্ম্ম কিরূপে হয়, এ আশঙ্কা সম্ভব নহে। অতএব আমাদের জিজ্ঞাস্য, ঈশ্বরাভিন্ন রামকৃষ্ণাদির পূর্ব্বার্জ্জিত এরূপ কি কর্ম্ম ছিল যদ্দ্বারা তাঁহারা পশু মনুষ্যাদি যোনিতে জন্ম গ্রহণ করিতে বাধ্য হইয়াছিলেন। কর্ম্ম স্বীকার কর বা না কর উভয় পক্ষে দোষ আছে, কর্ম্ম স্বীকার করিলে, তাঁহারা সাধারণ জীব মধ্যে পরিগণিত হইবেন আর এদিকে কর্ম্ম স্বীকৃত না লইলে মনুষ্যাদি যোনির প্রাপ্তিই অসম্ভব

হইবেক। এরূপেও ঈশ্বরের রামকৃষ্ণাদিরূপে মনুষ্যাদি যোনিতে আবির্ভাব অসম্ভব। যদি বল, রামকৃষ্ণাদি স্বরূপে ঈশ্বর হওয়ায় তাঁহারা কর্ম্মাদি নিয়মের বহির্ভূত, তবে তাঁহাদের মনুষ্যাদি যোনিপ্রাপ্তিও কর্ম্মাদি-নিয়মবহির্ভূত হওয়ায় অসম্ভব হইবেক। আরও দেখ, অবতারীয় সকল শরীর মূল্যপ্রকৃতিরূপ যে মায়া তদ্রচিত হওয়ায় তাঁহারা সকলই এক রস হওয়া উচিত, অমুক ছোট, অমুক বড় অর্থাৎ অমুক কলাবতার ও অমুক পূর্ণাবতার ইত্যাদি রূপে অবতারগণের মধ্যে উৎকর্ষাপকর্ষ ভাবের কল্পনা অত্যন্ত অযুক্ত ও অস্বরস। কারণ মায়া জগতের যোনি, বীজাবয়ব বা মূল উপাদান হওয়ায় সেই কারণরূপ উপাধি যোগে ঈশ্বর রামকৃষ্ণাদিরূপে আবির্ভাব হওয়ায় সেই উপাধিতে উত্তমাধম বা উৎকর্ষাপকর্ষের কল্পনার অসম্ভবত্বপ্রযুক্ত অবতারগণের মধ্যে তারতম্য অর্থাৎ ইতরবিশেষভাব সম্ভব নহে। যদিও মায়া ত্রিগুণাত্মক অর্থাৎ সত্ত্বরজঃ-তমোগুণবিশিষ্ট তথাপি ঈশ্বরের উপাধি মায়া সত্ত্বগুণপ্রধান হওয়ায় তিনি সর্ব্বজ্ঞ এবং পশু মনুষ্যাদি যোনি পরিগ্রহকালে উক্ত প্রকৃষ্ট সত্ত্বগুণপ্রধান মায়োপাধি ঈশ্বর ধারণ করেন বলিয়া আপনার স্বরূপ হইতে কখনও বিচ্যুত না হওয়ায় অংশাদি ভাব সম্ভব হয় না। আর এ দিকে জীবের উপাধি মলিনসত্ত্বপ্রধান হওয়ায় তাহার স্বরূপ সদাই অজ্ঞানাবৃত। সুতরাং অবতারগণের মধ্যে প্রথমতঃ তারতম্যভাব সম্ভব নহে, আর যদি কষ্টে সৃষ্টে ইহা স্বীকারও করিয়া লই, তবুও তদ্দ্বারা তাঁহাদের জীবত্বই সিদ্ধ হইবে, ঈশ্বরত্ব নহে। যদি বল, অংশ ভেদে ভেদ সম্ভব হয়, একথাও যুক্তিসঙ্গত নহে, কারণ উপরে বলিয়াছি, বীজাবয়বে বা কারণাবস্থাতে প্রথমতঃ অংশাংশীভাব অনুপপন্ন ও দ্বিতীয়তঃ যেহেতু ঈশ্বর উপাধির বশীভূত নহেন, উপাধি তাঁহার বশীভূত, সেই হেতু ঈশ্বরমূর্ত্তি ধারণ করিতে সমুৎসুক হইলে প্রকৃষ্ট সত্ত্বগুণ মায়ার প্রভাবে তাঁহার সঙ্কল্পমাত্রে সঙ্কল্পানুরূপ মূর্ত্তি উৎপন্ন হওয়ায় উক্ত মূর্ত্তিতে ইতরবিশেষভাবকল্পনার নামগন্ধও সম্ভব নহে। অতএব অবতারগণের সম্বন্ধে পূর্ণাপূর্ণ, উৎকৃষ্টানিকৃষ্ট, উৎকর্ষাপকর্ষ, ভালমন্দাদি তারতম্যের কল্পনা অত্যন্ত অযুক্ত ও অজ্ঞানবিজৃম্ভিত। অপিচ, সাকারোপাসকমণ্ডলীর মধ্যে অবতারগণের সম্বন্ধে পূর্ণাপূর্ণ প্রভৃতি বিষয়ক কল্পনা অতিশয় প্রবলভাবে বিদ্যমান থাকায় তদ্দ্বারা রামকৃষ্ণাদির জীবত্বই সিদ্ধ হয়, ঈশ্বরত্ব নহে। এরূপেও ঈশ্বরের মনুষ্যাদ যোনিতে উৎপত্তির কল্পনা জীবভাব-

প্রাপ্তিবশতঃ বাতুলের কল্পনার সমান অশ্রদ্ধেয়। এই বিচার মায়া দ্বারা ঈশ্বরের রামকৃষ্ণাদিরূপে আবির্ভাব স্বীকার করিয়া সম্পাদিত হইল, কিন্তু বিচার দৃষ্টিতে ঈশ্বরের মূর্ত্তিপরিগ্রহ প্রমাণসিদ্ধ নহে, তাঁহার মনুষ্যাদি যোনিতে অবতরণ সর্ব্বপ্রমাণবাধিত। যদি বল, এই সিদ্ধান্ত সত্য হইলে, গীতা ও অন্যান্য অবতারপ্রতিপাদক শাস্ত্র সকল অপ্রমাণ ও ব্যর্থ হইয়া পড়ে। আমরা বলি তাহা হউক, তাহাতে হানি কি? আমাদের বিবেচনায় যে সমস্ত শাস্ত্র প্রমাণভূত নহে তাহা সমস্তই ব্যর্থ ও শ্রদ্ধার অযোগ্য।

পঞ্চদেবতার (বিষ্ণু, শিব, গণেশ, সূর্য্য ও ভগবতীর) ঈশ্বরত্ব-খণ্ডন।

(সাকারবাদীর প্রতি নিরাকারবাদীর আক্ষেপ)

নি—হিন্দু মতে উক্ত পঞ্চ দেবতা ঈশ্বরের কোটিতে গণ্য আর ভিন্ন ভিন্ন সম্প্রদায়ের দ্বারা ঈশ্বরভাবে উপাস্য। যে প্রণালী বা যুক্তি অবলম্বন করিয়া রামকৃষ্ণাদির অবতারত্ব খণ্ডিত হইয়াছে, সেই প্রণালী বা যুক্তি দ্বারা উক্ত পঞ্চ দেবতার ঈশ্বরত্বও সহজে নিরাকৃত হইতে পারে।

সা—উক্ত পঞ্চ দেবতা ইন্দ্রাদি দেবগণের ন্যায় জীব নহেন এবং অধিকারী পুরুষ নহেন। অর্থাৎ যেরূপ ইন্দ্রাদি দেবগণ পূর্ব্ব কল্পের সাধনপ্রভাবে বর্ত্তমান কল্পে ইন্দ্রত্বাদি পদ প্রাপ্ত হইয়াছেন, তদ্রূপ বিষ্ণু আদি দেবগণ স্বকৃতকর্ম্ম ফলে অর্থাৎ আপন আপন সাধনপ্রভাবে কোন পদে আরূঢ় নহেন। অতএব কর্ম্মাদি সাধনভাবরহিত হওয়ায় উক্ত পঞ্চ দেবতার ঈশ্বরত্ব অতি প্রসিদ্ধ।

নি—নিমিত্তাভাবে কোন কার্য্য হয় না, অতএব বলিতে হইবে ঈশ্বর কেন আপনাকে পঞ্চ অংশে বিভক্ত করিয়া অথবা পঞ্চ বিভিন্ন রূপে পরিণত করিয়া দেব-যোনিতে আবির্ভূত হইলেন?

সা—নিরাকার নিরবয়ব ও নীরূপ ঈশ্বরের পারমার্থিকরূপে চিন্তা সুস্থির হইতে পারে না বলিয়া সাধকের হিতার্থ ঈশ্বর বিষ্ণুআদি দেবরূপে ব্যাপদিষ্ট হইয়া সগুণ আখ্যাপ্রাপ্ত হইয়াছেন।

নি—মূর্ত্তির ইষ্টজনকতা পূর্ব্ব বিচারে নিরস্ত হইয়াছে। ঈশ্বরের প্রসিদ্ধ

গুণাবলম্বনে উপাসনা সুসম্ভব হওয়ায়, পঞ্চ দেবরূপে মূর্ত্তিপরিগ্রহের অসিদ্ধতা-প্রযুক্ত, পঞ্চ দেবের ঈশ্বরত্ব অসিদ্ধ। বলিয়াছিলে যে, কর্ম্মাদি সাধনভাববর্জ্জিত হওয়ায় উক্ত পঞ্চ দেবতার ঈশ্বরত্ব অতি প্রসিদ্ধ, একথা সঙ্গত নহে। কারণ শাস্ত্রে আছে তাঁহারা স্ব স্ব কার্য্যোদ্ধারের জন্য অন্য দেবতার বা এক অন্যের উপাসনা করিতেন। আর এক কথা এই, সত্য সত্যই উপাসনাধিকারে যদি মূর্ত্তি অভিপ্রেত হয়, তাহা হইলে এক বিষ্ণুমূর্ত্তি বা শিব মূর্ত্তিই যথেষ্ট, গণেশাদি পঞ্চ মূর্ত্তি প্রয়োজনাভাবে অনাবশ্যক। এরূপেও মূর্ত্তিকল্পনা যুক্তিবিগর্হিত।

সা—ঈশ্বরের প্রধান প্রধান গুণাবলম্বনে পৃথক্ পৃথক্ গুণানুযায়ী মূর্ত্তি ধ্যান-সৌকর্য্যার্থ উপদিষ্ট হইয়াছে। অর্থাৎ পালনকর্ত্তা রূপে বিষ্ণুর, সংহারকর্ত্তারূপে শিবের, সিদ্ধিদাতা রূপে গণেশের, জগদ্‌যোনিরূপে ভগবতীর ও প্রকাশ স্বরূপ-জ্যোতিরূপে সূর্য্যের মূর্ত্তি উপাসনার্থ বিহিত হইয়াছে। কারণ লোকের রুচি ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় সেই রুচি অনুসারে শাস্ত্রে ঈশ্বরের ভিন্ন ভিন্ন রূপে উপাসনার বিধান আছে। অতএব অনেক মূর্ত্তিবিষয়ক যে আপত্তি তাহা স্থলরহিত। অপিচ, ঈশ্বরের গুণানুযায়ী কোন মূর্ত্তি প্রতীকরূপে আশ্রয় না করিলে নিরাকার ঈশ্বরের পারমার্থিক স্বরূপের অবিকার্য্যতাপ্রযুক্ত গুণেরও কল্পনা সম্ভব হইবে না। ভাবার্থ—ক্রিয়ার কর্ত্তা হওয়ায় ও অনিত্য গুণের আশ্রয় হওয়ায় ঈশ্বর শব্দটী বিকারবাচী আর যেহেতু উপাসনাও মানসক্রিয়ারূপ, সেই হেতু উপাসনা-ধিকারে সম্পাদিত যে গুণাবলম্বনরূপচিন্তা তদনুযায়ী কোন মূর্ত্তির বিধান না হইলে গুণীর অভাবে গুণের চিন্তাও নিরর্থক হইবে। কেননা নীরূপঈশ্বর ও তাঁহার পারমার্থিক স্বরূপ জ্ঞেয় হইয়া থাকে, উপাস্য নহে। সুতরাং চিন্তার সুগম উপায় করিবার জন্য শাস্ত্র ঈশ্বরের বিকার্য্য গুণাদির আশ্রয়ে উক্ত গুণানু-রূপ মূর্ত্তিবিশিষ্ট গণেশাদি পঞ্চ দেবতাতে ঈশ্বরবুদ্ধি-উত্থাপনের বিধান করিয়া-ছেন। বলিয়াছিলে, গণেশাদি পঞ্চ দেবতাগণও আপন আপন কার্য্য উদ্ধারের জন্য এক অন্যের উপাসনা করিতেন বলিয়া তাঁহাদিগকে কর্ম্মাদি সাধনভাব হইতে রহিত বলা যায় না। ইহার প্রত্যুত্তরে বলিব যে, উক্ত কর্ম্মাদি সাধনবাক্য সকল অর্থবাদ হওয়ায় তাহার তাৎপর্য্য উপাস্যদেবের স্তুতিতে পরিসমাপ্ত, নিন্দাতে নহে। বিষ্ণু শিবাদি দ্বারা গণেশের যে উপাসনা তাহা গণেশের উপাস্যতাবিষয়ে রুচিবৃদ্ধি অভিপ্রায়ে কথিত, বিষ্ণু আদি দেবের নিন্দা বা

উপাসনা ত্যাগে নহে। সুতরাং সর্ব্বত্র নির্দ্দোষ হওয়ায় পঞ্চ দেবতাতে ঈশ্বরবুদ্ধি উত্থাপন দ্বারা উপাসনার সফলতা অপলাপ করিতে কেহ কখন সক্ষম নহে।

নি—"ঈশ্বর শব্দটী নিরাকারবাচী, ঈশ্বরের সর্ব্বজ্ঞতাদি গুণ সকল অনিত্য এবং ঐ সকল গুণের আশ্রয়রূপ যে গুণী তাহাও অনিত্য, ঈশ্বরের পারমার্থিক স্বরূপ জ্ঞেয়, উপাস্য নহে," এই সকল কথা বলিয়া বাদী যে আপনার মহত্ত্ব বিজ্ঞাপিত করিয়াছেন তাহা অবশ্যই তাঁহার শুদ্ধ বুদ্ধির পরিচায়ক। পঞ্চ দেবতার আধারে ঈশ্বরের উপাসনা সিদ্ধ করিতে গিয়া বাদী যে ঈশ্বরেরই অনিত্যতা সাধিত করিতেছেন, ইহাতে কি তিনি লজ্জা বোধ করেন না? জগতে কে এমন উপাসক আছে যে, সে আপনার উপাস্যদেবকে অনিত্য ও বিকারী ভাবিয়া তাঁহার উপাসনাতে প্রবৃত্ত হয়? বাদীর রীতিতে যখন তাঁহার ঈশ্বরই বিকারী তখন সেই বিকারী ঈশ্বরের উপাসনার্থ তদপেক্ষা অধিক বিকারবান্ পঞ্চ দেবতার প্রতীকত্ব কল্পনা যে অতিশয় অস্বরস ও অযুক্ত, ইহাতে সংশয় বা কি? অস্মদাদির নিকটে ঈশ্বর স্বরূপে ও স্বভাবে সদা অবিকার্য্য, সুতরাং নীরূপত্ব বিধায় ঈশ্বরো-পাসনার আলম্বনরূপ কোন প্রতীক আবশ্যক হইলে, ঈশ্বরের প্রসিদ্ধ সকল গুণ অথবা ঈশ্বরনির্দ্দেশক শব্দ সকল ঈশ্বরের প্রতীক হওয়া উচিত, যদ্বা কোন স্থূল প্রতীক আবশ্যক হইলে এই জগৎকে ঈশ্বরোপাসনার প্রতীক বলা যাইতে পারে। জগৎকর্ত্তা, জগদ্‌যোনি, ইত্যাদি সকল বাক্যে উপাসনার আলম্বনরূপ জগতের প্রতীকত্ব অতি প্রসিদ্ধ। অতএব কল্পিত পঞ্চ দেবতাতে ঈশ্বরত্ব আরোপ দ্বারা ঈশ্বরধর্ম্ম আরোপ না করিয়া যদি সাক্ষাৎ ভাবে ঈশ্বরধর্ম্মের চিন্তন ঈশ্বরেই উত্থাপিত হয়, তাহা হইলে উক্ত চিন্তন যে অধিক ধ্যেয়ানুসারী, যথার্থ, সর্ব্বদোষরহিত ও সম্যক্ ফলপ্রদানের হেতু হইবে তাহাতে কোন সন্দেহ নাই। অর্থবাদের দোহাই দিয়া পঞ্চ দেবতাবিষয়ে কর্ম্মাদি সাধনের প্রতিপাদন দ্বারা ঈশ্বরত্ব স্থাপিত করিবার বাদীর যে চেষ্টা তাহাও উপরি উক্ত ঈশ্বরের অনিত্যতা-সাধক চেষ্টার ন্যায় বাতুলের চেষ্টার সমান চেষ্টা মাত্র। সে যাহাহউক, পুরাণাদি শাস্ত্রের স্থলে উক্ত পঞ্চদেবতার ঈশ্বরত্ববিষয়ে যে শাস্ত্রীয় বিরোধ আছে, তাহা বিশেষরূপে সে স্থলে আলোচিত হইবে বলিয়া এস্থলে অধিক বলাতে উপরাম হইলাম।

স্বর্গাদি লোক-খণ্ডন।

(সাকারবাদীর প্রতি নিরাকারবাদীর আক্ষেপ)

নি—স্বর্গাদি লোকের অস্তিত্ব প্রমাণমূলক নহে। আগমপ্রতিপাদ্য বস্তু প্রমাণান্তরগম্য হওয়া উচিত, অন্যথা তাহাতে লোকের বিশ্বাসের অভাব হইবে। সাকারবাদীর অনুরোধে স্বর্গাদি লোকের অস্তিত্ব মান্য করিলেও, দেশকালাদি-পরিচ্ছেদ্য হওয়ায় তাহাদের অস্তিত্ব ঘটপটাদি পদার্থের ন্যায় অচিরস্থায়ীরই সমান। এদিকে স্বর্গাদি লোকের নাশে তন্নিবাসী জনগণেরও নাশের প্রসঙ্গ হয়। অতএব স্বর্গাদি লোকে যাইয়া যদি সে স্থান হইতে ফিরিয়া আসিতে হয়, অথবা স্বর্গাদি লোকের নাশ সহিত নাশ হইতে হয়, তাহা হইলে তথায় না যাওয়াই ভাল।

সা—গোলোক, বৈকুণ্ঠ, কৈলাস, স্বর্গ প্রভৃতি লোকসকল উপাসকগণের মধ্যে "পরমধাম" বলিয়া প্রসিদ্ধ। সুকৃত কর্ম্মফলে বা উপাসনাদি-প্রভাবে জীবের মরণান্তে উক্ত সকললোকে যথাসম্ভব গতি হয়, আর দুষ্কৃত কর্ম্মফলে যমলোকের প্রাপ্তি হয়। স্বর্গাদি লোকসকল সুখ-দুঃখভোগের স্থান, কারণ দীর্ঘ-কাল ভোগ্য স্বর্গাদি-সুখ বা নরকযন্ত্রণা মনুষ্য বা তৎসদৃশ কোন শরীরে ভোগ হইতে পারে না, ততকাল মানবশরীর থাকিতেই পারে না। সুতরাং দীর্ঘকাল-ভোগ্য সুখ-দুঃখের উপজীবনার্থে স্বর্গ-নরক না থাকিলে উক্ত সুখ-দুঃখভোগের ব্যবস্থা অসম্ভব হইয়া পড়ে, কাজেই ভোগের সার্থক্য জন্য, তথা শুভাশুভকর্ম্মাদির মাহাত্ম্য-সংরক্ষণের জন্য লোকসকল ঈশ্বরদ্বারা সৃষ্ট হইয়াছে। অতএব লোকের অস্তিত্ব শাস্ত্র ও যুক্তি উভয়ই সঙ্গত।

নি—হিন্দুদার্শনিক পাণ্ডিতগণের মতে শাস্ত্রসম্মত তিনলোকই প্রসিদ্ধ, যথা—ব্রহ্মলোক, স্বর্গলোক ও যমলোক। পুরাণোক্ত গোলোক, বৈকুণ্ঠ, কৈলাস প্রভৃতি স্থানসকল ব্রহ্মলোকের নামান্তর, এই অর্থ তৃতীয় খণ্ডে বিশেষরূপে বর্ণিত হইবে। পিতৃ-আদি লোকসকল স্বর্গের অবান্তরভেদমাত্র। সে যাহা হউক, লোকবিষয়ে শাস্ত্রপ্রমাণ ব্যতীত অন্য কোন প্রমাণ নাই এবং লোকের অনন্ততা বা নিত্যতা-বিষয়েও কোন নিশ্চায়কহেতু নাই, বরং শাস্ত্র ও যুক্তিদ্বারা উহা সকলের অনিত্যতাই সিদ্ধ হয়, নিত্যতা নহে। উক্ত লোকত্রয়ের বিবরণ

পাতঞ্জল-দর্শনের বিভূতিপদের ২৬ সূত্রের ব্যাস-ভাষ্যে আছে। যদ্যপি উক্ত ব্যাস-ভাষ্যে বিন্যাস (পরিমাণ) ভেদে শাখাপ্রশাখা-ভেদের ন্যায় উল্লিখিত তিন লোক নানা নামে অভিহিত হইয়াছে, তথাপি লোকত্রয়ের অনিত্যতার জ্ঞান তদ্দ্বারা জন্মিতে পারে বলিয়া প্রদর্শিত সূত্র ও সূত্রার্থ ভাষ্যমন্তব্য সহিত এস্থলে উদ্ধৃত হইল। কিন্তু উক্ত সূত্র উদ্ধৃত করিবার পূর্ব্বে ইহা বলা আবশ্যক যে, জ্যোতিঃশাস্ত্র ও অন্যান্য ইংরাজী প্রভৃতি মতের সহিত পৌরাণিক মতের পৃথিবীর চলাচল-বিষয়ে ঐক্য নাই। পৌরাণিক মতে পৃথিবী অচলা তথা অপর মতে সূর্য্য অচল ও পৃথিবী চল। ইহা যাহাই হউক, পৃথিবী অচল হউক বা সূর্য্যই নিশ্চল হউক—অস্মদাদির বিবেচনায় উভয় কল্পনা সমান অর্থাৎ উভয় কল্পনার ফল একই এবং উভয় মতে দূষণ-ভূষণও তুল্য। তথাপি পৌরাণিক মতানুযায়ী পৃথিবী অচলাপক্ষে লোকের বিন্যাস ও বিবরণ থাকায়, এইপক্ষ অঙ্গীকার করিয়া, প্রতিবাদীর কথার উত্তর প্রদান করা যাইতেছে। উপরিউক্ত সূত্র এই—

ভুবনজ্ঞানং সূর্য্যে সংযমাৎ ॥ পা ৩। সূ ২৬॥

তাৎপর্য্য। সুষুম্না নাড়ীকে দ্বার করিয়া সূর্য্যমণ্ডলে সংযম করিলে সমস্ত ভুবনের অববোধ হয় ॥ ২৬ ॥

অনুবাদ। চতুর্দ্দশ ভুবনের প্রস্তার অর্থাৎ বিন্যাস (পরিমাণ) বলা যাইতেছে। সমস্ত লোকের অধোভাগে অবীচি নামে নরকস্থান আছে, সেই অবীচি হইতে সুমেরু পৃষ্ঠ পর্য্যন্ত স্থানকে ভূলোক বলে। সুমেরু পৃষ্ঠ হইতে ধ্রুব-নক্ষত্র পর্য্যন্ত গ্রহ নক্ষত্রাদিবেষ্টিত স্থান অন্তরীক্ষ (ভুবঃ) লোক, ইহার পরে স্বর্গলোক পাঁচ প্রকার, ভূলোক ও ভুবর্লোক অপেক্ষা করিয়া মাহেন্দ্র-নামক স্বর্গলোক তৃতীয়, তদূর্দ্ধে মহৎ নামে প্রাজাপত্য চতুর্থলোক, তৎপরে ত্রিবিধ ব্রাহ্মলোক যথা জনলোক, তপোলোক ও সত্যলোক। এই সপ্তবিধ লোকের বিবরণ একটি সংগ্রহ-শ্লোক দ্বারা বলা যাইতেছে, ব্রাহ্মলোক ত্রিভূমিক অর্থাৎ ত্রিবিধ, তন্নিম্নে মহান্ নামক প্রাজাপত্যলোক, মাহেন্দ্রলোক স্বঃ (স্বর্গ) বলিয়া কথিত, অন্তরীক্ষলোকে তারকা ও ভূলোকে প্রাণিগণ বাস করে। অবীচি স্থান হইতে ক্রমশঃ ঊর্দ্ধে পৃথিবী হইতে নিম্নে ছয়টী মহানরক স্থান আছে, ইহারা ক্ষিতি, জল, তেজঃ, বায়ু, আকাশ ও অন্ধকারের আশ্রয়,

ইহাদের নামান্তর যথা মহাকাল, অম্বরীশ, রৌরব, মহারৌরব, কালসূত্র ও অন্ধতামিস্র। যেখানে প্রাণিগণ স্বকীয় পাপের ফল তীব্র যাতনা অনুভব করিতে করিতে অতি কষ্টে দীর্ঘজীবন অতিবাহিত করে। ইহার নিম্নে সপ্ত পাতাল যথা, মহাতল, রসাতল, অতল, সুতল, বিতল, তলাতল ও পাতাল, এই সপ্ত-পাতাল অপেক্ষা অষ্টমী এই বসুমতী ভূমি সপ্তদ্বীপরূপা, এই সপ্তদ্বীপা মেদিনীর মধ্যস্থলে কাঞ্চনময় সুমেরু নামক পর্ব্বতরাজ আছে, সেই সুমেরুর যথাক্রমে পূর্ব্ব, দক্ষিণ, পশ্চিম ও উত্তরভাগে রজত, বৈদূর্য্য (কৃষ্ণ পীতবর্ণ মণি, পোখ্-রাজ), স্ফটিক ও হেমমণিময় চারিটী শৃঙ্গ আছে, তন্মধ্যে বৈদূর্য্য প্রভায় আকাশের দক্ষিণভাগ নীলপদ্মদলের ন্যায় লক্ষিত হয়, রজত প্রভায় পূর্ব্বভাগ শ্বেতবর্ণ দেখায়, পশ্চিমভাগ স্ফটিক প্রভায় স্বচ্ছ নির্ম্মল দেখায়, উত্তরভাগ কুরুণ্ডক (পীতবর্ণ পুষ্প) পুষ্পের বর্ণের ন্যায় দেখায়। এই সুমেরুর দক্ষিণ পার্শ্বে জম্বু (জাম) বৃক্ষ আছে, যাহার নামে এই দ্বীপকে জম্বুদ্বীপ বলে। সুমেরুর চতুর্দ্দিকে সূর্য্য ভ্রমণ করে বলিয়া বোধ হয় রাত্রি ও দিন সর্ব্বদাই লাগিয়া রহিয়াছে, অর্থাৎ যখন যে ভাগে সূর্য্য থাকে সেই ভাগে দিন ও তাহার বিপরীত ভাগে রাত্রি হয়। সুমেরুর উত্তরভাগে দ্বিসহস্র যোজন দীর্ঘ নীলশ্বেত শৃঙ্গ-বিশিষ্ট তিনটী পর্ব্বত আছে, ইহাদের অন্তরালে (মধ্যভাগে) রমণক, হিরণ্ময় ও উত্তরকুরু নামে নব নব যোজন সহস্র পরিমাণ তিনটী বর্ষ আছে। দক্ষিণ দিকে দ্বিসহস্র যোজন দীর্ঘে নিষধ, হেমকুট ও হিমশৈল নামে তিনটী পর্ব্বত আছে, তাহাদের মধ্যস্থানে নব নব যোজন সহস্র পরিমাণ হরিবর্ষ, কিম্পুরুষ ও ভারতনামে তিনটী বর্ষ আছে। পূর্ব্বদিকে মাল্যবান্ পর্ব্বত পর্য্যন্ত ভদ্রাশ্বনামে দেশ আছে। পশ্চিমদিকে গন্ধমাদন পর্ব্বত পর্য্যন্ত কেতুমাল দেশ, এই দুই দেশকে ভদ্রাশ্ব এবং কেতুমাল বর্ষও বলে; মধ্যস্থানে ইলাবৃত বর্ষ। এই শত-সহস্র যোজনপরিমিত স্থানের ঠিক্ মধ্যস্থানে সুমেরু থাকায় প্রত্যেক পার্শ্বে পঞ্চাশৎ সহস্র যোজন পরিমাণ এই জম্বুদ্বীপের পরিমাণ শতসহস্র যোজন দীর্ঘ, ইহার দ্বিগুণ পরিমাণ লবণ সমুদ্র দ্বারা বলয় (গোল) আকারে বেষ্টিত রহি-য়াছে। জম্বু, শাক, কুশ, ক্রৌঞ্চ, শাল্মল, মগধ ও পুষ্কর এই সপ্তদ্বীপ যথোত্তর দ্বিগুণ পরিমাণ অর্থাৎ জম্বুদ্বীপের দ্বিগুণ পরিমাণ শাকদ্বীপ ইত্যাদিরূপে পরিমাণ বুঝিতে হইবে। লবণ, ইক্ষু রস, সুরা, সর্পিঃ (ঘৃত), দধিমণ্ড, ক্ষীর (দুগ্ধ) ও

জল এই সপ্ত সমুদ্র সর্ষপরাশির ন্যায় বিশেষ উন্নতও নয় নিতান্ত নিম্নও নয়। সুন্দর পর্ব্বতমালা সমুদ্রগণের অবতংস (শিরোভূষা) স্বরূপ। উক্ত সপ্তদ্বীপ উক্ত সপ্ত সমুদ্র দ্বারা যথাক্রমে বেষ্টিত, সমুদ্রগণ স্ব স্ব দ্বীপের (যে যাহাকে বেষ্টন করিয়াছে) দ্বিগুণ পরিমাণ। সপ্ত সমুদ্র পরিবেষ্টিত এই সপ্তদ্বীপ গোল আকারে অবস্থিত। ইহা চতুর্দ্দশ ভুবনের বহিঃস্থিত লোকালোক পর্ব্বত দ্বারা বেষ্টিত। সপ্ত সমুদ্র সহিত সপ্তদ্বীপ বসুমতীর পরিমাণ পঞ্চাশ কোটি যোজন। উল্লিখিত ভূলোক ব্রহ্মাণ্ডমধ্যে অসঙ্কীর্ণভাবে সংক্ষিপ্ত রহিয়াছে। যাহার মধ্যে এই সমস্ত ভুবন অন্তর্নিহিত আছে, ধারণার অতীত অতি বৃহৎ সেই ব্রহ্মাণ্ডও প্রধানের (প্রকৃতির) একটী ক্ষুদ্র অবয়ব, যেমন আকাশে খদ্যোত (জোনাকি) অবস্থান করে, তদ্রূপ প্রকৃতির মধ্যে ব্রহ্মাণ্ড আছে। উক্ত সপ্ত লোকের মধ্যে যে লোকে যে জাতীয় জীব বাস করে তাহা বিশেষ করিয়া বলা যাইতেছে, ভূলোকের মধ্যে, পাতালে ও সমুদ্র পর্ব্বত প্রভৃতি স্থানে দেবজাতীয় ও অসুর, গন্ধর্ব্ব, কিন্নর কিম্পুরুষ, যক্ষ, রাক্ষস, ভূত, প্রেত, পিশাচ, অপস্মারক, অপ্সরঃ ব্রহ্মরাক্ষস, কুষ্মাণ্ড ও বিনায়কগণ বাস করে। সমস্ত দ্বীপেই দেবগণ ও মনুষ্যগণ ইহারা পুণ্যাত্মা অর্থাৎ পুণ্যফলে দেবতা ও মানব-জন্ম লাভ হয়। দেবগণের উদ্যানভূমি (বিহার-স্থান) সুমেরু পর্ব্বত, উহাতে মিশ্রবন, নন্দন, চৈত্ররথ ও সুমানস নামক চারিটী উদ্যান আছে। দেবগণের সভার নাম সুধর্ম্মা, পুরের নাম সুদর্শন, প্রাসাদের নাম বৈজয়ন্ত। ভুবর্লোকে (অন্তরীক্ষ-লোকে) সূর্য্যাদি গ্রহগণ, অশ্বিনী প্রভৃতি নক্ষত্রগণ ও ইতর অল্প জ্যোতিঃ তারা-সকল ধ্রুবনক্ষত্রে বায়ুরূপ রজ্জু দ্বারা বদ্ধ হইয়া বায়ুর সঞ্চালনে নিয়ত গতিতে সুমেরুর উপরিভাগে নিয়তরূপে স্থিত থাকিয়া অনবরত ঘুরিতেছে। তৃতীয় স্বর্লোকে (মহেন্দ্রলোকে) ছয়টী দেবজাতীয় জীব আছে, যথা ত্রিদশ, অগ্নিষ্বাত্ত, যাম্য, তুষিত, অপরিনির্ম্মিত বশবর্ত্তী ও পরিনির্ম্মিত বশবর্ত্তী সকলেই সঙ্কল্পসিদ্ধ, অর্থাৎ ইচ্ছানুসারেই উপভোগ করিতে সক্ষম, অণিমাদি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্যযুক্ত, কল্প অর্থাৎ চতুর্যুগ সহস্র বৎসর রূপ ব্রহ্মার দিন পরিমাণ ইহাদের আয়ুঃকাল। বৃন্দারক (পূজ্য) কামভোগী (মৈথুনপ্রিয়) ইহারা ঔপপাদিক দেহ অর্থাৎ পিতামাতার শুক্রশোণিত ব্যতিরেকে উৎকট পুণ্যফলে দিব্য শরীরধারী। ইহারা সর্ব্বদা সুন্দরী অপ্সরার সহিত বিহার করেন।

প্রাজাপত্য মহৎ (মহর্লোক) লোকে কুমুদ, ঋভব, প্রতর্দ্দন, অঞ্জনাভ ও প্রচিতাভ এই পাঁচ প্রকার দেবজাতিবিশেষ বাস করেন। মহাভুতসকল ইহাদের বশীভূত অর্থাৎ ইহাদের অভিলাষ অনুসারে মহাভূতের পরিণাম হয়। ইহারা ধ্যানাহার, ধ্যানমাত্রেই পরিতৃপ্ত, কল্পসহস্র ইহাদের আয়ুঃ। ব্রহ্মার তিনটী (জন, তপঃ, সত্য) লোকের মধ্যে প্রথম জনলোকে চারি প্রকার দেবজাতি বাস করে, ব্রহ্মপুরোহিত, ব্রহ্মকায়িক, ব্রহ্মমহাকায়িক ও অমর, ইহারা ভূত ও ইন্দ্রিয়ের প্রভু অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত দেবগণ কেবল ক্ষিত্যাদি ভূতের পরিচালক, ইহারা ভূত ও ইন্দ্রিয় উভয়ের নিয়ামক। তপঃলোকে অভাস্বর, মহাভাস্বর ও সত্যমহাভাস্বর নামে ত্রিবিধ দেবজাতির বাস; ভূত, ইন্দ্রিয় ও প্রকৃতি ইহাদের অধীন, ইহাদের ইচ্ছামত প্রকৃতিরও পরিণাম হয়, ইহারা যথোত্তর দ্বিগুণ আয়ুঃ অর্থাৎ অভাস্বর দেবগণের দ্বিগুণ আয়ুঃ মহাভাস্বর, তাহার দ্বিগুণ আয়ুঃ সত্যমহাভাস্বর ইত্যাদি। সকলেই ধ্যানমাত্রে পরিতৃপ্ত, ঊর্দ্ধরেতঃ, ইহাদের বীর্য্যস্খলন হয় না, ঊর্দ্ধে অর্থাৎ সত্যলোকেও ইহাঁদের জ্ঞানের অবিষয় নাই, অধরভূমিতে অর্থাৎ অবীচি হইতে সমস্ত লোকেই ইহাদের জ্ঞান অপ্রতিহত। তৃতীয় ব্রহ্মলোকে (সত্যলোকে) চারি প্রকার দেবতার বাস, অচ্যুত, শুদ্ধনিবাস, সত্যাভ ও সংজ্ঞাসংজ্ঞী। ইহাদের গৃহবিন্যাস নাই, সুতরাং স্বপ্রতিষ্ঠ অর্থাৎ নিজেই নিজের আশ্রয়। অচ্যুত দেবগণের উপরি শুদ্ধ নিবাস দেবগণের বাসস্থান, এইরূপে যথোত্তর ঊর্দ্ধে ঊর্দ্ধে বাসস্থান বুঝিতে হইবে। ইহারা সকলেই প্রধান চালনায় সমর্থ, ইহাদের আয়ুঃকাল সৃষ্টিকালের সমান, সৃষ্টির বিনাশ মহাপ্রলয়ের সময় ইহাদের নাশ হয়। অচ্যুতগণ সবিতর্ক-ধ্যানে পরিতৃপ্ত, শুদ্ধনিবাসগণ সবিচার ধ্যানে রত, সত্যাভগণ সানন্দমাত্র ধ্যানে সুখী ও সংজ্ঞাসংজ্ঞিগণ অস্মিতামাত্র ধানে নিরত। ইহারাও ত্রৈলোক্য অর্থাৎ ব্রহ্মাণ্ড মধ্যে বাস করেন। এই সপ্তলোক বলা হইল, সকলকেই ব্রহ্মলোক বলা যাইতে পারে, কারণ ব্রহ্মার (হিরণ্যগর্ভের) লিঙ্গ দেহ দ্বারা সমস্তই পরিব্যাপ্ত। উপরোক্ত সকলেই সম্প্রজ্ঞাত সমাধিতে নিরত। বিদেহ ও প্রকৃতিলয় যোগিগণ অসম্প্রজ্ঞাত সমাধি দ্বারা সিদ্ধ, তাঁহারা মোক্ষপদে অবস্থিত, ব্রহ্মাণ্ড মধ্যে বাস করেন না। সূত্রের সূর্য্য শব্দের অর্থ সূর্য্যদ্বার সুষুম্নানাড়ী, তাহাতে সংযম করিয়া যোগিগণ পূর্ব্বোক্ত ভুবনজ্ঞান লাভ করেন,

কেবল সূর্য্যদ্বার বলিয়া কথা নাই, যোগাচার্য্য-প্রদর্শিত অন্য স্থানে সমাধি করিলেও হয়। সমস্ত ভুবনের জ্ঞান না হওয়া পর্য্যন্ত সংযম অভ্যাস পরিত্যাগ করিবে না। সূর্য্যদ্বার ও অন্য বিষয়ে সংযমের বিশেষ এই, সূর্য্যদ্বারে সংযম করিলে সমস্ত ভুবনের জ্ঞান হয়, অন্যত্র সেইটুকুর মাত্র জ্ঞান হয়॥ ২৬।

মন্তব্য। ভাষ্যে যে ভুবনের বিবরণ প্রদর্শিত হইয়াছে, উহা পুরাণসম্মত, জ্যোতিঃশাস্ত্রের সহিত উহার ঐক্য হয় না। এই মতে পৃথিবী অচলা, অন্তরীক্ষে রাশিচক্রে সূর্য্যাদি গ্রহগণ পরিভ্রমণ করিতেছে, পৃথিবীর নিম্ন অনন্তদেব কূর্ম্ম প্রভৃতি অবস্থান করেন, তাঁহারা নিরালম্বে থাকিয়া ধরা ধারণ করিতেছেন। সপ্ত পাতালের উপরি অবীচি নামক নরকভূমি, তাহার উর্দ্ধে ভূরাদি সপ্তলোক, ভূর্লোকের (পৃথিবীর) ঠিক্ মধ্যস্থানে সুমেরুপর্ব্বত, উহা সমস্ত বর্ষেরই উত্তরে স্থিত "সর্ব্বেষামেব বর্ষাণাং মেরুরুত্তরতঃ স্থিতঃ," ইহার কারণ সূর্য্য সুমেরুর চতুর্দ্দিকে দক্ষিণাবর্ত্তে ভ্রমণ করে, যেস্থানে প্রথমে সূর্য্যোদয় দৃষ্ট হয় সেইটী পূর্ব্বদিক, একভাবে যেমন যেমন সূর্য্য ঘুরিয়া আসে, সূর্য্যের প্রথম দৃষ্টি অনুসারে সুমেরুও সেইভাবে সকল বর্ষের উত্তর হয়, বর্ষগুলি সুমেরুর চারিদিকে অবস্থিত। সুমেরুর যে পার্শ্ব সূর্য্যকিরণে সমুদ্ভাসিত হয়, তাহা দিন উহার বিপরীত ভাগ রাত্রি। সুমেরুর উপরিভাগে শূন্যে সূর্য্য ভ্রমণ করে, তথাপি যেরূপ বৃক্ষের ছায়া পড়ে, তদ্রূপ সুমেরুর ছায়া পড়ায় রাত্রি হয়। অন্তরীক্ষলোকে (ভুবর্লোকে) ধ্রুবনামক একটী স্থির নক্ষত্র আছে, গ্রহনক্ষত্রগণ উহাতে লম্বমানরূপে থাকিয়া আপন আপন কক্ষে ভ্রমণ করে, যেমন কৃষকগণ মেঢ়িকাষ্ঠে (মেই কাঠে) বদ্ধ রাখিয়া ক্রমশঃ এক শৃঙ্খলে ৪।৫টী গরু বাঁধিয়া অনবরত ঘুরাইয়া পল (বিচালী) হইতে ধান্য পৃথক্ করে (ধান মলে), তদ্রূপ ধ্রুবনক্ষত্রে আবদ্ধ থাকিয়া বায়ুরূপ কৃষক কর্তৃক পরিচালিত গ্রহনক্ষত্রগণ পরিভ্রমণ করিতেছে। ইহার বিশেষ বিবরণ ভাগবত-বিষ্ণুপুরাণাদিতে আছে ॥২৬॥

উক্ত ব্যাস-ভাষ্যে ভুবনের যে প্রস্তার প্রদর্শিত হইল, তদ্দ্বারা ইহা প্রতিপন্ন হইবে যে, ব্যাসদেব নিজেই এই ব্রহ্মাণ্ডকে প্রকৃতির একটী ক্ষুদ্রাবয়ব বলিয়াছেন। যেমন আকাশে খদ্যোত অবস্থান করে, তদ্রূপ প্রকৃতির মধ্যে ব্রহ্মাণ্ড আছে। এদিকে ব্রহ্মাণ্ডের মধ্যে লোকত্রয় অবস্থিত। যখন ব্রহ্মাণ্ডই প্রকৃতির

একটি ক্ষুদ্রতার চূড়ান্ত প্রদেশ, তখন ব্রহ্মাণ্ডের অন্তর্গত স্বর্গাদি লোকের ক্ষুদ্রতারত কোন কথাই নাই। শাস্ত্রে আছে, এক সময়ে ব্রহ্মাণ্ডও অন্ত হইবে। এইরূপে ব্রহ্মাণ্ডের অন্ত অবশ্যম্ভাবী হওয়ায় লোকের নাশ যে তদপেক্ষা শত কোটি অধিক অবশ্যম্ভাবী, তাহাতে কোন সংশয় নাই। অতএব লোককে "পরমধাম" বল বা ঘটপটাদি পদার্থসকলকে "পরম সুখের আস্পদ" বল, উভয়ই তুল্যার্থ, কারণ নশ্বরত্ব বিধায় লোক ও ঘট উভয়ই সমান। যাহাকে পরমধাম বলিবে তাহাকে নশ্বর বলা অন্যায্য, বলিলে ধামের মাহাত্ম্য তৎক্ষণাৎ তিরোহিত হইবে। পরমধাম অথচ বিনাশী এরূপ হইতে পারে না, পরমধাম প্রাপ্ত হইলে তাহা হইতে প্রত্যাবৃত্ত হয় না, একথাও শাস্ত্রে আছে। অতএব পরমধামকে বাধ্য হইয়া নিত্য বলিতে হইবে, কিন্তু উক্ত প্রকারে ধামের নিত্যতা শাস্ত্রসিদ্ধ নহে। এদিকে ধামের নিত্যতা যুক্তি দ্বারাও সংরক্ষিত হয় না, কারণ দেশকাল পরিচ্ছিন্ন বস্তু মাত্রই বিনাশী, ইহা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। স্বর্গাদি লোক সহিত ব্রহ্মাণ্ড প্রকৃতির দেশ দ্বারা পরিচ্ছেদ্য, যাহার দেশদ্বারা পরিচ্ছেদ হয়, তাহার কালদ্বারাও অন্ত হয়, ইহা নিয়ম। সুতরাং স্বর্গাদি ধামের পরিচ্ছিন্নতা স্বতঃসিদ্ধ হওয়ায় অনিত্যতা দোষ হেতু তাহাদের মহিমাও তৎসঙ্গে লুপ্ত হয়। যদ্যপি ন্যায় বৈশেষিক গ্রন্থে দেশাদি পরিচ্ছেদ্যবস্তু সকলও নিত্য বলিয়া স্বীকৃত হয়, তথাপি উক্ত মতের অসারতা তন্মতের খণ্ডনে বিস্তৃতরূপে প্রকাশিত হইবে বলিয়া এ স্থলে অধিক বিচার পরিত্যক্ত হইল। কথিত সকল কারণে সাকারবাদীর পক্ষে ধামের নিত্যতা ও পারমার্থিকতা কোন প্রকারে রক্ষা হয় না। বলিয়াছেন, দীর্ঘকাল ভোগ্য সুখদুঃখের ভোগ মানবজীবনে সম্ভব নহে বলিয়া স্বর্গনরকাদির বিধান হইয়াছে। একথা সঙ্গত নহে, কেন না যেরূপ বর্ত্তমানজন্মে মানবশরীরে সুখদুঃখের ভোগ লোকের হইয়া থাকে, সেইরূপ মরণান্তে জীবের দীর্ঘকালভোগ্য সুখদুঃখের ভোগ অবস্থাবিশেষে সম্ভব হইলে ঐ অবস্থাবিশেষই সুখদুঃখ ভোগের আয়তন অঙ্গীকরণীয়। এইরূপে মরণের পরে জীবের সুখদুঃখভোগোপযোগী অবস্থাবিশেষের উপপত্তি হইলে স্বর্গনরকাদি লোকের কল্পনা অস্বরস, অযুক্ত ও গৌরব দোষদুষ্ট হওয়ায় নিরর্থক ও অসার। উক্ত অবস্থাবিশেষকে ধামবল বা লোকবল তাহাতে আমাদের আপত্তি নাই, কিন্তু কাশী কলিকাতা প্রভৃতির ন্যায় স্থান বিশেষ বলিলে, এ কল্পনা

অবশ্যই দোষদুষ্ট হওয়ায় শ্রদ্ধার অযোগ্য হইবে। কথিত সকল হেতুবাদদ্বারা সাকারবাদীর লোকবিস্ময়ক সিদ্ধান্তও অন্যান্য সিদ্ধান্তের ন্যায় অবিবেকমূলক হওয়ায় আদরের অযোগ্য।

পুরাণাদি শাস্ত্রের তথা তৎপ্রতিপাদিত বৈষ্ণব-মত, শৈব-মত, ভগবতী উপাসকের মত, সৌর-মত ও গাণপত্য-মতের খণ্ডন।

(সাকারবাদীর প্রতি নিরাকারবাদীর আক্ষেপ)

নি—পুরাণাদি শাস্ত্র বেদব্যাস-প্রণীত বলিয়া প্রসিদ্ধ। পুরাণের সংখ্যা অষ্টাদশ, এইরূপ উপপুরাণেরও সংখ্যা অষ্টাদশ। পুরাণসকল ব্যাসকৃত। কিন্তু উপপুরাণের মধ্যে কোন কোন উপপুরাণ ব্যাসকৃত এবং কোন কোন পরাশরাদি সর্ব্বজ্ঞকৃত। উহা সমস্তই বেদমূলক ও সমান প্রমাণীভূত। ইদানীং অনেকের বিশ্বাস এই যে, পুরাণাদি শাস্ত্র বেদব্যাস রচিত নহে। কিন্তু ব্যাস নামাভিধেয় কোন আধুনিক ব্যক্তি পুরাণ সকলের কর্ত্তা। সে যাহা হউক, আর যিনি যাহাই বলুন, যখন পুরাণাদি শাস্ত্র ধর্ম্মশাস্ত্রের মধ্যে স্থানপ্রাপ্ত হইয়াছে, তখন ইহা কেহ স্বীকার করিতে পারিবে না যে, তাহা সকল সমান প্রমাণীভূত নহে। কথিত কারণে উক্ত সকল গ্রন্থের রচয়িতা বেদব্যাস হউন বা অন্য কোন ব্যক্তি হউন, প্রদর্শিত আশঙ্কা অকিঞ্চিৎকর। কোন একটীকে প্রমাণ বলিয়া অপরটীকে অপ্রমাণ বলা যুক্তি-বহির্ভূত। একটীকে প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করিলে অপর সকলেরও প্রামাণ্য স্বার্থে সিদ্ধ হয়, অন্যথা একটী অপ্রমাণ হইলে অন্য সকলও অপ্রমাণ হইয়া পড়ে। অমুক অমুক পুরাণই প্রমাণসিদ্ধ ও অন্য সকল অপ্রমাণ, একথা কেহ সমর্থন করিতে শক্য নহেন। অতএব সমস্ত পুরাণ ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্ভূত হওয়ায় সমান প্রমাণীভূত, ইহা অবশ্য অঙ্গীকরণীয়।

উক্ত সকল পুরাণ পাঠে অবগত হওয়া যায় যে, পুরাণ-প্রতিপাদিত উপাস্যদেব-বিষয়ে কোন পুরাণের ঐক্য নাই, সকলের সহিত সকলের বিরোধ অতিপ্রবলভাবে বিদ্যমান। ইহার নিদর্শন যথা, স্কন্দপুরাণে শিবের স্বতন্ত্রাদি ঈশ্বরধর্ম্ম কথিত হইয়াছে এবং অন্যান্য দেবগণের সমস্ত বিভূতি শিবের কৃপায় লভ্য

বলিয়া বর্ণিত আছে। অর্থাৎ শিব জগতের কর্ত্তা, ধাতা, শাস্তা, নিয়ন্তা, অন্তর্যামী, প্রভৃতি ধর্ম্মবিশিষ্ট ঈশ্বর বলিয়া তথা বিষ্ণু প্রভৃতি অপর দেবগণ তাঁহার সৃষ্ট বলিয়া স্কন্দপুরাণে প্রতিপাদিত হইয়াছে। এইরূপ বিষ্ণুপুরাণে বিষ্ণুর ঈশ্বরতা এবং শিবাদি অন্য সকল দেবের জীবধর্ম্ম উক্ত হইয়াছে। গণেশ পুরাণে গণেশের ঈশ্বরতা তথা শিব প্রভৃতি দেবগণের জীবতা অভিহিত হইয়াছে। কালী-পুরাণে কালীর ঈশ্বরধর্ম্ম তথা বিষ্ণু-শিবাদি দেবগণের জীবধর্ম্ম বর্ণিত হইয়াছে। আর সৌরপুরাণে সূর্য্যের ঈশ্বরত্ব ও বিষ্ণু-আদি অপর দেবগণের জীবত্ব কথিত হইয়াছে। এই প্রকারে কোন পুরাণে কোন দেবতার ও অন্য পুরাণে অন্য দেবতার ঈশ্বরতা কীর্ত্তিত হইয়াছে। প্রদর্শিত রীত্যনুসারে উপাস্যদেবের ঈশ্বরত্ব বিষয়ে উল্লিখিত প্রকার অসামঞ্জস্য ও বিরুদ্ধভাষিতানিবন্ধন পুরাণ সকলের মধ্যে পরস্পরের ঐক্য না থাকায় সকল পুরাণের প্রামাণ্য অস্তগত হয়। কেন না যে পুরাণে এক দেবতার স্তুতি আছে, সেই দেবতার অন্য পুরাণে নিন্দা থাকায় আর এরূপ যে পুরাণে এক দেবতার নিন্দা আছে সেই দেবতার অন্য পুরাণে স্তুতি থাকায়, এই প্রকার সকল পুরাণে সকল দেবতার স্তুতি ও নিন্দা থাকায়, ইহা অবধারিত হয় না যে, প্রকৃত উপাস্য দেব কে? সকল দেবতাই কি উপাস্যদেব মধ্যে গণ্য? অথবা কোন দেবতাই নহে? স্তুতি-বোধক বাক্যসকল নিন্দা-বোধক বাক্য দ্বারা বাধিত হওয়ায় কোন দেবতারই ঈশ্বরত্ব সিদ্ধ হয় না, সকলের জীবধর্ম্মই সিদ্ধ হয় এবং পুরাণসকলও তৎকারণে অর্থাৎ একাধারে স্তুতি-নিন্দা উভয় প্রকার বাক্যের বোধক বলিয়া তথা বিরুদ্ধ অর্থের জ্ঞাপক বলিয়া অপ্রমাণ হইয়া পড়ে। পক্ষান্তরে যদি এরূপ স্বীকার কর যে, নিন্দাবোধ্য-বোধক বাক্যসকল স্তুতি-বোধক-বাক্য দ্বারা বাধপ্রাপ্ত হওয়ায় পঞ্চদেবতা প্রত্যেকেই সমভাবে ঈশ্বর-বুদ্ধিতে উপাস্য। তবুও নানা ঈশ্বরের আপত্তি হওয়ায় সকলের এককালে ঈশ্বরত্ব বাধিত বলিয়া এ পক্ষেও পুরাণাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য সংরক্ষিত হয় না। কথিত প্রকার প্রবল দোষ ও বিরুদ্ধ সিদ্ধান্ত সকল পুরাণেই আছে এবং ইহা সত্ত্বেও প্রত্যেক সম্প্রদায় স্ব স্ব উপাস্যদেবের উৎকর্ষতঃ বোধনাভিপ্রায়ে ও স্ব স্ব মত সমর্থনাভিপ্রায়ে স্বীয় স্বীয় আশ্রয়নীয় পুরাণাদি হইতে শাস্ত্রবল উদ্ধৃত করিয়া স্বকপোলকল্পিত যুক্তিদ্বারা আপন আপন পক্ষের পোষকতা ও অপর পক্ষের অসারতা প্রদর্শন করিতে কিছুমাত্র

সঙ্কুচিত নহেন। যেরূপে তাঁহারা নিজ নিজ পক্ষ সমর্থনে প্রয়াস পাইয়া থাকেন তাহার কিঞ্চিৎ নিদর্শন নিম্নে প্রদান করিতেছি। তথাহি—

বৈষ্ণবেরা বলেন, শঙ্খচক্রগদাপদ্মধারী বিষ্ণু ভগবান পরম উপাস্য। বিরিঞ্চি শিবাদি দেবগণ তাঁহার সেবাতে সর্ব্বদা নিযুক্ত থাকেন বলিয়া ভগবান্ বিষ্ণুর কৃপাতে বিভূতি প্রাপ্ত হইয়াছেন। পরমাত্মা বিষ্ণুর স্বরূপ হইতে এই বিশ্ব উৎপন্ন, তিনি জগতের মূল কারণ, জীবের হিতার্থ সাকার অবতারাদিরূপে সময় সময় ব্যপদিষ্ট হইয়া জগতের মঙ্গল বিধান করিয়া থাকেন ও স্বীয় নিরাকার নির্ব্বিকাররূপে জগতের স্থিতি সম্পাদন করেন। শিব বিষ্ণুর পরম ভক্ত হওয়ায় দেবগণের মধ্যে শ্রেষ্ঠ, তাঁহাকে উপাস্য বলিয়া গণ্য করা যাইতে পারে না। কারণ যখন তিনি নিজে ডমরু, ভস্ম, গজচর্ম্ম, কপালাদি অমঙ্গল চিহ্ন ধারণ করেন, তখন তিনি কিরূপে অন্যের মঙ্গল সাধন করিতে শক্য হইবেন? তাঁহার পুত্র গণেশ শুণ্ডাকার নর-পশুবিশেষ। এই গণেশ হইতেও তাঁহার শক্তি কালী, নরমুণ্ডধারী, অতি নিন্দিত, অপবিত্র, অশুচি, অমঙ্গলরূপী ও পরাধীন। সূর্য্যের তাপপ্রদান কার্য্য হইতে একপল বিশ্রাম নাই। যখন সূর্য্য নিজেই পরমাত্মা বিষ্ণুর শাসনে অহোরাত্রি ভ্রমণ করিয়া বেড়ান (অবশ্য পৌরাণিক-মতে) তখন তাঁহার উপাসকেরা যে সর্ব্বদা ভ্রমণ করিতে থাকিবেন তাহাতে আশ্চর্য্য কি? এইরূপ বহু দোষ বৈষ্ণবেরা শৈবাদি-মতে অর্পণ করিয়া নিজ মতের পোষকতা করিয়া থাকেন। বিষ্ণু, পদ্ম, গরুড়াদি পুরাণ, তথা নারদ-পঞ্চরাত্র, ভারত, ভাগবতাদি গ্রন্থ, এবং নৃসিংহ-তাপনী, রামতাপনী, গোপালতাপনী, উপনিষদ্ প্রভৃতি বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের আশ্রয়নীয় শাস্ত্র।

শৈব-সম্প্রদায়ের মতে শিবই জগৎকর্ত্তা, পরমাত্মা, পরম উপাস্য ও সেব্য। বিষ্ণু-আদি দেবগণ শিবের সেবক অর্থাৎ শিবের শাসনে নিযুক্ত থাকিয়া সর্ব্বদা আপন আপন অধিকারে স্থিত। শিবের নগ্নাবস্থা তথা কপাল-চর্ম্মাদি ধারণ জীবশিক্ষার্থ, বৈরাগ্য শমদমাদির উপলক্ষণ, অর্থাৎ সর্ব্বভূতে লোকের সমবুদ্ধি উপদেশের জন্য, শিব স্বয়ং বৈরাগ্য-চিহ্ন ধারণ করেন ও উত্তমাধম বিচার ত্যাগ করিয়া সকলকে সমানভাবে ফল প্রদান করেন। ইহার দেদীপ্যমান (জাজ্জল্যমান) দৃষ্টান্ত কাশীধাম"। এই ধামে মৃত্যু হইলে ধনী, দরিদ্র, পুণ্যাত্মা, ভক্ত, অভক্ত, কীট, পতঙ্গাদি সকল প্রাণী সমভাবে সাযুজ্যমুক্তি প্রাপ্ত হয় এবং গর্ভ-

সঙ্কট হইতে পরিত্রাণ পাইয়া পুনরাবৃত্তিরহিত পরমধাম লাভ করে। বিষ্ণু আদি দেবগণ কেবল নিজ নিজ ভক্তের উপকারক, কিন্তু কৃপালু শিব ভক্তাভক্ত সকলের ত্রাতা। বৈষ্ণবেরা যে বলিয়া থাকেন, বিষ্ণু সকলের "পূজ্য ও সেব্য" একথা অত্যন্ত অশুদ্ধ। কারণ বৈষ্ণবদিগের অবলম্বনীয় শাস্ত্র সকলও শিবের ঈশ্বরত্ব প্রতিপাদনে প্রবৃত্ত। ভারতে প্রসঙ্গ আছে, "নারায়ণ আগ্নেয় আদি অস্ত্রের প্রয়োগ করিয়াও যখন অশ্বত্থামা পঞ্চপাণ্ডবকে সংহার করিতে অক্ষম হইলেন, তখন তিনি রথ ও রণ ত্যাগ করিয়া ধনুর্ব্বিদ্যা ও আচার্য্যকে ধিক্কার করিতে করিতে অরণ্যাভিমুখে গমনোদ্যত হওয়ায় ভগবান্ ব্যাস সম্মুখে উপস্থিত হইয়া তাঁহাকে সম্বোধন করিয়া বলিলেন, হে ব্রহ্মণ্! আচার্য্যকে ও বিদ্যাকে নিন্দা করিও না, অর্জ্জুন ও কৃষ্ণ উভয়ই নরনারায়ণরূপ, ত্রিশূলী মহাদেব তাঁহাদের সেবায় সন্তুষ্ট হইয়া অর্জ্জুন কৃষ্ণের রথাগ্রে থাকিয়া বাণাদি শস্ত্রের সামর্থ্য হরণ করেন, এই কারণে পাণ্ডবেরা পরাজয় হয় না।" এই ভারতীয় আখ্যায়িকা দ্বারা সহজে প্রতিপন্ন হইতে পারে যে, নারায়ণরূপ কৃষ্ণের বিভূতি শিবের কৃপায় লভ্য। বিষ্ণুর মহিমা-প্রতিপাদক গ্রন্থ সকলও শিবেরই মহত্ত্ব-খ্যাপক, কারণ বিষ্ণু বৈষ্ণবগ্রন্থে সেব্য বলিয়া কথিত হইলেও উক্ত ভারত-প্রসঙ্গে শিবের ভক্ত বলিয়া প্রসিদ্ধ। সুতরাং শিবের প্রসাদে যখন বিষ্ণুসেব্য ও উপাস্য বলিয়া পরিগণিত হন, তখন শিব যে পরম সেব্য ও পরম উপাস্য, ইহা অনায়াসে প্রতীয়মান হয়। স্কন্দাদি-পুরাণ মহেশ্বরপ্রোক্ত আগমশাস্ত্র, পাশুপত-তন্ত্রাদি, শৈবমতের প্রতিপাদক শাস্ত্র।

গণেশের উপাসনাবোধক গণেশপুরাণাদি শাস্ত্রের অনুসারিগণ মনে করেন, গণেশই পরমসেব্য, কারণ ইঁহার পূজা সর্ব্বাগ্রে হইয়া থাকে। গণেশের পূজা না করিয়া হরিহর প্রভৃতি দেবগণ ত্রিপুর-সংগ্রামে পরাস্ত হইয়াছিলেন, পরে বিধিপূর্ব্বক গণেশের পূজা সমাধা করিয়া তাঁহার অনুগ্রহ লাভানন্তর ত্রিপুর-বধে সমর্থ হইয়াছিলেন। গণেশের শুণ্ড হইতে হরি, হর, বিধি, রবি, কালী প্রভৃতি দেবগণ উৎপন্ন হইয়াছেন। সুতরাং গণেশই জগতের কর্ত্তা, শাস্তা, নিয়ন্তা ও স্রষ্টা।

সৌর-সাম্বপুরাণাদি শাস্ত্রের অনুগামিগণের বিবেচনায় সূর্য্যই পরমাত্মা। সাকার-নিরাকারভেদে সূর্য্যের রূপ দ্বিবিধ। সাকাররূপে সূর্য্যদেব চতুর্দ্দশ

ভুবনে তাপ প্রদান করিতেছেন। জগতের সমস্ত জ্যোতিঃ সূর্য্যদেবের অংশ-বিশেষ। সূর্য্যদেব উক্ত দ্বিবিধরূপে বিশ্বের সৃষ্টি স্থিতি ও লয় করিয়া থাকেন। নিরাকার প্রকাশরূপ অধিষ্ঠানরূপে নিখিল নামরূপে ব্যাপক, ইহাকেই বেদান্ত-শাস্ত্রে "ভাতি" বলে। সাকার প্রকাশরূপে সূর্য্যদেব জগতের মর্য্যাদা স্থাপিত করেন। নিরাকাররূপ জ্ঞেয়, সাকাররূপ উপাস্য। হরিহর প্রভৃতি দেবগণ সূর্য্যদেবের শাসনে নিযুক্ত থাকিয়া স্ব স্ব অধিকারে প্রবৃত্ত আছেন। এইরূপ ভাবের কথাদ্বারা সৌরমতাবলম্বী উপাসকগণ আপন পক্ষের শ্রেষ্ঠতা প্রতি-পাদন করিয়া থাকেন।

ভগবতী উপাসনাবোধক শাস্ত্র দুই সম্প্রদায়ে বিভক্ত. একটী দক্ষিণ সম্প্রদায় ও দ্বিতীয়টী উত্তর সম্প্রদায়। উপাসনার রীতিও দক্ষিণ-আম্নায় ও উত্তর-আম্নায় ভেদে দুই অংশে বিভক্ত।

দক্ষিণ আম্নায়ের রীতিতে সামান্য (নিরাকার) ও বিশেষ (সাকার) ভেদে ভগবতীর রূপ দ্বিবিধ। সকল পদার্থের স্বকার্য্যসাধনে সামর্থ্যরূপ যে শক্তি তাহা ভগবতীর সামান্যরূপ আর অষ্টভুজাদি মূর্ত্তি বিশেষরূপ। সামান্যরূপ শক্তির অংশ অনন্ত, যাহাতে এই সামান্য শক্তির ন্যূন অংশ হয় তাহা অল্পশক্তিবিশিষ্ট বা অসমর্থ বলিয়া প্রসিদ্ধ আর যাহাতে শক্তির অধিক অংশ হয় তাহাকে সমর্থ বলে। শিব বিষ্ণুআদি দেবগণে শক্তির অধিক অংশ থাকাকায় তাঁহারা অধিক সামর্থ্যবিশিষ্ট। সুতরাং ভগবতির সামান্যরূপ শক্তির অধিক অংশ লাভ করিয়া বিষ্ণু, শিব, গণেশ ও সূর্য্যের মহিমা প্রসিদ্ধ। যেমন প্রাণ বিনা শরীর অমঙ্গলরূপ হয়, তেমনি শক্তিবিহীনে সকল দেব অমঙ্গলরূপ হইয়া পড়েন। যে শক্তির আধিক্য দেবতাদিগের মহিমা প্রসিদ্ধ, সে মহিমা শক্তির, দেবতা-দিগের নহে। সুতরাং বিষ্ণু প্রভৃতি দেবগণ ভগবতির সামান্যরূপ শক্তির উপাসনা প্রভাবে অধিক শক্তিসম্পন্ন।

যেরূপ ভগবতীর নিরাকাররূপ শক্তির অংশ অনন্ত, তদ্রূপ ভগবতীর সাকাররূপেরও অংশ অনন্ত। এই সাকার অংশের মধ্যে কালীরূপ সর্ব্বপ্রধান। মাহেশ্বরী, বৈষ্ণবী, গৌরী ও গণেশী অংশও প্রধান মধ্যে গণ্য। ভগবতীর উপাসনা দ্বারা বিষ্ণু ভগবতীর বৈষ্ণবী অংশ লাভ করেন, এইরূপ শিবাদি দেবগণও উক্ত উপাসনার প্রভাবে মাহেশ্বরী আদি অংশ প্রাপ্ত হয়েন। দেব-

গণের মধ্যে বিষ্ণু শিব ভগবতীর প্রধান ভক্ত, কারণ ধ্যাতার ধ্যেয় রূপের প্রাপ্তি উপাসনার পরম অবধি, বিষ্ণু শিব উপাসনাবলে ধ্যেয়রূপ প্রাপ্ত হন, সুতরাং তাঁহারা ভগবতীর প্রধান উপাসক। মহাভারতে আছে, সমুদ্রমন্থনে অমৃতের উৎপত্তি হইলে দেবাসুরের মধ্যে বিবাদ হওয়ায় যখন বিষ্ণু উক্ত বিবাদ ভঞ্জনে অপারক হইলেন, তখন একাগ্রচিত্তে ভগবতীর ধ্যান করেন, প্রগাঢ় ধ্যানবলে উপাস্যস্বরূপ প্রাপ্ত হন, এই উপাস্যস্বরূপের মাহাত্ম্যে অসুর সকল তাঁহার অনুগত ও বশীভূত হয়। এইরূপ সমাধি অবস্থায় ভগবতীর ধ্যানে শিবের অর্দ্ধ বিগ্রহ উপাস্যরূপ হয়, সমাধিতে বিক্ষেপ হওয়ায় শিবের সমস্ত বিগ্রহ উপাস্যরূপ হয় নাই। কথিত প্রকারে সকল দেব ভগবতীর উপাসক, ইত্যাদি প্রকার আশয় প্রকাশ করিয়া পূর্ব্ব বা দক্ষিণ সম্প্রদায় আপন পক্ষ সমর্থন করিয়া থাকেন। এই উপাসনা ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্গত। কালীপুরাণ ভগবতী ভাগবতাদি গ্রন্থ ও তন্ত্র এই সম্প্রদায়ের আশ্রয়ণীয় শাস্ত্র।

উত্তর সম্প্রদায়ের গ্রন্থ বামতন্ত্র বা বামমার্গ নামে প্রসিদ্ধ। এই তন্ত্রের কর্ত্তা শিব। দক্ষিণ সম্প্রদায়ের ন্যায় এই সম্প্রদায়ও ভগবতীর উপাসক, কিন্তু ইহার উপাসনার রীতি ও প্রণালী সম্পূর্ণ ভিন্ন। এমতে মকরাদি সেবাই পরম পুরুষার্থ, মকারাদি সেবন দ্বারা হরিহর প্রভৃতি দেবগণ পরমপদ প্রাপ্ত হন। বামমার্গের মতাবলম্বীরা বলিয়া থাকেন, মকারাদি সাধনে সাফল্য মনোরথ যত শীঘ্র হয় তত আর কোন সাধনে হয় না, ভোগ ও অপবর্গ (মুক্তি) উভয়ই এক সঙ্গে লাভ হয়। সবাদি সাধন বাম তন্ত্রের অন্তর্ভূত। কৃষ্ণ বলরাম মকারের প্রধান সেবী ছিলেন, ঋষি, মুনি, জ্ঞানী, যোগী, দেবগণ প্রভৃতি সকলই মকারের উপাসক। এই উপাসনার মহিমা লোকশাস্ত্র উভয়তঃ প্রসিদ্ধ। অন্য সকল উপাসনা ভোগরহিত জীর্ণ শীর্ণ শরীরে নিষ্পাদিত হয় বলিয়া কায়িক বাচিক মানসিক ক্লেশ সংযুক্ত কষ্টসাধ্য এবং সাধন ফলও অনির্দ্ধারিত, কিন্তু মকারাদি সাধন শরীরের কান্তিবৃদ্ধি করতঃ কায়িক বাচিক মানসিক শক্তি উত্তেজিত করে এবং ভোগ সহিত মুক্তি অবাধে ও অবিলম্বে প্রদান করে। এই সর্ব্বাঙ্গ সুন্দর তৃপ্তিকর মকারাদি সাধন সমুদ্রে যে প্রত্যহ স্নান করিয়া থাকে সেই ইহার ঐহিক ও পারত্রিক সুখজনক ও মুক্তিফলপ্রদ প্রভাব অনুভব করিতে সক্ষম, অন্য অজ্ঞজনগণ ইহার মাহাত্ম্য

কি প্রকারে জানিতে সমর্থ হইবে। মকারাদি সাধনের সংক্ষিপ্ত বিবরণ এই—

মকারাদি সাধনের পদার্থ পঞ্চপ্রকার, এক একটী পদার্থ এক একটী মকার নামে উক্ত। পঞ্চ মকারের নাম যথা, ১—মদিরা (মদ্য), ২—মাংস, ৩—মৎস্য, ৪—মুদ্রা, ৫—মন্ত্র। অতি নীচ ব্যভিচারিণী স্ত্রী মকারাদি পূজার প্রধান অঙ্গ। প্রসিদ্ধ মলিন পদার্থের নাম এই সম্প্রদায়ের পরিভাষায় অন্য শুদ্ধনামে বা সংজ্ঞায় সংজ্ঞিত হইয়া থাকে। নিদর্শন স্বরূপ গুটিকতক পদার্থের উক্ত সম্প্রদায়স্থ কল্পিত পারিভাষিক নাম নিম্নে দেওয়া যাইতেছে (মনে রাখিবেন এই সকল নাম শাস্ত্রীয় সঙ্কেত বা লৌকিক নাম নহে, কিন্তু লোক বঞ্চনার্থ স্বকপোল কল্পিত)।

প্রসিদ্ধনাম।	সম্প্রদায় কল্পিত পারিভাষিক নাম।
মদ	তীর্থ
মাংস	শুদ্ধি বা শুদ্ধ
মদিরা পাত্র	পদ্মা
প্যাজ	ব্যাস
লশুন (রশুন)	শুকদেব
মদিরা বিক্রেতা	দিক্ষিত
ইত্যাদি	ইত্যাদি

উক্তপ্রকারে বেশ্যাসেবী চর্ম্মকারী “কাশীসেবী” “প্রয়াগসেবী” বলিয়া সম্বোধিত হয়। ভৈরবীচক্রস্থিত চণ্ডালাদি নীচজাতি ব্রাহ্মণ সংজ্ঞায় সংজ্ঞিত হয়। অত্যন্ত ব্যভিচারিণী স্ত্রী “যোগিনী” তথা ব্যভিচারী পুরুষ “যোগী” শব্দে অভিহিত হয়। পূজা-সময়ে ঘৃণীত ও দুষ্টা স্ত্রী উত্তম শক্তি নামের অভি-ধেয় হয়। ঘোর ব্যভিচারিণী চণ্ডালিনী রজস্বলাধর্ম্মসংযুক্তা স্ত্রী “দেবী” বুদ্ধিতে পূজিত হয়, তাহার ভুক্ত উচ্ছিষ্ট মদ সাধকেরা প্রসাদস্বরূপ অতি ভক্তিভাবে পান করিয়া থাকেন। অপরিমিত মদ্যপানে উক্ত স্ত্রী বমন করিলে সাধকেরা বমন পৃথিবীতে পতিত হইতে দেন না, কিন্তু আচার্য্যসহিত ভৈরবীচক্রস্থিত ব্যক্তিগণ সকলে অতি ভক্তির সহিত ও সাবধানে উহা উদরস্থ করেন। বমনের পারিভাষিক নাম ভৈরবী। অধিক কি ব্যভিচারিণী নিন্দিতজাতি স্ত্রীর যোনিতে জিহ্বা ঠেকাইয়া তাঁহারা মন্ত্রাদি জপ করেন আর অকস্মাৎ রেতঃসেক

হইলে তাহাও তৎক্ষণাৎ গলাধঃকরণ করেন। অনেক কর্ণছেদী, যোগী, অবধূত বৈরাগী, গোসাঞি, সন্ন্যাসী, ব্রাহ্মণাদি গৃহস্থও এই সম্প্রদায়ভুক্ত। সর্ব্ব তন্ত্র মন্ত্র লোক বেদ বিরুদ্ধ হওয়ায় তথা অত্যন্ত নিন্দিত হওয়ায় এই সাধন অতি গুপ্তভাবে অনুষ্ঠিত হইয়া থাকে। মকারাদি সংজ্ঞাও অপ্রসিদ্ধ প্রথমা দ্বিতীয়াদি নামে সংজ্ঞিত হইয়া থাকে। এই বামমার্গ এত ঘৃণীত, নিন্দিত, অরমণীয়, জঘন্য, কদাচারে পূর্ণ যে তাহার আস্বাদ বর্ণনা করিলে অতি অধম অন্ত্যজ দুরাচারী ব্যক্তিরও রোমাঞ্চ হয়। বামতন্ত্র সকল ধর্ম্মশাস্ত্রের বিরুদ্ধ, সুতরাং অপ্রমাণ। যেরূপ বিষ্ণুর বৌদ্ধ অবতার প্রণীত নাস্তিক গ্রন্থ বেদ বিরুদ্ধ হওয়া অপ্রমাণ তদ্রূপ বামতন্ত্র শিব প্রণীত হইলেও অপ্রমাণ। পক্ষান্তরে অনেকে শিব প্রণীত বলিয়া বামতন্ত্রকে প্রামাণিক শাস্ত্র মধ্যে গণনা করিয়া ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্গত বিবেচনা করেন, কিন্তু ধর্ম্মশাস্ত্রের কোন অংশের সহিত উহার ঐক্য না থাকায় উহাকে ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্ভূত গণনা করা সর্ব্বথা যুক্তির বহির্ভূত। সে যাহা হউক পঞ্চদেব মধ্যে ভগবতী উপাস্যদেব বলিয়া গৃহীত হওয়ায় আর বামমার্গ ভগবতী উপাসনার অন্তর্ভূত হওয়ায় উক্তমতেরও কিঞ্চিৎ বিবরণ প্রসঙ্গাধীন বলা হইল।

উক্ত প্রকারে বামমার্গের অনুরূপ হওয়ায় দিগম্বর (দিগম্বর শব্দে জৈন-শাস্ত্রের দিগম্বর নহে) ও অঘোর মতেরও কিঞ্চিৎ আভাস প্রসঙ্গক্রমে দেওয়া যাইতেছে।

একবিংশতি মকার সাধন সম্পন্নব্যক্তি দিগম্বর পদের মর্য্যাদা প্রাপ্ত হন। মনুষ্যের বিষ্ঠামূত্র সহিত শবের বা জীবিত মনুষ্যের মাংস তথা গো প্রভৃতি পশুর মাংস ও মদ ইত্যাদি একুশ প্রকারের মকার অম্লান বদনে উদরস্থ করিতে পারিলে দিগম্বর নামাভিধেয় ব্যক্তি জীবদ্দশায় সাক্ষাৎ শিব হয়। এই অবস্থায় তিনি মৌনভাব ধারণ করিয়া নগ্নচর্য্যায় বিচরণ করতঃ স্বহস্তে পাক ভোজনাদি ব্যাপার রহিত হয়েন এবং দুর্গন্ধ, সুগন্ধ, পক্কাপক্ক, খাদ্যাখাদ্যের বিচার রহিত হইয়া লোকে যাহা অর্পণ করে তাহাই নির্ব্বিকার ভাবে উদরস্থ করেন। এক্ষণে এই সম্প্রদায় নির্মূলপ্রায় হইয়া আসিতেছে, হইলেও এখনও কাশী-পুরী প্রভৃতি স্থানে এই মতের লোক সময় সময় দৃষ্ট হইয়া থাকে।

অঘোরপন্থিমতেও অপাক সপাক ভেদরহিত পূর্ব্বক জীবিত পশু মনুষ্যাদি

মাংস ভক্ষিত হয় এবং শবেরও মাংস ভোজনে পরিগৃহীত হয়। নিজের বীর্য্য মল-মূত্রের ভক্ষণ তথা অঘোর মন্ত্রের জপ এমতে উপাসনার প্রধান অঙ্গ। উক্ত জপ সহিত স্বমলমূত্র সেবনে "অজরী" "বজরী"রূপ সামর্থ্য লাভ হয় (মনে রাখিবেন অজরী বজরী নাম শাস্ত্রীয় পারিভাষা নহে কিন্তু অঘোরীদিগের লৌকিক সঙ্কেত)। অর্থ এই—অজরী শব্দে অমর হওয়া, প্রত্যহ নিয়মপূর্ব্বক অঘোর মন্ত্রের জপ ও নিজমূত্রপান করিলে অমররূপ সামর্থ লাভ হয়। বজরী শব্দে শরীর বজ্রের ন্যায় হওয়া, উল্লিখিত প্রকারে অঘোর মন্ত্রজপ সহিত নিজের মল প্রতিদিন ভক্ষণ করিলে শরীর বজ্রের ন্যায় শক্ত হয়। এমতের নিষ্কর্ষ এই—অঘোরী নিজের মল মূত্র পৃথিবীতে পতিত হইতে দেন না কিন্তু উহা ত্যাগ করিবার সময়ে হস্তে ধারণ করিয়া মন্ত্র জপ করিতে করিতে উদরস্থ করেন। অধিক কি, জীবিত মনুষ্যাদিদিগকেও উদরস্থ করা অঘোরী মতে দোষাবহ নহে। প্রদর্শিত অজরী বজরী সাধন সম্পন্ন বা সাধনে রত ব্যক্তি অঘোরী নামে অভি-হিত। এরূপ কিম্বদন্তী আছে যে পূর্ব্বে গিরিনারে বা আবুশিখরে অঘোরীগণ দলবদ্ধ হইয়া বাস করিতেন কিন্তু কোন সময়ে এক ব্রাহ্মণ বা ব্রাহ্মণ সন্তানকে সজীব ভক্ষণ করায় গুরুর আদেশে সর্ব্বত্র ছড়িয়া পড়িয়াছেন। পূর্ব্বোক্ত দিগম্বর পন্থীর সহিত যদ্যপি অঘোর মতের কোন বিশেষ ভেদ নাই, তথাপি সামান্য বিশেষ এই যে, অঘোরমতে নিজেরই মলমূত্র ভক্ষিত হইয়া থাকে, পরের নহে, আর অন্য মতে ইহারও বিচার নাই, পরাপরভাব বর্জ্জিত হইয়া সর্ব্বই সমান রূপে ভক্ষণীয়।

শিবাদি পঞ্চদেবতার সমবুদ্ধিতে উপাসনা স্মার্ত উপাসনা বলিয়া প্রখ্যাত। এই মতে পঞ্চদেবতার ভিন্নভিন্নরূপে উপাসনা শাস্ত্রসম্মত নহে। ইঁহারা বলেন, ঈশ্বর স্বয়ং পঞ্চভাগে বিভক্ত হওয়ায় তাঁহার পৃথক্‌ভাবে উপাসনা সঙ্গত নহে, কিন্তু "পঞ্চদেব এক" এইরূপ সমবুদ্ধিতে উপাসনা যুক্তিযুক্ত। বৈষ্ণবাদি মতে যেরূপ স্ব স্ব উপাস্য দেবের উৎকর্ষ বিষয়ে ভেদবুদ্ধি অতি প্রবলভাবে অবস্থান করে তদ্রূপ স্মার্ত্তমতে নাই। বৈষ্ণবেরা বলেন, বিষ্ণু সমান অন্যদেব নাই, ইতর সকল দেব বিষ্ণুর ভক্ত, বিষ্ণুর যে রামকৃষ্ণ নারায়ণাদি নাম তাহার সমান অন্য নাম গণ্য করিলে নামাপরাধ দোষ হয় ও নামোচ্চারণের যথার্থ ফল হয় না। এইরূপ শৈবমতে শিব সমান অন্য দেব নাই, শিবের নামোচ্চারণে যে ফল

হয় তাহা বিষ্ণুনামোচ্চারণে অন্তর্গত হয়। এই রীত্যনুসারে যেরূপ অন্য সকল মতে স্বীয় স্বীয় উপাস্য দেবের সমান অন্য দেব নাই, এরূপ ভেদবুদ্ধি আছে, তদ্রূপ ভেদবুদ্ধি স্মার্ত্তমতে না থাকায় কিন্তু পঞ্চদেব সম হওয়ায় তন্মতে ভেদবুদ্ধি ও প্রত্যেক দেবের ভিন্ন ভিন্ন রূপে উপাসনা বিরুদ্ধ, অতএব নিষিদ্ধ।

উপরে পঞ্চদেবের ঈশ্বরত্ব বিষয় পুরাণাদি শাস্ত্রের যে বিরোধ প্রদর্শিত হইল তদ্দারা এই সিদ্ধান্ত লাভ হয় যে, উক্ত সকল শাস্ত্র কোন উন্মত্ত পুরুষ দ্বারা রচিত। কারণ এক পুরাণে এক দেবের ঈশ্বরত্ব স্থাপিত করিয়া সেই দেবেরই অন্য পুরাণে নিন্দা করায়, আবার যাহার একপুরাণে নিন্দা আছে, তাহারই অন্য পুরাণে ঈশ্বরত্ব প্রতিপাদন করায়, স্পষ্টই প্রতীত হইতেছে যে উক্ত সকল পুরাণের কর্ত্তা কোন প্রজ্ঞাবান পুরুষ নহে। এইরূপে সকল পুরাণ এক অন্যের বিরোধী হইয়া সকলেই সকলের বিরোধী হইয়া পড়িয়াছে আর এক অন্যকে অপ্রমাণ করতঃ সকলেই সকলের অপ্রমাণতা সাধিত করিয়া থাকে। যেরূপ পুরাণ সকলের মধ্যে বিরোধ আছে তদ্রূপ উপাসক মণ্ডলীর মধ্যেও বিপ্রতিপত্তি কলহ, বিবাদাদির অভাব নাই। উপাসনার শাস্ত্রীয় পারলৌকিক ফল যাহাই হউক, ঐহিক ফলের পরিণাম প্রত্যক্ষ দেখা যায় যে, বিষ্ণু আদি দেবের উপাসকগণ শিবাদি নামের শ্রবণে ও শিবাদি দেবের উপাসকগণ বিষ্ণু আদি নামের শ্রবণে কর্ণহস্ত ধারণ করেন। অধিক কি, স্বদলের মধ্যেই এক অন্যের দ্বেষী ও দ্রোহী হইয়া থাকেন। যেমন বিষ্ণুর ঈশ্বরত্ব প্রতিপাদক শাস্ত্রের অনুগামীগণের মধ্যে রামোপাসক শ্রীকৃষ্ণের নাম শ্রবণ করিলে বা কৃষ্ণোপাসক শ্রীরামনাম শ্রবণ করিলে তাঁহারা সময় সময় যে কেবল বচনযুদ্ধ করিয়াই সুখী হয়েন তাহা নহে, কিন্তু সুমিষ্ট কর্ণমধুর তৃপ্তিকর বক্তৃতার অনন্তর হাতাহাতী, তৎপরে লাঠালাঠী এবং তৎপশ্চাৎ মুণ্ড কাটাকাটি করিয়াও ক্ষান্ত হয়েন না আর কদাচিৎ যমসদনেও যাইতে কুণ্ঠিত নহেন। এইরূপ এইরূপ ঘটনা প্রায়সঃ সর্ব্বসময়ে সর্ব্বস্থলে ও সর্ব্ব উপাসকমণ্ডলীর মধ্যে দৃষ্ট হইয়া থাকে। অহো ? শাস্ত্র সকলের কি অদ্ভুত মহিমা ও শাস্ত্রকর্ত্তাদিগের কি বুদ্ধির প্রখরতা ও চাতুর্য্য, আর উক্ত অদ্ভুত শাস্ত্রের অনুগামীগণেরও কি সরল বিশ্বাস। সাকারবাদী মহাশয়গণ আমার অপরাধ মার্জ্জনা করিবেন, স্থূলকথা বলিতে গেলে, অল্প কথায় ইহা অবাধে বলা যাইতে পারে যে, পুরাণাদি শাস্ত্রের কর্ত্তা কোন

ক্ষিপ্ত পুরুষ ছিলেন, তাহার রচিত শাস্ত্রগুলিও ক্ষিপ্তের খেয়াল মাত্র, আর এই সকল শাস্ত্রের পাণ্ডিত্যাভিমানী অনুগামীরাও ক্ষিপ্তের শিরোমণি। উপরে বলিয়াছি যে, একটী পুরাণ খণ্ডন করিতে যাও, অপরটীও তৎসঙ্গে খণ্ডিত হয়, একটীর প্রামাণ্য রক্ষা করিতে যাও, সেটী নিজে স্বার্থে অপ্রমাণ হইয়া অন্যেরও প্রামাণ্য হরণ করে।

উক্ত প্রকার শাস্ত্রীয় অসামঞ্জস্য ও বিরোধ যে এক সম্প্রদায়ের অন্য সম্প্রদায় সহিত আছে তাহা কেবল নহে, কিন্তু স্বসম্প্রদায়ের মধ্যেও অর্থাৎ নিজের দলেও একের অন্যের সহিত শাস্ত্রের বিরোধ ও ভেদ এত প্রবলভাবে বর্ত্তমান যে তাহা দেখিয়া বুদ্ধিমানের আশ্চর্য্য হয়। নিদর্শন স্বরূপ প্রথমে বৈষ্ণব মতের কিঞ্চিৎ ভেদ বর্ণনাভিপ্রায়ে বেদান্তদর্শনের ভাষা ভাষ্য-ভূমিকাতে শ্রীযুক্ত কালীবর বেদান্তবাগীশ যে বৈষ্ণব মতের সংক্ষিপ্ত বিবরণ লিখিয়াছেন তাহা এস্থলে উদ্ধৃত হইতেছে। ইহার পাঠে বিদিত হইবে যে, বৈষ্ণবগণের মধ্যে তিন প্রকার অবান্তর ভেদ আছে, যথা—বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ, দ্বৈতবাদ ও শুদ্ধ দ্বৈতবাদ।

বিশিষ্টাদ্বৈতবাদের সংক্ষিপ্ত মর্ম্ম এই যে, নির্ব্বিশেষ অদ্বৈতবাদে যেরূপ ব্রহ্ম একরূপ, তাঁহার আর কোনরূপ বিশেষ অর্থাৎ সজাতীয়, বিজাতীয় ও স্বগত কোন রূপ প্রভেদ নাই, এ সকল ভেদ প্রতিভাস (বিশ্ব) মায়িক, সুতরাং মিথ্যা, তদ্রূপ এমতে ব্রহ্ম নহেন, অর্থাৎ এমতে ব্রহ্মে অন্যবিপ্রকার ভেদ না থাকুক স্বগত ভেদ আছে। বৃক্ষ একবটে, পরন্তু তাহার কাণ্ড, শাখা, পত্র, পুষ্প, ফল ইত্যাদি নানা ভেদ আছে। সে সকল বৃক্ষ ছাড়া নহে, অথচ ভিন্ন। সেইরূপ ব্রহ্ম এক হইলেও তাঁহার নানা ভেদ আছে। জীব ও জীবোপজীব্য জগৎ তাঁহারই প্রভেদ, অথচ তাঁহা ছাড়া নহে। তিনি সেব্য, জীব সকল তাঁহার সেবক। এই মত রামানুজ ও মধ্ব স্বামীর। রামানুজ স্বামীর ভাষ্য দৃষ্টে জানা যায় যে বৌধায়ন ও উপবর্ষ প্রাচীন আচার্য্যগণও বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী ছিলেন। রামানুজ স্বামীর ও মধ্বমুনির মতের অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত বিবরণ এই—

রামানুজ বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী ও তিন পদার্থবাদী, তাঁহার মতে চিৎ, জড় ও ঈশ্বর, এই তিন তত্ত্ব প্রধান। চিৎ=জীব। জড়=দৃশ্যজগৎ। ঈশ্বর=পরমাত্মা

হরি। জীব ভোক্তা, দৃশ্যজগৎ তাহাদের ভোগ্য, এবং ঈশ্বর তৎসমুদায়ের নিয়ন্তা। দৃশ্য জগৎ তিনভাগে বিভক্ত। ভোগ্য, ভোগের উপকরণ ও ভোগের আয়তন। ঈশ্বর এই ত্র্যাত্মক জগতের কর্ত্তা ও উপাদান। ন্যায়বিৎ গৌতম প্রভৃতি নিত্য পরমাণু প্রভৃতিকে বিশ্বের উপাদান কারণ বলেন, কিন্তু রামানুজ তাহা বলেন না। রামানুজ বলেন, ভগবান্ হরি নিজেই নিজ সৃষ্টির উপাদান এবং তিনিই পুরাণাদি শাস্ত্রে ভগবান পুরুষোত্তম বাসুদেব ইত্যাদি ইত্যাদি নামে ব্যপদিষ্ট হইয়াছেন। তিনি পরম কারুণিক ও ভক্তবৎসল। যে সকল জীব তাঁহার উপাসনা করে, তাহাদিগকে তিনি তাহাদের উপাসনারূপ ফল প্রদান করেন। ভক্তবৎসলতা বিধায় তিনি লীলাবিশেষের বশবর্ত্তী হন, হইয়া অর্চ্চা, বিভব, ব্যূহ, সূক্ষ্ম, ও অন্তর্যামিভেদে ব্যপদিষ্ট হন। তদীয় ভক্তগণ সোপানারোহণ ন্যায়ে পূর্ব্ব পূর্ব্ব মূর্ত্তির উপাসনা করিয়া পর পর মূর্ত্তির অনুগ্রহ লাভে চরম সোপানে গিয়া কৃতার্থতা লাভ করেন। উপাসকজীব পূর্ব্ব পূর্ব্ব উপাসনায় বাসুদেব প্রাপ্তিরূপ মোক্ষের পরম শত্রু দুরিতনিচয় ক্ষয় করিয়া উত্তরোত্তর উপাসনায় অধিকারী হয়। অর্চ্চা=প্রতিমাদি। বিভব=অবতার সমূহ। ব্যূহ=সঙ্কর্ষণ, বাসুদেব, প্রদ্যুম্ন, অনিরুদ্ধ এই চাররূপ। বাসুদেব= সম্পূর্ণ ষড়্গুণ। এই বাসুদেবই বেদান্তাদি শাস্ত্রে পরব্রহ্ম আখ্যায় প্রথিত। সূক্ষ্ম ও অন্তর্যামী মূর্ত্তি জীবস্থ ও জীবপ্রেরক রূপে বিজ্ঞেয়।

রামানুজ বলেন, উপাসনা পাঁচপ্রকার। অভিগমন, উপাদান, ইজ্যা, স্বাধ্যায় ও যোগ। অভিগমন শব্দে ভগবৎস্থানের মার্জ্জন ও লেপনাদি। উপাদান শব্দে গন্ধ পুষ্প ধূপ দীপাদি দান। ইজ্যা শব্দে পূজা। স্বাধ্যায় শব্দে মন্ত্রজপ, নামজপ, স্তোত্রপাঠ, নাম সঙ্কীর্ত্তনাদি ও ভগবত্তত্ত্বপ্রকাশক শাস্ত্রের অভ্যাস। যোগ শব্দে একাগ্রচিত্তে ভগবদনুসন্ধান। এই পঞ্চবিধ উপাসনায় অল্পে অল্পে ভক্তিনামক জ্ঞান আবির্ভূত হয় এবং চরমোৎকর্ষ অবস্থায় যখন অহঙ্কারাদি বিলুপ্ত হইয়া যায়, তখন ভক্তবৎসল ভগবান্ তাহাকে আবৃত্তিরহিত স্বীয় পরমানন্দধাম প্রদান করেন। তাহাই শাস্ত্রান্তরে মোক্ষ। ধ্যানাদি সহকৃত ভক্তির দ্বারাই ভগবত্তত্ত্ব সাক্ষাৎকার করা যায়, অন্য উপায়ে নহে। ভগবত্তত্ত্ব সাক্ষাৎকার তত্ত্বমসি প্রভৃতি বাক্য শুনিয়া হয় না।

রামানুজ আরও বলেন, একমাত্র ভক্তিই ভগবৎপ্রাপ্তির উপায়। ভক্তি জ্ঞান

বিশেষ, জ্ঞানের সার বা ফল। তাহা ইতর বৈতৃষ্ণ্যরূপিনী। ভগবান্ ব্যতীত আর সমস্ত যখন হেয় গোচরে আইসে, তখন যে অনন্যপরা বা অচলা ভক্তি বিকাশমানা হয়, সেই ভক্তিই ভক্তি। বৈরাগ্য ব্যতীত তাদৃশী ভক্তিলাভ করিবার আশা করা যায় না এবং বৈরাগ্য ও সত্ত্বশুদ্ধি ব্যতীত উৎপন্ন হয় না। সত্ত্বশুদ্ধি আহারাদির শুদ্ধতা হইতে অল্পে অল্পে হইয়া থাকে।

মধ্বাচার্য্যের মত প্রায় ঐরূপ, কোন কোন অংশে কিছু প্রভেদ আছে। জীব অণুপরিমাণ, তাহারা ভগবানের দাস, বেদ নিত্য ও অপৌরুষেয়, পঞ্চরাত্র নামক শাস্ত্র জীবের আশ্রয়ণীয়, প্রপঞ্চভেদ (জগৎ) সত্য, এই কয় বিষয় মধ্ব রামানুজের সহিত এক মত; পরন্তু তত্ত্ববিভাগ-ব্যবস্থায় অন্যমত। মধ্ব সম্পূর্ণ দ্বৈতবাদী এবং তন্মতে তত্ত্ব দ্বিবিধ। স্বতন্ত্র ও অস্বতন্ত্র। অশেষ সদ্গুণ ভগবান বিষ্ণু স্বতন্ত্র তত্ত্ব, জীব ও জড়জগৎ অস্বতন্ত্র তত্ত্ব। ভগবদ্দাস জীব ভ্রমবশতঃ ভগবদ্দাস্য ত্যাগ করিয়া ভগবৎসাম্য ইচ্ছা করিলে অর্থাৎ অহং ব্রহ্মাস্মি উপাসনায় নিবিষ্ট হইলে অধঃপতিত হয়। সে জন্য অস্বতন্ত্র ও সেবক জীবের ভগবদ্দাস্যই পরম অবলম্বনীয়। অধিক কি বলিব, পরম সেব্য ভগবানের সেবা ব্যতীত জীবের পক্ষে অন্য কর্ত্তব্য নাই।

মধ্বমতে সেবা প্রধানতঃ ত্রিবিধ। অঙ্কন, নামকরণ ও ভজন। সর্ব্বদা ভগবৎরূপের স্মরণ হইবে, এই আশায় তন্মতাবলম্বীরা শরীরে গদাচক্রাদি নারায়ণায়ের প্রতিচ্ছবি অঙ্কিত করেন। সর্ব্বদা তাহার নাম স্মরণপথে থাকিবে সেই আশায় তাঁহারা পুত্রাদির কেশব কৃষ্ণ প্রভৃতি নাম রাখিয়া থাকেন। এ সকল ব্যাপারও তন্মতে সেবা বলিয়া গণ্য। ভজন দশ প্রকার। দয়া, ভগবৎস্পৃহা ও শ্রদ্ধা এই তিন মানসিক। সত্যবাক্য, হিতবাক্য, প্রিয়বাক্য ও স্বাধ্যায় এই চার বাচিক। দান, পরপরিত্রাণ ও পূজা এই তিন কায়িক।

পরম সেব্য স্বতন্ত্রতত্ত্ব ভগবানের প্রসন্নতালাভই অস্বতন্ত্র সেবক জীবের পরম পুরুষার্থ। কিন্তু তাহা ভগবদ্গুণোৎকর্ষ জ্ঞান ব্যতীত হয় না। সে জ্ঞানতত্ত্বমস্যাদি বাক্য শ্রবণে জন্মে না। অঙ্কন, নামকরণ ও ভজনের দ্বারাই তাহা লব্ধ ও স্থিরতর হয়। "তত্ত্বমসি" বাক্য "অগ্নির্মাণবকঃ" ইত্যাদি বাক্যের ন্যায় সাদৃশ্যপর। নির্ব্বাণমুক্তি বন্ধ্যাপুত্রাদির ন্যায় কথামাত্র, সারূপ্য সালোক্যাদি মুক্তিই পরমার্থ।

প্রসঙ্গক্রমে বল্লভাচার্য্যের মতও সংক্ষেপে বলি, প্রণিহিত হউন।

জীব অণু, সেবক, প্রপঞ্চভেদ (জগৎ) সত্য, এ সকল বিষয়ে বল্লভ মধ্বমুনির সহিত একমত। প্রভেদ এই যে, মধ্বমতে বৈকুণ্ঠপতি বিষ্ণু মুমুক্ষু জীবের সেব্য, বল্লভ মতে গোলোকাধিপতি শ্রীকৃষ্ণ মুমুক্ষু জীবের সেব্য। মধ্ব বলেন অঙ্কনাদি ভেদে সেবা ত্রিবিধ, বল্লভ বলেন, সেবা দ্বিবিধ, ফলরূপা ও সাধনরূপা। সর্ব্বদা কৃষ্ণশ্রবণচিত্ততারূপ মানসী সেবা ফলরূপা এবং দ্রব্যাদি নিষ্পাদ্য ও কায়ব্যাপারনিষ্পাদ্য শারীরিসেবা সাধনরূপা। মধ্ব বলেন, বৈকুণ্ঠলোক-প্রাপ্তিই মোক্ষ, বল্লভ বলেন, গোলোকস্থ পরমানন্দসন্দোহ বৃন্দাবনে ভগবদনুগ্রহে গোপীভাব প্রাপ্ত হইয়া অখণ্ড রাসরসোৎসব নির্ভররসাবেশে পতিভাবে ভগবান্‌কে সেবা করাই মোক্ষ। এতন্মতে জ্ঞানমার্গ কিছুই নহে, ভক্তিমার্গও উৎকৃষ্ট নহে, প্রীতিমার্গই সর্ব্বোৎকৃষ্ট। বল্লভ সম্পূর্ণ দ্বৈতবাদী হইয়াও জীবাত্মার ও পরমাত্মার শুদ্ধতা বর্ণন করিয়াছেন, সে জন্য তন্মত শুদ্ধদ্বৈতবাদ নামে প্রখ্যাত। এতদ্ভিন্ন আর যে সকল কথা আছে সে সকল তাঁহাদের দর্শনে দ্রষ্টব্য।

উপরে বৈষ্ণব মতের যে যৎসামান্য বিবরণ প্রদর্শিত হইল, তদ্দ্বারা ইহা সহজে প্রতীয়মান হইবে যে, যখন উক্ত সম্প্রদায়ের স্বদলেই, সেই আলম্বনীয় শাস্ত্রের মধ্যেই উপাসনা ও উপাস্যদেব সম্বন্ধে মতের এত প্রবল অনৈক্য, তখন শৈব শাক্ত প্রভৃতি সম্প্রদায়ের মতের সহিত তাঁহাদের যে বিরোধ থাকিবে তাহা বিচিত্র নহে। যেস্থলে অনিশ্চিত শাস্ত্র, অনিশ্চিত শাস্ত্রজ্ঞান, অনিশ্চিত উপাসনা, অনিশ্চিত উপাস্যদেব, ও অনিশ্চিত উপাসনাপ্রণালী, সে স্থলে উপাসনার প্রকার, তথা উপাস্যদেববিষয়ক জ্ঞান ও উপাসনার ফল, কিরূপে নির্দ্ধারিত হইতে পারে, এবং শাস্ত্রের প্রতি বিশ্বাসও কিরূপে স্থাপিত হইতে পারে? এই কারণে বলি, বৈষ্ণব শাস্ত্র ও তৎপ্রতিপাদ্য উপাস্যদেব প্রভৃতি সমস্তই মতান্তরীয় সাকারোপাসনাবোধক শাস্ত্রের ন্যায়, ধর্ম্মাভাস মাত্র, তাহা সকলেতে কিঞ্চিন্মাত্র সার নাই।

সা—বৈষ্ণব মতে এক পরমাত্মা বিষ্ণুই উপাস্যদেব, সুতরাং উপাসনাধিকারে উপাসনা ও উপাস্যদেব সম্বন্ধে প্রণালীভেদ অকিঞ্চিৎকর।

নি—অবশ্য প্রণালীভেদ দোষের কারণ নহে, কিন্তু উপাস্যদেবের বহুরূপতা স্থলে প্রণালীভেদ পূর্ব্ব পশ্চিমের ন্যায় বিরুদ্ধ ও বিপরীত হইয়া পড়ে। বৈষ্ণব

মতে রামোপাসক, কৃষ্ণোপাসক, বিষ্ণোপাসক, নৃসিংহোপাসক, ইত্যাদি প্রকারে উপাস্যদেবের ভিন্নতা প্রযুক্ত সকল উপাস্যদেবের নাম ও মূর্ত্তি ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় উপাসনার ভাব ও প্রণালী বিরোধযুক্ত হয়। যথা কেহ বলেন, ভক্তি জ্ঞান বিশেষ, জ্ঞানের সার বা ফল তাহা হইতে উৎকৃষ্ট কোন পদার্থ জগতে নাই এবং সেব্য-সেবকভাবে বিষ্ণুরূপী ঈশ্বরের প্রসন্নতালাভই পরম পুরুষার্থ। কেহ বলেন জ্ঞান কিছুই নহে, ভক্তিমার্গও নিকৃষ্ট, কিন্তু প্রীতি বা প্রেমমার্গই সর্ব্বোৎকৃষ্ট। অর্থাৎ প্রেমাবেশে গোপীভাবে ভাবিত হইয়া অথবা প্রেমাবেশে রাধাভাব ধারণ করিয়া পতিভাবে শ্রীকৃষ্ণরূপী উপাস্যদেবের আরাধনাই উপাসনার পরাকাষ্ঠা ও সীমা ইত্যাদি প্রকারে অনেক বিরুদ্ধভাব ও বিরুদ্ধবাদ বৈষ্ণব মতে থাকায় উপাস্যদেব ও উপাসনা উভয়ই বিরোধযুক্ত হয়।

সা—বিষ্ণুর অবতারোপলক্ষে রামকৃষ্ণাদি সকলই বিষ্ণুরূপ। এই রূপ জ্ঞান, ভক্তি, প্রীতি ইহা সকলও উত্তমাধমরূপে উপাসনায় অঙ্গ। অতএব প্রণালী ভেদ দোষের হেতু নহে বলিয়া কোন প্রকার বিরোধের আশঙ্কা নাই।

নি—উক্ত কথা সম্ভব নহে, কারণ রামকৃষ্ণাদি সকলই বিষ্ণুর অবতার হইলে সকলেরই বিষ্ণুরূপতা বিধায় উপাসকগণের মধ্যে দ্বেষাদির গন্ধও থাকিত না। অবশ্য হিন্দুশাস্ত্রে পরমাত্মার সৃষ্টি, স্থিতি ও প্রলয় এই তিন ধর্ম্মের বিবক্ষায় ব্রহ্মা, বিষ্ণু ও মহাদেব, এই দেবত্রয় ঈশ্বর বলিয়া গণ্য হইয়া থাকেন। অর্থাৎ সৃষ্টির বিবক্ষায় ব্রহ্মা, স্থিতি বা পালনের বিবক্ষায় বিষ্ণু ও প্রলয়ের বিবক্ষায় মহাদেব (শিব) ঈশ্বররূপে পরিগৃহীত হন। এস্থলে ব্রহ্মা শব্দে ঈশ্বরকোটির ব্রহ্মা বুঝিবে, জীবকোটির নহে। সুতরাং হিন্দুশাস্ত্রে সৃষ্টি-স্থিতি হেতু বিষ্ণুরই অধিক স্থলে রামকৃষ্ণাদি রূপে অবতারত্ব প্রতিপাদিত হইয়াছে। এইরূপে শাস্ত্রে রামকৃষ্ণাদিগকে বিষ্ণুর অবতাররূপে প্রতিপাদন করিলেও একশ্রেণীর বৈষ্ণবেরা অর্থাৎ বল্লভাদি আচার্য্যগণ বিষ্ণুকে ইতর দেব মধ্যে পরিগণিত করিয়া কৃষ্ণের অংশাংশেস বলেন এবং বৈকুণ্ঠ লোকের নিকৃষ্টতা প্রতিপাদন করতঃ গোলোকধামের মহত্ত্ব কীর্ত্তন করেন। বৈকুণ্ঠাধিপতি বিষ্ণুর মহত্ত্ব শাস্ত্র ও লোকে উভয়ই প্রসিদ্ধ, তথা রামকৃষ্ণাদি যে বিষ্ণুর অবতার, ইহাও লোকশাস্ত্র উভয়তঃ প্রসিদ্ধ। কিন্তু আধুনিক বৈষ্ণবেরা বৈকুণ্ঠের নিকৃষ্টতা ও গোলোকের উৎকৃষ্টতা কল্পনা করিয়া বিষ্ণুকে কৃষ্ণাংশ বিবেচনা

করতঃ বিষ্ণুর মহত্ত্বই উচ্ছেদ করেন। এইরূপ উক্ত আধুনিক মতে রামাদি অবতারগণও ঈশ্বরের অংশবিশেষ হওয়ায় পূজনীয় বা আরাধ্য নহেন। তন্মতে ইতর জীবগণও ঈশ্বরের অংশ এবং শুদ্ধও বটে, কিন্তু দুর্ভাগ্য বশতঃ জীবগণের অবতারত্ব তাঁহাদের অস্বীকার্য্য। পক্ষান্তরে কোন শ্রেণীর বৈষ্ণবেরা রামাদিকে ঈশ্বরের বা বিষ্ণুর পূর্ণাংশ তথা কৃষ্ণকে ন্যূনাংশ স্বীকার করতঃ রামাদির উপাসনা উপাদেয় ও কৃষ্ণের উপাসনা হেয় বিবেচনা করেন। অবশ্য কোন কোন পুরাণে গোলোকাধিপতি শ্রীকৃষ্ণের তথা গোলোকের মাহাত্ম্য বর্ণিত আছে বটে, কিন্তু এই বর্ণনা অপর সকল পুরাণের বর্ণনার সমতুল্য হওয়ায় অর্থাৎ এক অপর দ্বারা নিন্দিত হওয়ায় স্বার্থে বাধিত। সুতরাং শাস্ত্রদ্বারা কৃষ্ণের ও গোলোকের অন্যদেব ও ধাম অপেক্ষা উৎকর্ষতা সংরক্ষিত হয় না। অতএব বৈষ্ণবমতে উক্ত রীতিতে উপাস্যের সম্বন্ধে শাস্ত্র ও উপাসকগণের মধ্যে মতের বৈপরীত্য থাকায় রামকৃষ্ণ বিষ্ণু প্রভৃতি ঈশ্বর বলিয়া অথবা রাম-কৃষ্ণাদি বিষ্ণুর অবতার বলিয়া গণ্য হইতে পারেন না। এইরূপ উপাসনার ভাব ও প্রণালীতেও বৈষ্ণবদলে পূর্ব্বোক্ত আচার্য্যদিগের মধ্যে ছায়া আতপের ন্যায় শাস্ত্র ও মতের ভেদ অতিশয় প্রবল। রামানুজ প্রভৃতি আচার্য্যগণ বৈকুণ্ঠের প্রাপ্তি ও বিষ্ণুর সেবা পরম পুরুষার্থরূপ বিবেচনা করেন। বৌধায়ন উপবর্ষাদি বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী প্রাচীন আচার্য্যেরাও জীবের ঈশ্বর সহিত স্বগত ভেদ বা অংশাংশিভাব স্বীকার করিয়া বিষ্ণু ভগবান্‌কে জীবের সেব্য বলিয়া কীর্ত্তন করিয়াছেন এবং ভক্তিকে সাধনের পরম উপায় বলিয়াছেন। রামানুজ প্রভৃতি নবীন আচার্য্যেরাও প্রদর্শিত সেব্য-সেবকভাব সমর্থন করতঃ ভক্তিকে পরম কল্যাণ-প্রদ বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। এই সকল আচার্য্যগণের মতে উপাসনাদি প্রভাবে তীক্ষ্ণ বৈরাগ্যদ্বারা সংসারের সমস্ত আসক্তি হেয় গোচরে আসিয়া ভগবানের প্রতি স্বামিত্বাদি ভাব রক্ষিতপূর্ব্বক অনন্যপরা ভক্তি উদয় হইলে সাধক চরিতার্থ হয় অর্থাৎ পরম মোক্ষ লাভ করে। শাণ্ডিল্যসূত্রেও ভক্তির উল্লিখিত প্রকার লক্ষণ কথিত হইয়াছে, অর্থাৎ চরমোৎকর্ষ অবস্থায় সাধক যখন আপন স্বরূপ বিস্মৃত হইয়া কেবল ধ্যেয়াকারে চিত্তের স্থিতি সম্পাদন করে, তখন অনন্যমনা ভক্তি উদিত হইয়া তাহাকে চরিতার্থ করে। ইহা সেব্য-সেবক পক্ষোক্ত ভক্তির লক্ষণ। বাৎসল্য, মৈত্র, জনক, বৈরী আদি ভাবেও ঈশ্বর প্রাপ্তি

ভক্তগণের গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে। রাবণ কংশ প্রভৃতি দৈত্যগণ বৈরী-ভাবে ঈশ্বরের অনুগ্রহ লাভ করেন, দশরথ প্রভৃতি জনকভাবে, অর্জ্জুন সখা বা মৈত্রভাবে ও যশোদা প্রভৃতি ঈশ্বরে বাৎসল্যভাব আরোপ দ্বারা ভগবানের কৃপাপাত্র হইয়াছিলেন। এদিকে বল্লভ চৈতন্যদেব প্রভৃতি নবীন আচার্য্যগণ ভক্তির ও অন্যান্য বাৎসল্যাদি ভাবের পরিবর্ত্তে প্রেম বা প্রীতি অঙ্গীকার করিয়া ভক্তিআদি মার্গকে নিকৃষ্ট বলেন আর প্রেমাবেশে গোপী বা রাধাভাব ধারণ করিয়া পতিভাবে ঈশ্বরের সেবাকে সর্ব্বোৎকৃষ্ট উপাসনা বিবেচনা করেন। ভক্তিপক্ষে অহঙ্কার বিলুপ্তভাবে অর্থাৎ আমিত্বাদি রহিতভাবে ধ্যেয়াকারে চিত্তের অবস্থিতি আর প্রেমপক্ষে নারীভাব ধারণপূর্ব্বক পতিভাবে ঈশ্বরেতে প্রীতি, এই দুই ভাবের মধ্যে স্বর্গ-মর্ত্ত্যের ভেদ আছে, বাৎসল্য ভাবাদির কথা ত দূরাবস্থিত। হিন্দুদিগের অন্য সকল শাস্ত্রে ভক্তি, প্রেম, প্রীতি, শ্রদ্ধা, ঈশ্বরানু-রাগ প্রভৃতি বৃত্তিগুলি নির্ম্মল বুদ্ধি বিশেষ বলিয়া প্রসিদ্ধ। আর এইরূপ জ্ঞানও তাহাদের মতে যদ্যপি মনোবৃত্তি বিশেষ, তথাপি ভক্তিপ্রেমাদির সহিত জ্ঞানের কোনরূপ সাদৃশ্য নাই। কারণ জ্ঞান বস্তুর অধীন, তথা-ভক্তি-প্রেমাদি নিজের ইচ্ছা, হট প্রভৃতির অধীন। ইচ্ছা থাক বা না থাক প্রমাণ-পাত হইলেই বস্তুর জ্ঞান হইবেই হইবে, ইহার অন্যথা হইবে না। এসকল কথা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে আর পরে প্রসঙ্গক্রমে আরও বলা যাইবে। সুতরাং জ্ঞান কোন প্রকারে উপাসনার অঙ্গ হইতে পারে না। কিন্তু কুশাগ্রধীসম্পন্ন ধার্ম্মিক চূড়ামণি বৈষ্ণবেরা উপাস্যদেবের তথা জ্ঞান, ভক্তি ও প্রেমের অশাস্ত্রীয়, অসঙ্গত ও অস্বাভাবিক ভেদ কল্পনা করত উপাস্যদেব ও উপাসনাকে বিরুদ্ধ লক্ষণাক্রান্ত করিয়া তাহাদের স্বরূপই ছিন্ন-ভিন্ন করিয়াছেন। উল্লিখিত কতিপয় ভেদের স্বরূপ বোধের সুগমতানিমিত্ত নিম্নোক্ত তালিকায় বর্ণিত হইতেছে। তথাহি—

স্ব-সম্প্রদায়ের মধ্যে ভেদ।

	রামানুজ প্রভৃতির মত।	বল্লভ প্রভৃতির মত।
(ক)	উপাস্যদেব—বিষ্ণু ও বিষ্ণুর অবতার রাম-কৃষ্ণাদি।	শ্রীকৃষ্ণ ও গৌরাঙ্গ।
	মূর্ত্তি—চতুর্ভুজ ও অবতারভেদে দ্বিভুজাদি অনেক রূপ।	দ্বিভুজ।
	লোক বা ধাম—বৈকুণ্ঠ।	গোলোক।
(খ)	ভাব—সেব্যসেবকভাব।	গোপী রাধাদি ভাব।
	প্রণালী—ভক্তি।	প্রেম বা প্রীতি।
(গ)	জীবের স্বরূপ—অশুদ্ধ।	শুদ্ধ।

এস্থলে বাৎসল্যাদিভাব অনুপযোগী জানিয়া পরিত্যক্ত হইল।

বিভিন্ন সম্প্রদায়ের সহিত ভেদ।

	বৈষ্ণব মত।	অন্য হিন্দুশাস্ত্রোক্ত ঈশ্বরোপাসকগণের মত।
(ঘ)	প্রেম-ভক্তি প্রভৃতি ভাব।	প্রেম-ভক্তি প্রভৃতি নির্ম্মল চিত্তবৃত্তি বিশেষ।
(চ)	জীব উৎপন্ন ও অনুৎপন্ন উভয়ই।	অনুৎপন্ন।
(ছ)	জীব অণু।	ব্যাপক।
(জ)	ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত ও নিমিত্ত কারণ।	উপাদান উভয়ই। (ন্যায় বৈশেষিক আদির মত)
	ঈশ্বর সহিত জীবের স্বগত ভেদ।	বিজাতীয়ভেদ। (ঐ)
(ঝ)	জীব ঈশ্বরের অংশ ও অস্বতন্ত্র।	জীব পৃথক্ বস্তু ও অস্বতন্ত্র। (ঐ)
(ট)	ঈশ্বর স্বলোকে অবস্থিত। (পরিচ্ছিন্ন)	ঈশ্বর বিভু ও অপরিচ্ছিন্ন। (ইহা বেদান্তেরও মত)

উপরে যে ভেদ বর্ণিত হইল, তদ্ভিন্ন বৈষ্ণবাদিগের স্বদলে তথা অপরের সহিত আরও অনেক অবান্তরভেদ আছে। গ্রন্থ বৃদ্ধি-ভয়ে উহা সকলের

বিবরণ পরিত্যক্ত হইল। কিন্তু নবীন বৈষ্ণবগণের চৈতন্যদেবের অবতারত্ব বিষয়ে যে শাস্ত্রবিরুদ্ধ কল্পনা আছে তৎসম্বন্ধে পরে কিঞ্চিৎ বিশেষরূপে বলিব।

বৈষ্ণবগণের মতের স্বপর সহিত শাস্ত্রীয় ভেদ যাহা উপরে কথিত হইল তাহা পুনরায় যুক্তি বা তর্কে উপস্থাপিত করিলে, তাঁহাদের সিদ্ধান্ত একেবারেই বালুকাময় গৃহের ন্যায় ভগ্ন হইয়া যায়। তথাহি—

(ক) নাম মূর্ত্তি ও লোকের খণ্ডন পূর্ব্বে সবিস্তারে হইয়াছে। মূর্ত্তি দ্বিভুজ হউক বা চতুর্ভুজ হউক, তথা বৈকুণ্ঠ গোলোকাদিধাম পরম অপরম, বৃহৎ অবৃহৎ, মহৎ অমহৎ, যেরূপেই হউক, সকলই পরিচ্ছিন্ন ও সাবয়ব হওয়ায় তাহাদের নাশ অবশ্যম্ভাবী, ইহা শাস্ত্র ও যুক্তি উভয়তঃ সিদ্ধ। অতএব বৈকুণ্ঠ গোলোকাদি ধামের বা দ্বিভুজ চতুর্ভুজাদি অধিষ্ঠাতৃদেবের উৎকর্ষাপকর্ষ বিষয়ে বিচারই শিথিলমূল তথা সাধকের ঐসকল ধামে গতিও নিত্যসুখের অভাবে অকিঞ্চিৎকর।

(খ) প্রেম ভক্তি অবশ্য উপাদেয় ও প্রয়োজনীয় ইহা সর্ব্ববাদীসম্মত। কিন্তু একের অপেক্ষা অন্যের উৎকৃষ্টতা আধুনিক বৈষ্ণবেরা যে রীতিতে বর্ণনা করেন, তাহা যুক্তি দ্বারা উপপন্ন হয় না। সত্য বটে, শাস্ত্রে ধ্যেয় ধ্যাতার একতাকালে বিশেষ বিজ্ঞানের অভাবহেতু স্ত্রীপুরুষ দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইয়াছে ও তদুপলক্ষে প্রেম বা প্রীতি শব্দের প্রয়োগ অযোগ্য নহে। কিন্তু উক্ত দৃষ্টান্তের ইহা বিবক্ষিত অর্থ নহে যে, পুরুষ আপনাকে অস্বাভাবিক নারীভাবে ভাবান্বিত করিয়া ঈশ্বরের পতিরূপে সেবা করিবেক। উক্ত দৃষ্টান্তদানের অভিপ্রেত অর্থ এই যে, যেরূপ স্ত্রীপুরুষ সংসর্গকালে অনন্যচিত্ত হইয়া সর্ব্বচিন্তারহিত হয়, তদ্রূপ সাধক বিক্ষেপবর্জ্জিত চিত্তে আরাধ্য ঈশ্বরে নিমগ্ন থাকিয়া একমনা হইবে। অথবা সংসর্গকালে যেরূপ দ্বিত্বভাব রহিত হইয়া স্ত্রী পুরুষের একতা হয়, তদ্রূপ উপাসনাকালে ধ্যেয়-ধ্যাতৃভাব রহিত হইয়া ধ্যেয়-ধ্যাতার একতা হওয়া উচিত। এই দুই অর্থই সযুক্তিক ও প্রামাণিক এবং ইহা ভক্তির লক্ষণে পরিসমাপ্ত। যদি বল, যেরূপ স্বপ্রেমের আস্পদ শ্রীকৃষ্ণ ভিন্ন অন্য কোন বস্তু রাধার চিন্তার বা ভাবনার বিষয় ছিল না, সেইরূপ রাধার ন্যায় তদগতচিত্তে ঈশ্বরোপাসনা কর্ত্তব্য, এই তাৎপর্য্যেই রাধাদিভাবের অর্থ। একথা আমরাও অনুমোদন করি, যেহেতু ইহাই ভক্তির স্বরূপ, ভক্তি ভিন্ন অন্য কিছু নহে।

কিন্তু ইহার বিপরীত গোপী রাধাদিরূপ নারীভাবের প্রাপ্তির নাম বা আপনাতে নারীভাবের আরোপের নাম প্রেম বা প্রীতি শব্দের অর্থ করিলে উহা অত্যন্ত অসঙ্গত হইবে। কারণ ঐ ভাব—

(১) অশাস্ত্রীয়। (২) অস্বাভাবিক। (৩) উপাসনার সম্পূর্ণ অনুপযোগী। আর (৪) জীবিতাবস্থায় অনবরত উক্তভাবের অনুষ্ঠানে নারীত্বধরণপ্রাপ্তিরই সম্ভাবনা।

এক্ষণে যুক্তি ও শাস্ত্র উভয়ই আশ্রয় করিয়া উক্ত চারি বিষয়ের অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত বিচার আরম্ভ করা যাইতেছে। শাস্ত্র আশ্রয় করিবার অভিপ্রায় এই যে, যুক্তিসহিত শাস্ত্রবল না দেখাইলে বিচার নীরস হওয়ায় চিত্তগ্রাহী হইবে না।

(১) বৃহদারণ্যক উপনিষদে আছে, সুষুপ্তিকালে জীব ব্রহ্মসম্পন্ন হইলে অর্থাৎ ঈশ্বরের সহিত একীভূত হইলে, যেরূপ লোক স্ত্রীর সহিত সম্যক্ পরিষক্ত হইয়া বাহ্যান্তরজ্ঞানশূন্য হয়, তদ্রূপ সুষুপ্তিকালে একতার আপত্তিহেতু বিশেষ-বিজ্ঞানের অভাব হয়। এই শ্রৌতবচনে স্ত্রীপুরুষে যে দৃষ্টান্ত আছে তাহা স্মৃতি পুরাণাদি শাস্ত্রে ঈশ্বরের উপাসনা প্রসঙ্গে ধ্যেয়াকারে চিত্তের স্থিতি সম্পাদনার্থ বর্ণিত হইয়াছে। উপাসনাকালে কেবল ধ্যেয়াকারে চিত্তের অবস্থান বিশেষ-বিজ্ঞানের অভাব না হইলে হয় না। সুতরাং ধ্যেয় ধাতার বিশেষবিজ্ঞানের অভাবকৃত একতা স্ত্রীপুরুষ দৃষ্টান্তের বিবিক্ষিত অর্থ, গোপী আদিরূপ নারীভাবের বুদ্ধিপ্রাপ্তি বা স্বরূপপ্রাপ্তিদ্বারা ঈশ্বরের পতিভাবে সেবা উক্ত দৃষ্টান্তের অভিপ্রেত অর্থ নহে, ইহা ইতিপূর্বে বলা হইয়াছে আর ইহাই ভক্তির স্বরূপ। অতএব নবীন বৈষ্ণবগণের রাধাদিভাবকল্পনা শাস্ত্রসিদ্ধ নহে।

(২) উক্ত কল্পনা যুক্তিদ্বারাও উপপন্ন হয় না, কারণ উহা নিতান্ত অস্বাভাবিক। বরং নররূপের সাজাত্যে অথবা শ্রীকৃষ্ণ জগতের আত্মা হওয়ায় সাধক আপনাতে কৃষ্ণবুদ্ধি উত্থাপিত করিতে পারে। কিংবা, কৃষ্ণের নির্ব্বিকারাদি গুণ, দেবদত্তে সিংহগুণের আরোপের ন্যায়, আপনাতে আরোপ করিতে পারে, কিন্তু নারীত্বভাব আপনাতে আরোপ করিতে কখনই সক্ষম নহে। অধিক কি, নারীরূপ সজাতীয়সম্বন্ধস্থলেও এক নারী আপনাকে অন্য নারীরূপ ভাবনা করিতে পারে না, অর্থাৎ রাধা আপনাকে গোপীরূপ বা গোপী আপনাকে রাধারূপ চিন্তা করিতে পারে না, হেতু এই যে, নিজ শরীরে নিজের যে

স্বাভাবিক আত্মস্বভাব তাহা অন্য আত্মত্ব ভাবনার বা ধারণার বিরোধী। অশ্ব কি কখন আপনাকে সিংহ ভাবিতে পারে, কি মনুষ্য আপনাকে সিংহ বা অশ্ব ভাবিতে পারে? এতাদৃশ ভাবনা সম্ভব হইলে এবং তদ্দ্বারা কার্য্যসিদ্ধ হইলে, সম্রাটের ভাবনা আপনাতে উত্থাপিত করিয়া সকলই সম্রাটের পদবীতে আরূঢ় হইত। উপরে বলিয়াছি, শ্রীকৃষ্ণ জগতের আত্মা, সুতরাং এরূপ ক্ষেত্রে কৃষ্ণভাবনা আপনাতে উত্থাপন করা সম্ভব হয়। অথবা স্বরূপ বা গুণের আরোপ স্থলে আরোপিত বস্তুতে আরোপ্যের স্বরূপের বা গুণের সদ্ভাব হওয়া উচিত, হইলে উক্ত আরোপ অযুক্ত হইবে না, প্রত্যুত সুসম্ভব হইবে, কেন না আরোপিত আরোপ্যের মধ্যে গুণাদির অসদ্ভাব হলেই আরোপ অলীক বলিয়া গণ্য হয়। দেবদত্তে শৌর্য্য ক্রৌর্য্যাদি গুণের সদ্ভাবে সিংহগুণের আরোপ হইয়া থাকে এবং এই আরোপ অপ্রামাণিক নহে। হিন্দুশাস্ত্রে জীবের নির্ব্বিকারত্বাদি স্বভাব প্রতিপাদিত হইয়াছে; নবীন বৈষ্ণব মতেও জীবকে শুদ্ধ বলায় জীবের পারমার্থিক নির্ব্বিকারত্বস্বভাব বিবক্ষিত। এদিকে বৈষ্ণব মতে পরমাত্মারূপী শ্রীকৃষ্ণের নির্ব্বিকারত্বাদিস্বভাব স্বতঃসিদ্ধ। সুতরাং ধ্যেয় ধাতার স্বভাবের সাদৃশ্য বশতঃ সাধকের আপনাতে কৃষ্ণবুদ্ধি উত্থাপিত করা অন্যায্য বা অসঙ্গত নহে। রাধাগোপী আদিভাবে সাধকের রাধাদি সহিত কোন প্রকার গুণে বা স্বরূপে সাদৃশ্য না থাকায় তাহার পক্ষে রাধাদিবুদ্ধি অসম্ভবদোষ প্রযুক্ত অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়ে। এস্থলে বৈষ্ণবগণ সম্ভবতঃ রাধাশব্দে জগদ্যোনি মূল-প্রকৃতিরূপার্থক অর্থে এবং গোপীশব্দে মূলপ্রকৃতির পরিণাম বুদ্ধিবৃত্তি আদি অর্থে রাধাদিভাবের আধ্যাত্মিক তাৎপর্য্য বলিবেন, কিন্তু এ কথাও যুক্তিতে সুস্থির হইবে না। কেননা প্রকৃতি স্বরূপে জড় হওয়ায় উক্ত ভাবের প্রকৃতি-বিশিষ্টচেতনে বা প্রকৃতির অধিষ্ঠানচেতনে পর্য্যবসান হইবে, হইলে প্রকারান্তরে আপনাতে কৃষ্ণবুদ্ধি উত্থাপন করাই উক্ত ভাবের অভিপ্রেত অর্থ হইবে। অতএব বৈষ্ণবমতে রাধাদিভাবের কল্পনা অশাস্ত্র অস্বরস ও অস্বাভাবিক।

(৩) উক্ত প্রকারে রাধাগোপীআদিভাব অস্বাভাবিক হওয়ায় উপাসনা-বিষয়েও তাহার উপযোগিতা কোন রূপে সংরক্ষিত হইবে না। যদি বল, রাধাদিভাব ব্যতিরেকে ভগবানের আরাধনা প্রশস্ত নহে, এরূপ বলিলে, আমাদের জিজ্ঞাস্য, রাধাদি ভাবের অর্থ কি? রাধাদি রূপের বা স্বভাবের

প্রাপ্তি? অথবা শ্রীকৃষ্ণে রাধার যে পত্নীত্বভাব সেই পত্নীত্বভাবের প্রাপ্তি? অথবা রাধার ন্যায় শ্রীকৃষ্ণে একাগ্রতাভাবের বা বুদ্ধির প্রাপ্তি? এই তিন অর্থের মধ্যে কোন অর্থটী অভিপ্রেত? নরনারী উভয়ের মধ্যে কেহই আপনাকে এক অন্যের রূপে বা স্বভাবে পরিণত করিতে পারে না, পরিণত করাত দূরে থাকুক, আপনাতে রাধাদিভাব বা রাধাদিবুদ্ধিও উত্থাপিত করিতে পারে না, একথা ইতঃপূর্ব্বে প্রতিপাদিত হইয়াছে। এইরূপ নরসাধক আপনাকে অন্যের পত্নীরূপও ভাবিতে পারে না, সেই অন্য ভগবান্ হউন বা অন্য কেহ হউক। যদ্যপি নারীসাধক আপনার সহজ পত্নীত্ব স্বভাবের বশে আপনাতে ভগবানের পত্নীরূপভাব সাক্ষাৎরূপে আরোপ করিতে পারে, তথাপি রাধাদি দ্বারতাসাপেক্ষ পরম্পরারূপ পত্নীত্বভাব আপনাতে আরোপ করিতে কখনই শক্য নহে। অপিচ, নারী সাধকের পক্ষে আপনাতে ভগবানের পত্নিত্বভাবের আরোপ সম্ভব হইলেও, পারমার্থিককল্পে উক্ত আরোপের প্রশস্ততা উপাসনাতে উপপন্ন হয় না। কারণ, বিচার দৃষ্টিতে অন্নময় স্থূলশরীর দ্বারা আপনাতে নরনারীভাব কল্পিত, আর যেহেতু উক্ত শরীর আত্মা নহে অর্থাৎ আমি নহি কিন্তু আত্মা বা আমি তাহা হইতে ভিন্ন, এই অর্থ সর্ব্ব আস্তিক সম্মত, সেই হেতু আত্মা বা আমি শরীর হইতে ভিন্ন হওয়ায়, বাস্তবিক কল্পে আপনাতে নরনারীত্বভাবের অভাবে পতি-পত্নী আদি সর্ব্বভাব মিথ্যা হওয়ায়, স্বআত্মাতে পত্নিত্বভাবের মিথ্যাত্ব প্রযুক্ত পতিভাবে ঈশ্বরের সেবাও মিথ্যা হইয়া পড়ে। সত্য বটে, স্থূল দৃষ্টিতে জীবদ্দশায় শরীরবিশিষ্টে (সংঘাতে) উপাসনাদি ক্রিয়াকলাপ তথা পতি পত্ন্যাদিভাব সহিত জগতের সমস্ত ব্যবহার নির্ব্বাহিত হওয়ায় শরীর সর্ব্ব ভাবনার ও কল্পনার সহায়ক, কিন্তু ইহা সত্ত্বেও উপাসনাকালে সাধক সর্ব্ব বাহ্যিকআন্তরিকভাব রহিত হইয়াই অর্থাৎ আমিত্বাদি সকল চিন্তারহিতপূর্ব্বকই কেবল ভগবানের গুণানুচিন্তনে বা তাঁহার স্বরূপের ধ্যানে রত থাকায় তৎকালে তাহার পক্ষে আপনাতে নরনারী আদি ভাবের কল্পনা স্বপ্নেরও অবিষয়। কে কখন আমি "নর বা নারী" এই ভাবনার প্রধানতা আপনার মনে ধারণ করিয়া ঈশ্বর-ভজনে প্রবৃত্ত হইয়া থাকে? আর যদি কেহ উক্তভাব ধারণ করিয়া উপাসনাতে প্রবৃত্ত হয়, তাহা হইলে অবশ্যই উক্ত ভাবনার প্রাবল্যে ঈশ্বর ভাবনা দুর্ব্বল হওয়ায় তিরস্কৃত থাকিবেক। কারণ মনের স্বভাব এই

যে, উহা এক কালে অনেক বিষয় এক সঙ্গে ধারণ করিতে পারে না। প্রকৃতপক্ষে "আমি পুরুষ, নারী নহি" বা "আমি নারী, পুরুষ নহি" ইহা ভাবিতে ভাবিতে কেহ উপাসনাতে প্রবৃত্ত হয় না। সুতরাং উপাসনায় প্রবৃত্ত সাধকের পক্ষে আমি রাধা বা পত্নী, ইত্যাদি ভাবের কল্পনা নিতান্ত অপ্রসিদ্ধ, অস্বাভাবিক, ও অসঙ্গত, এবং উপাসনার অনুপযোগী হওয়ায় সর্ব্বথা নিষ্ফল। রাধার ন্যায় ভগবানে একাগ্রতা ভাব উত্থাপিত করা বাঞ্ছনীয়, এই তৃতীয় বিকল্প অভিপ্রেত হইলে, উহা ভক্তিরই নামান্তর, ইহা পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। যদি বল, গোপী রাধাদিভাব ব্যতীত সাধকের উপাসনাতে প্রেম প্রীতির অভাব হইবে, হইলে উক্ত উপাসনা ভয়াদি নিমিত্ত বশতঃ কেবল মৌখিক হওয়ায় নীরস ও শুষ্ক হইবে, প্রেমপূর্ণ আন্তরিক হইবে না। অথবা রাধাদিভাবে প্রেমের প্রধানতায় সাধকের পরমাত্মার সহিত যেরূপ নৈকট্য সম্বন্ধ হয়, তদ্রূপ অন্য উপাসনার দ্বারা হয় না। কেন না অন্য সকল উপাসনা ভয়াদি নিমিত্তকে অপেক্ষা করে বলিয়া সেবকাদি ভাবরূপ হয়। এই সকল ভাবদ্বারা সাধকের ঈশ্বর সহিত সম্বন্ধ দূর হইয়া পড়ে, কারণ ভয়াদি হেতু থাকিলে সেবনীয় ঈশ্বরে লোকের ভক্তি হয়, নচেৎ নহে। বাদীর এ সকল কথাও অসার, কারণ নেত্রাদি গোচর পদার্থ বিষয়েই ভয়াদি হেতু মৌখিক হইতে পারে। যেমন লৌকিক রাজার ভয়ে অনেক স্থলে লোকের মৌখিক রাজভক্তি হইয়া থাকে। কিন্তু ভগবান্ স্বভাবে পরোক্ষ, নেত্রাদি প্রমাণের অগোচর, সুতরাং তাঁহাতে লোকের তাহা যে অনুরাগ ভক্তি প্রেম প্রীতি শ্রদ্ধা বা বিশ্বাস দ্বারাই সম্ভব হয়, এবং এই শ্রদ্ধা ও বিশ্বাস প্রাধান্যরূপে ভক্তি প্রেমাদিমূলক হয়, ভয়াদিমূলক নহে। ঈশ্বরের বিশ্বাসে যে ভয়াদি হেতু আদৌ নাই, একথা আমরা বলি না, কিন্তু ভক্তি প্রেমাদি অপেক্ষা ভয়াদির প্রাধান্য নাই, ইহাই আমাদের বলিবার তাৎপর্য্য। যে পরিমাণে শ্রদ্ধা বিশ্বাস ঈশ্বরে দৃঢ় হইতে থাকে, সেই পরিমাণে ভক্তি প্রেমাদি দৃঢ় হইয়া সংসারে হেয়তা জন্মিতে থাকে ও ভয়াদিভাব তিরস্কৃত হইতে থাকে। অতএব ঈশ্বরের উপাসনায় ধর্ম্মধ্বজিত্বাদি-ভাব না থাকিলে প্রেম ভক্তি প্রীতি আদি সকল ভাব অবশ্যই থাকিবে, তাহাদের অভাব কখনই হইবে না। বলিয়াছিলে, গোপী আদি ভাব ব্যতীত প্রেম-প্রীতির অভাবে ভক্তি নীরস শুষ্ক ও ঈশ্বরের অসম্বন্ধী হওয়ায় মৌখিক

হইবেক। এ আশঙ্কা সম্ভব নহে, কারণ ধ্যেয়াকারে চিত্তের স্থিতি ভক্তির লক্ষণ হওয়ায় সাধকের ভক্তি দ্বারা ঈশ্বর সহিত দূর সম্বন্ধ বা অসম্বন্ধ হয় ও উপাসনা মৌখিক হয়, একথা সর্ব্বথা অকল্পনীয়। অপিচ, ঈশ্বরের উপাসনায় স্রষ্টা-সৃষ্ট সম্বন্ধ দ্বারা আত্ম, বাৎসল্য, মৈত্র, জনক, বৈরী, ভ্রাতৃ, মাতৃ, নিয়ম্য-নিয়ামক, সেব্য-সেবক, দম্পতি-দাম্পত্য (এই শেষ ভাব অবশ্য নারী সাধকের পক্ষে) ইত্যাদি সকল ভাব লোকে প্রসিদ্ধ। এই সকল ভাব কেবল বৈরীভাব ব্যতীত নির্ম্মল চিত্তবৃত্তি বিশেষ, অতএব প্রেম ভক্তিমূলক তথা সাক্ষাৎরূপে ঈশ্বর-সম্বন্ধী। যদ্যপি বৈরিভাবে ক্রোধ-দ্বেষাদি ঐকান্তিক রূপে অবস্থান করে বলিয়া উহাকে নির্ম্মল বৃত্তি বলা যায় না, তথাপি উক্ত ভাব দ্বারাও ঈশ্বর সহিত সাক্ষাৎ সম্বন্ধ হয়, আর এ সম্বন্ধ মৌখিক সম্বন্ধ নহে। এদিকে বাদীর অনুরোধে রাধাদিভাবদ্বারা কষ্টে-সৃষ্টে কোন প্রকার ঈশ্বর সহিত সম্বন্ধ স্থাপন করিলেও উক্ত সম্বন্ধ পরম্পরারূপ হইবে, সাক্ষাৎরূপ নহে, অতএব মৌখিক ও নীরস হইবে, প্রেমপূর্ণ আন্তরিক নহে। আর এই পরম্পরাসম্বন্ধ সম্বন্ধীয় সম্বন্ধ-রূপ হওয়ায় প্রায় অসম্বন্ধেরই সমান হইবে। বল দেখি, প্রেম ভক্তি মধ্যে প্রেমের উৎকর্ষতা প্রতিপাদনের অভিপ্রায় কি? এতদুভয়ের মধ্যে এমন কি বিশেষ আছে, যদ্দ্বারা ভক্তির অপেক্ষা প্রেমের উৎকর্ষতা মান্য করা যাইতে পারে? যদি বল, ভক্তিতে দাসাদিভাব তথা প্রেমে প্রীতিভাব প্রবল থাকে বলিয়া পতি-পত্নীর ন্যায় প্রেম যেরূপ অভিন্নতার সম্পাদক হয় ভক্তি তদ্রূপ নহে। কারণ ভক্তি সেব্য-সেবকের ন্যায় ভিন্নতার সাধক, অভিন্নতার সাধক নহে। ইহার উত্তরে বলিব, যদি উক্ত অর্থই বিবক্ষিত হয়, তাহা হইলে আপনাতে পত্নিত্বভাব আরোপ দ্বারা পতিভাবে ঈশ্বরের সাক্ষাৎরূপে সেবা করা উচিত, রাধাদিভাব দ্বারা পত্নিত্বভাব ধারণ করিয়া পরম্পরারূপ সেবা উচিত নহে। কিন্তু নরসাধকের পক্ষে আপনাতে পত্নিত্বভাবের আরোপ সম্ভব নহে, আর নারীসাধকের পক্ষে পতিরূপে ভগবানের সেবা সম্ভব হইলেও পরম্পরারূপ রাধাদিভাবসাপেক্ষ সেবা কোনরূপে সম্ভাবিত নহে, ইহা পূর্ব্ব বিচারে স্থিরীকৃত হইয়াছে। বিচারদৃষ্টিতে ভক্তির দ্বারাই অভিন্নতা সিদ্ধ হয়, স্বোৎপ্রেক্ষিত প্রেমশব্দের অর্থ দ্বারা নহে। ঈশ্বর সহিত সকল জীবের যে স্বাভাবিক সম্বন্ধ আছে, সেই সম্বন্ধ সহকৃত ভক্তির দ্বারাই ঈশ্বর সহিত

নৈকট্যভাব বা অভিন্নতাভাব সম্ভব হয়, রাধাদিভাব দ্বারা নহে। কারণ, স্বাভাবিক সাক্ষাৎসম্বন্ধ দ্বারা আরোপিত অস্বাভাবিকসম্বন্ধ বাধপ্রাপ্ত হওয়ায় উক্ত সাক্ষাৎ স্বাভাবিক সম্বন্ধই ভক্তি-প্রেমাদির জনক হয়। অথবা সাক্ষাৎ-সম্বন্ধ অপেক্ষা পরম্পরা-সম্বন্ধ দূর হওয়ায় রাধাদিভাব প্রকৃতপক্ষে কোন ফলেরই জনক নহে, তদ্ভাবজনিত প্রেমরসাস্বাদনের আশা দুরাশামাত্র। নিপুণ হইয়া অনুসন্ধান করিলে প্রতিপন্ন হইবে, ঈশ্বর সহিত নিজের যে স্বাভাবিক সাক্ষাৎসম্বন্ধ আছে, তদ্দ্বারা যদি ঈশ্বরের প্রতি প্রেম-প্রীতি উদ্দীপ্ত না হয়, তাহা হইলে শতধা উপায় দ্বারা অন্য পরম্পরা দ্বারতা সাপেক্ষ সম্বন্ধ যে উক্ত প্রেম প্রীতি উৎপাদন করিতে সমর্থ হইবে, ইহা কখনই সম্ভব নহে। লোক মধ্যেও দেখা যায়, যদি পতি-পত্নীরূপ সাক্ষাৎ স্বাভাবিক সম্বন্ধে পতির প্রতি পত্নীর বা পত্নীর প্রতি পতির প্রেম উৎপন্ন না হয়, তাহা হইলে অন্য শত সহস্র সম্বন্ধ যে তদুভয়ের মধ্যে প্রেম উৎপাদন করিতে সক্ষম হইবে, ইহা সম্ভবপর নহে। তৎপ্রতি হেতু এই যে, নিজের সম্বন্ধাপেক্ষা অন্য সম্বন্ধ দূর হওয়ায় সেই দূর সম্বন্ধ দ্বার করিয়া আপনাতে উক্ত দ্বারতাসাপেক্ষসম্বন্ধাভিমান দ্বারা ঈশ্বরে প্রেম প্রীতি উৎপাদন করিতে গেলে উক্ত সম্বন্ধ দূরত্ব দোষবশতঃ অপ্রসিদ্ধ হইয়া দাঁড়ায়। এই রীতিতে সম্বন্ধের নৈকট্য ও দূরতা বিচার করিলে বিদিত হইবে, স্বশরীর অপেক্ষা পুত্র দূর, পুত্র অপেক্ষা পত্নী দূর, পত্নী অপেক্ষা পত্নীর ভ্রাতা দূর, ইত্যাদি প্রকারে একের অপেক্ষা অন্য দূর হওয়ায়, গোপী আদি ভাবের পরোক্ষত্ব বিধায় এই ভাব সাক্ষাৎসম্বন্ধের সীমারই বহির্ভূত হইয়া পড়ে। আর এ বিষয়ে নিয়ম এই যে, যে যৎদূর হয়, তত তাহার প্রতি ভাবও দূর হয় আর ভাব যত দূর হয়, প্রেম প্রীতি আদিও সেই পরিমাণে দূর হয়। এ স্থলে রাধাদিভাবে দূর সীমারও লেশ না থাকায় উক্ত ভাবের আধারে প্রেম প্রীতির কল্পনা বাদীর অলীক মনোরাজ্য মাত্র। এদিকে পুত্র পত্নী ভ্রাতাদি অপেক্ষা নিজের শরীর নিকট, শরীর হইতে ইন্দ্রিয় অধিক নিকট, ইন্দ্রিয় হইতে প্রাণ অধিকতর নিকট এবং প্রাণ হইতে আত্মা অধিকতম নিকট অর্থাৎ অতিসন্নিহিত ও স্বরূপ-সন্নিবিষ্ট। আর যেহেতু আত্মা স্বরূপসন্নিবিষ্ট অর্থাৎ স্বস্বরূপ ও স্বয়ংরূপ, সেই হেতু আত্মা অপেক্ষা অধিক সন্নিহিত ও প্রিয়তম বস্তু ব্রহ্মাণ্ডে দ্বিতীয় আর নাই। সুতরাং এই আত্মা সর্ব্ব প্রেম প্রীতির আস্পদ হওয়ায়, জগতের

যাবৎ বস্তু আত্মার্থে বা আত্মসম্বন্ধে প্রেম প্রীতির বিষয় হইয়া থাকে। দেখাও যায়, মিত্রতারূপ সম্বন্ধে মিত্রকে "তুমি আমার ভ্রাতা শরীর বা প্রাণ", এইরূপ সম্বোধন করিলে পূর্ব্ব পূর্ব্বভাব অপেক্ষা পর পরভাব শ্রেষ্ঠ ও নিকটতর হয় আর তুমি আমার আত্মা, এই বাক্যে পরম প্রীতিরূপ নৈকট্যের চরম সীমায় মিত্রকে উপস্থাপিত করায় মিত্রতার পরম অবধি হয়। কথিত কারণে রাধাদিভাবে রাধাদির স্বারাধ্য সহিত স্বয়ংসম্বন্ধে অভিন্নতা থাকিলেও রাধাদির সহিত অস্মদাদির সম্পর্কাভাবে এই সম্পর্ক দ্বার করিয়া তদাধারে ঈশ্বর সহিত নৈকট্যভাবের কল্পনা স্বপ্নেরও অবিষয়। অতএব ঈশ্বর সহিত স্বীয় আত্মার অংশাংশী সেব্য-সেবকাদিরূপ সহজ স্বাভাবিক প্রসিদ্ধ ও সাক্ষাৎ সম্বন্ধ থাকায়,-সেই সম্বন্ধে পরম প্রেমের বা প্রীতির পরাকাষ্ঠা যে স্বয়ংরূপ আত্মা সেই আত্মপ্রদেশে ঈশ্বরকে উপস্থাপিত করিয়া বা ঈশ্বরে আত্মসমর্পণ বা আত্মনিবেদন করিয়া উপাসনাতে প্রবৃত্ত হইলে উক্ত উপাসনা ধ্যেয়-ধ্যাতার অভিন্নতার সম্পাদক নহে বা প্রেমপ্রীতির সাধক নহে, অথবা রাধাদিভাব হইতে উক্তভাব সকল নিকৃষ্ট, ইত্যাদি সকল কল্পনা সম্পূর্ণ নিরর্থক ও সর্ব্বথা অনুপপন্ন। সত্যবটে, সেব্য-সেবকাদি সকলভাব নিজ নিজ শ্রদ্ধা-বিশ্বাসের অনুরূপ হওয়ায় স্বস্বশ্রদ্ধা বিশ্বাসের তাবতম্যানুসারে উক্ত সকল ভাবজনিত প্রেমাদিরও তারতম্য হয়. হইলেও সকলই যথাসম্ভব প্রেমপ্রীতির জনক হয় বলিয়া সকলের ভক্তির লক্ষণে অন্তর্ভাব হয়। যদ্যপি বৈরীভাবে দ্বেষ-ক্রোধাদির প্রাবল্যবশতঃ প্রেম-প্রীতি তিরস্কৃত থাকে, তথাপি এই ভাবেও ঈশ্বর সহিত সাক্ষাৎ সম্বন্ধ থাকে বলিয়া, রাবণাদির ন্যায়, দ্বেষাদিভাবস্থলেও সর্ব্বকাল ঈশ্বরে আসক্ত চিত্ত হইতে পারিলে ক্রোধ-দ্বেষাদি দ্বারাও ইষ্টলাভ অত্যাশ্চর্য্য জনকব্যাপার নহে। এইরূপে রাধাদিভাব ব্যতীত উপরিউক্ত সকলভাবই ঈশ্বরসম্বন্ধরহিত নহে বলিয়া, বরং তদ্বিপরীত প্রসিদ্ধ ও স্বাভাবিক বলিয়া, সমস্তই ধ্যেয়াকারে চিত্তস্থিতির সম্পাদক হয়। আর এই স্থিতি উপাসনার মূল হওয়ায় উক্ত স্থিতি উপদেশাভিপ্রায়ে শাস্ত্রে স্ত্রী-পুরুষ দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইয়াছে। পূর্ব্বে বলিয়াছি, উক্ত দৃষ্টান্তের অপ্রসিদ্ধ অস্বাভাবিক গোপী আদি ভাব অভিপ্রেত অর্থ নহে, কিন্তু বিশেষবিজ্ঞানের অভাবদ্বারা ধ্যেয়স্বরূপে প্রেম-ভক্তি সংস্কৃত চিত্তের অবস্থিতিই উহার বিবক্ষিত অর্থ। প্রকৃতপক্ষে শ্রদ্ধা, ভক্তি,

প্রেম, প্রীতি, অনুরাগ, ইহা সকল তুল্যার্থ অর্থাৎ পর্য্যায় শব্দ এবং স্থলবিশেষে বা ব্যক্তিবিশেষে উক্ত সকল পদের বিভিন্নরূপে ব্যবহার হইয়া থাকে। যথা, শাস্ত্রাদিবাক্যে শ্রদ্ধারূপ হয়, গুরু, ঈশ্বর, পিতা, মাতা প্রভৃতিতে প্রেম বা ভক্তি-রূপ হয়, পুত্র, কন্যা, দাস প্রভৃতিতে প্রীতিরূপ হয়, স্ত্রী প্রভৃতিতে অনুরাগরূপ হয়, বন্ধু প্রভৃতিতে মৈত্রী বা মৈত্র্যরূপ হয়, ইত্যাদি। অতএব আধুনিক বৈষ্ণব-মতে ঈশ্বর সহিত আপনার আত্মা বা শরীরাদিসম্বন্ধী পূর্ব্বোল্লিখিত সেবকাদিরূপ সাক্ষাৎ সম্বন্ধ থাকায়, সে সকল ত্যাগ করিয়া প্রেমশব্দের অত্যন্ত অপ্রসিদ্ধ বিরুদ্ধার্থ কল্পনা দ্বারা আপনাতে অসম্বন্ধী বা অসম্বন্ধযোগ্য নারীত্বভাব এবং তাহা অপেক্ষাও অধিক অসম্বন্ধী রাধাদিভাব আরোপ করিয়া ঈশ্বরের পতিরূপ আধারে ঈশ্বরোপাসনার যে বিধান তাহার ফল এই যে, আপনাকে ও আরাধ্য ঈশ্বরকে অনেক অপ্রসিদ্ধ ও অলীক কল্পনার উত্তাল তরঙ্গে ভাসাইয়া দেওয়া হয়। আর ইহার অন্য পরিণাম এই যে, উক্ত সকল কল্পনাধারার অবিরামে অর্থাৎ আপনাতে রাধাদিরূপ নারীত্বভাব কল্পনা, পরে তদাধারে রাধার প্রেমভাব কল্পনা, তৎপরে আরাধ্যদেবের পতিরূপতা কল্পনা, তদনন্তর তদাধারে আরাধ্যদেব সহিত সংসর্গ কল্পনা, তৎপশ্চাৎ আনন্দ কল্পনা. আনন্দের আধারে দ্বিত্বরহিতভাবের কল্পনা, এবং সর্ব্বশেষে পুনরাবৃত্তিরহিত পরমধাম প্রাপ্তির কল্পনা, ইত্যাদি প্রকারে প্রবাহরূপে এতগুলি কল্পনার খরস্রোতের অবিশ্রামে, প্রথমতঃ উপাসনার যে প্রধান উদ্দেশ্য-একজাতীয় প্রত্যয় উত্থাপিত করা, তাহা সমূলে ধ্বংস হয় এবং দ্বিতীয়তঃ উপাসনা বিরুদ্ধ লক্ষণাক্রান্ত হইয়া বিরুদ্ধফলে পরিণত হয়। পূর্ব্বে কয়েকবার বলিয়াছি এবং পুনরায় বলিতেছি যে, আরোপমাত্রেই মিথ্যা। কারণ, বস্তুতে অবস্তুর কথনকে আরোপ বলে এবং এই আরোপদ্বারা যাহা নাই তাহাকে হাঁ বা আছে বলা "কল্পনা"। সুতরাং আরোপ ও কল্পনা উভয়ই মিথ্যা হওয়ায় ভাব, উপাসনা, ফল, ইহা সকলও মিথ্যা হইয়া পড়ে। যদি বল, শালগ্রাম শিলাতে বিষ্ণুবুদ্ধির ন্যায় রাধাদিভাব সার্থক। আমরা বলি, উক্ত বুদ্ধিও ঔপচারিক, অতএব মিথ্যা। তবে যে শাস্ত্রে শিলা প্রভৃতিতে বিষ্ণু আদি বুদ্ধি উত্থাপন করিবার উপদেশ আছে, তাহার ভাব অন্য, ইহা আমরা অন্য স্থানে (তৃতীয় খণ্ডে) বলিব। অতএব বৈষ্ণবমতে রাধাদিভাবের উপাসনাতে কোন উপযোগিতা নাই, অধিকন্তু তদ্দ্বারা উপাসক ও উপাসনা উভয়েরই বিরুদ্ধ

পরিণাম অপরিহার্য্য। উপাসনার বিরুদ্ধতা ও নিষ্ফলতা তথা উপাসনায় পরিশ্রমের বিফলতা উপরে বলা হইয়াছে। এক্ষণে রাধাদিভাব দ্বারা উপাসকের যে সম্ভাব্য দুষ্ট বিরুদ্ধ পরিণাম তাহা সজ্জিপ্তভাবে প্রদর্শিত হইতেছে।

(৪) যাহার যে রূপ ভাবনা তাহার সেইরূপ গতি হয়, ইহা লোক ও শাস্ত্র উভয়তঃ প্রসিদ্ধ। প্রগাঢ় ভাবনাদ্বারা ভ্রমরকীটের ন্যায় রূপান্তর প্রাপ্তি স্থলে পূর্ব্বরূপের ত্যাগ ও অভিনবরূপের প্রাপ্তি হয়। শাস্ত্রেও আছে "যাদৃশী ভাবনা যস্য সিদ্ধির্ভবতি তাদৃশী," "যং যং বাপি স্মরণ ভাবং" ইত্যাদি। যদ্যপি উপাসনায় প্রবৃত্ত সাধকের রূপান্তর প্রাপ্তির উপযোগী তীব্র ভাবনার অভাবে জীবদ্দশায় বর্ত্তমানরূপের ত্যাগ হয় না তথাপি আপনাতে নারীত্ব ভাবনার অহরহঃ অনুষ্ঠানে তথা তদনুরূপ আচরণে নরসাধকের পক্ষে নারীত্বধরণের প্রাপ্তি অসম্ভাবিত নহে। আর যদ্যপি নারীত্বধরণ উদিত হইলেও তাহার নরত্বভাব বা নরত্ববুদ্ধি অলুপ্ত থাকে, তথাপি তাহার স্বভাব, আচরণ ও ব্যবহার, নপুংসকের ন্যায় মেয়েলী ধরণের হওয়া আশ্চর্য্যজনক ব্যাপার নহে। সুতরাং রাধাদিভাবের অনুষ্ঠানে ও তদনুরূপ আচরণে প্রথম দুষ্ট অবশ্যম্ভাবী পরিণাম এই যে, নারীরূপে নরের সত্য সত্য রূপান্তরপ্রাপ্তিরূপ পরিণাম না হইলেও তাহার আচার, ব্যবহার, স্বভাব ও ধরণ, নারীসদৃশ বিরুদ্ধভাবে অবশ্যই আক্রান্ত হয়, ইহার অন্যথা হয় না। অস্মদাদির এই কথা অতিরঞ্জিত নহে, বৈষ্ণবমধ্যে রাধাদিভাবের অনুষ্ঠান দ্বারা কোন কোন নর-সাধকের স্বভাবে নারীত্বধরণ পরিলক্ষিত হইয়া থাকে এবং এইদুষ্টফলই উক্ত ভাবের ঐহিক পরিণাম, উহার অন্য কোন ফল সম্ভব নহে। পক্ষান্তরে নরসাধকের পক্ষে আপনাতে রাধাদিভাব অপেক্ষা কৃষ্ণভাবের আরোপ অধিক সহজ ও সুসম্ভব হওয়ায় ঐহিক ও পারত্রিক উভয় ফলের উৎকৃষ্টতা নিবন্ধন উপাদেয়ও বটে, তথা উপাসক ও উপাস্য মধ্যে নরত্বরূপ সাজাত্যে ও অংশাংশীসম্বন্ধে একে অন্যের আরোপ দূষ্যও নহে। অতএব আধুনিক বৈষ্ণবমতে রাধাদিভাব অস্বাভাবিক হওয়ায় তথা উপাসনার অনুপযোগী হওয়ায় আদরের সদৈব অযোগ্য।

(গ) জীবের শুদ্ধতা অশুদ্ধতা বিষয়ে বৈষ্ণবমতের স্বদলেই যে বিরুদ্ধবাদ আছে তদ্দ্বারা তাঁহাদের শাস্ত্রে অসামঞ্জস্য দোষের প্রসক্তি হয়। এ দিকে যুক্তি দ্বারাও জীবের শুদ্ধাশুদ্ধতা কিছুই সিদ্ধ হয় না। কেন না শুদ্ধ বলিলে

মুক্তিপ্রতিপাদক শাস্ত্র সকল ব্যর্থ হয় আর অশুদ্ধ বলিলে, অশুদ্ধতা স্বাভাবিক হইলে, উহার উচ্ছেদ অসম্ভব হয় তথা আগন্তুক হইলে অশুদ্ধতা ঔপচারিক হওয়ায় মিথ্যা হয়। যদি বল, অশুদ্ধতা ঔপচারিক নহে, কিন্তু যেরূপ কাচের ভাস্বরত্ব স্বভাব মলাবরণে তিরোহিত থাকে, তদ্রূপ জীবের অশুদ্ধতা অনাদিসিদ্ধ আগন্তুক দোষ জন্য হওয়ায় সত্য। এরূপ বলিলেও অশুদ্ধতা আবিদ্যক মানিতে হইবে, কারণ মলাদিকে কাচের ধর্ম্ম বলিলে, শত শত উপায় দ্বারা মলের নাশ অসম্ভব হইবে। মলাদি কাচের ধর্ম্ম নহে, কিন্তু কাচ সাবয়ব হওয়ায় মলাদির আশ্রয়, সুতরাং ঘর্ষণক্রিয়া দ্বারা মলের নিবৃত্তি হয়। ক্রিয়ার ধর্ম্ম এই যে, সে আপন আশ্রয়ে সংযোগাদি বিকার উৎপন্ন না করিয়া আত্মলাভ করে না। কাচ সাবয়ব, তাহাতে সংযোগাদি বিকারদ্বারা ক্রিয়া জন্মিতে পারে, কিন্তু জীব স্বরূপতঃ নিরবয়ব হওয়ায়, আকাশে সংযোগাদির অসম্ভবতার ন্যায়, ক্রিয়া জীবের ধর্ম্ম নহে ও জীবের আশ্রিতও নহে। আবার ক্রিয়াদ্বারা উৎপন্ন বস্তু সংযোগ-বিয়োগরূপ বিকারবশতঃ নশ্বর হইয়া থাকে। সুতরাং যে রূপ ঘর্ষণ ক্রিয়া দ্বারা প্রকটিত কাচের ভাস্বরত্ব ধর্ম্ম পুনরায় মলের যোগে আবৃত হয়, সেইরূপ উপাসনাদি ক্রিয়া দ্বারা উৎপাদ্য যে জীবের শুদ্ধতা তাহা পুনর্ব্বার কালান্তরে কলুষিত হইতে পারে। আর এক কথা এই, বৈষ্ণবমতে জীবের ঈশ্বর সহিত স্বগতভেদ স্বীকৃত থাকায় জীবের অশুদ্ধতা আবিদ্যক না মানিলে অংশগত দোষ অংশী ঈশ্বরকেও স্পর্শ করিবেক। এইরূপ উভয়তঃ দোষ হওয়ায় তথা বৈষ্ণবমতে ভ্রমরূপ আবিদ্যক দোষের অঙ্গীকার না থাকায় শুদ্ধতা অশুদ্ধতা উভয়ঃ পক্ষ অসঙ্গত।

উপরি উক্ত প্রকারে বৈষ্ণবগণের অন্যসকল সম্প্রদায়ের সহিত যে মতভেদ আছে, তাহাও পরীক্ষা করিতে গেলে যুক্তিতে অন্যরূপ হইয়া দাঁড়ায়। যথা,—

(ঘ) এ বিষয়ে যাহা কিছু বক্তব্য ছিল তাহা (খ) চিহ্নে বর্ণিত হইয়াছে। অন্য প্রকারে রাধাদিভাবের হেয়তা প্রতিপাদন করিতে হইলে কর্ণ কঠোর হইবে বলিয়া পরিত্যক্ত হইল। বলা বাহুল্য, মতান্তরে প্রেমপ্রীতিভক্তি আদি নির্ম্মল চিত্তবৃত্তি বলিয়া গণ্য এবং এই অর্থই প্রামাণিক, যুক্তিসঙ্গত, শাস্ত্রীয় ও অনিন্দনীয় হওয়ায় শ্রদ্ধা যোগ্য।

(ঙ) বৈষ্ণবমতে জীব ঈশ্বরের অংশ, অথচ জীব উৎপদ্যমান ও অণুং

পদ্যমান উভয়ই, এ কথা প্রমাণবিরুদ্ধ। উৎপত্তি পক্ষে জীবকে ঈশ্বরের অংশ বলা অসঙ্গত হইবে, কারণ অংশের উৎপত্তি বলিলে অংশীরূপ ঈশ্বরেরও উৎপত্তির আপত্তি হইবে। যেমন হস্তাংশের উৎপত্তিতে অংশী শরীরের উৎপত্তিও তৎসঙ্গে সিদ্ধ হয়। আবার জীব উৎপন্ন বস্তু হইলে, ঘটপটাদির ন্যায় বিকারী হইবে, বিকারবান্ পদার্থ দেশকাল বস্তু দ্বারা পরিচ্ছেদ্য হওয়ায় নশ্বর হইয়া থাকে। ষট্‌ বিকার নিত্যতার প্রতিবন্ধক, ষটবিকার যথা, ১-অস্তি (ব্যক্ত হওয়া), ২-জায়তে (জন্ম), ৩-বর্দ্ধতে (বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হওয়া), ৪-বিপরিণমতে (পরিণাম প্রাপ্ত হওয়া)' ৫-অপক্ষীয়তে (ক্রমশঃ ক্ষয় হওয়া), ৬ নশ্যতি (নাশ প্রাপ্ত হওয়া), এই ষট্‌ ভাববিকার অনিত্য জন্মবান্ পদার্থে সর্ব্বদা থাকে। এ দিকে, কর্ত্তা, কর্ম্ম, করণ, অপাদান, সম্বন্ধ ও অধিকরণ, এই ষট্‌ কারকব্যাপার-দ্বারা কার্য্য বা ক্রিয়ার পাঁচ প্রকার ফল হইয়া থাকে। যথা, উৎপত্তি, নাশ, প্রাপ্তি, বিকার (অন্যরূপের প্রাপ্তি), ও সংস্কার (মলের নাশ ও গুণাধান)। অতএব ক্রিয়া-প্রয়োগে বস্তু উৎপন্ন হইলে, সেই উৎপন্ন বস্তু ষড়্‌ বিকারসংযুক্ত হইয়া জন্মলাভ করিবেক, পরে নাশ হইবেক, ইহা প্রকৃতির নিয়ম ও স্বভাব। সুতরাং জীবের উৎপত্তিপক্ষে উক্ত ষড়্‌বিকার অপরিহার্য্য এবং অংশরূপ জীব বিকারী হওয়ায় অংশী ঈশ্বরেরও বিকারভাবপ্রাপ্তি প্রযুক্ত পরলোক প্রতিপাদক শাস্ত্রসকল স্বীয় অর্থে বাধিত হইবে। এইরূপ জীবের উৎপত্তিবিষয়ক সিদ্ধান্তে উক্তানুক্ত অনেক দোষ থাকায় জীবকে উৎপন্ন বস্তু বলা যাইতে পারে না। পক্ষান্তরে, জীব অনুৎপন্ন স্বয়ং সিদ্ধবস্তু হইলে তাহাকে ষড়্‌বিকার দোষ হইতে মুক্ত বলিতে হইবে, বলিলে জীবের শুদ্ধতা বিধায় উপাসনাদি প্রতিপাদক শাস্ত্র সকলও ব্যর্থ হইবে। অপিচ, পরমার্থদর্শন ভিন্ন জীবকে জন্মাদিভাববিকারবর্জ্জিত বলাও সম্ভব নহে, ইহা দৃষ্টি-বিপরীত। যদি বল, যেরূপ কারণাবস্থাতে সকল কার্য্য স্বউপাদানে অন্বিত থাকে, পরে ক্রিয়া দ্বারা কার্য্যাকারে অভিব্যক্ত হইলে তাহার প্রতি "উৎপত্তি" শব্দের প্রয়োগ হয়। যেমন ঘট কারক ব্যাপারের পূর্ব্বে অর্থাৎ কারণাবস্থায় মৃৎ-আকারে বিদ্যমান থাকে, পরে কারক-ব্যাপার দ্বারা ঘটাকারে পরিণত হইলে "ঘট উৎপন্ন" এই বলিয়া ব্যবহার হয়। সেইরূপ জীবের বিষয়েও "উৎপন্ন-অনুৎপন্ন" উভয় প্রকার ব্যবহার সঙ্গত হয়। এরূপ বলিলে জিজ্ঞাস্য, জীবের উপাদান কি? শূন্য বা প্রধান বা পরমাণু বা ঈশ্বর? শূন্য বলিতে পার না,

বলিলে অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি অঙ্গীকার করিতে হইবে, কিন্তু ইহা প্রমাণ-বিরুদ্ধ, ইহাতে যুক্তি, অনুভব ও শাস্ত্র এই তিনেরই বিরোধ আছে। এইরূপ পরমাণু বা প্রধানও জীবের উপাদান হইতে পারে না, কেননা ইহারা উপাদান হইলে জীবের জড়ত্ব সিদ্ধ হইবে, উহাদের উপাদানতা জীবের শরীর বিষয়েই সম্ভব হয়, স্বরূপ বিষয়ে নহে। অবশেষে ঈশ্বর স্বয়ং জীবের উপাদান বলিলে পুনরায় প্রষ্টব্য, ঈশ্বরের স্বরূপ কি? কূটস্থ-নিত্য, বা পরিণামী-নিত্য? প্রথম পক্ষে ঈশ্বরের উপাদানতা অসম্ভব। কারণ যাহার বিকার নাই, বিনাশ নাই, যে চিরকাল একভাবে থাকে, তাহাকে কূটস্থনিত্য বলে। অতএব তাঁহার স্বরূপ হইতে জীবের উৎপত্তি বা অংশাংশী কল্পনা অসম্ভব হইবে। এদিকে ঈশ্বরকে পরিণামী-নিত্য বলিলে, জীব ঈশ্বরের পরিণাম বলিয়া সিদ্ধ হইবে। আর যেহেতু পরিণমিত পদার্থের পূর্ব্বাবস্থার উপমর্দ্দনরূপ অন্যথাভাবপ্রাপ্তি ব্যতীত নূতনভাব জন্মলাভ করে না, সেইহেতু জীবের ন্যায় ঈশ্বরও বিকার-দোষে দূষিত হইবেন; অপিচ, নিরবয়ব পদার্থে পরিণামাদি ভাবের কল্পনা নিতান্ত অননুকূল। অতএব জীবকে উৎপন্ন অনুৎপন্ন এ দুইয়ের একটীও বলিতে পার না। পরিশেষে যদি ব্রহ্মরূপ অধিষ্ঠানে ভ্রমসিদ্ধ জীবত্ব অঙ্গীকার কর, তবে বেদান্তের শরণাপন্ন হইতে হইবে, কিন্তু এ পক্ষে স্বসিদ্ধান্ত-ভঙ্গ দোষ হইবে। এ বিষয়ে বৈষ্ণবমতে অন্য প্রবল দোষ এই যে, সেই এক আশ্রয়নীয় শাস্ত্রে জীবের উৎপত্তি অনুৎপত্তি উভয়ই বর্ণিত থাকায় শাস্ত্রের বিরুদ্ধভাষীতা অতি স্পষ্ট। কথিত কারণে উক্ত মতের সিদ্ধান্তে জীবের উৎপন্ন অনুৎপন্ন উভয়ই পক্ষ যুক্তি বহির্ভূত হওয়ায় অসঙ্গত।

(ছ) বৈষ্ণবমতে জীব অণু, এ কথাও তাঁহাদের উপরি উক্ত সকল কথার ন্যায়, যুক্তিবহির্ভূত। জৈনমতে জীবের মধ্যম পরিমাণ ও মতান্তরে ব্যাপক পরিমাণ স্বীকৃত হয়। জৈন-মতের খণ্ডনে মধ্যম পরিমাণ বিচারিত হইবে, এস্থলে বৈষ্ণবসিদ্ধান্তোক্ত অণুপক্ষের অসারতা প্রদর্শিত হইতেছে। অণুপক্ষের সাধক যুক্তি বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের তৃতীয় পাদের ১৯ সূত্র হইতে আরম্ভ করিয়া ২৮ সূত্র পর্য্যন্ত বর্ণিত আছে ও ২৯ সূত্রে উক্ত পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন হইয়াছে। পাঠ-সৌকর্য্যার্থ প্রদর্শিত সূত্রসকলের অর্থসঙ্গত বঙ্গানুবাদ উদ্ধৃত হইল, ইহার পাঠে প্রতীয়মান হইবে যে বৈষ্ণবদিগের অণুপক্ষ, যুক্তি ও শাস্ত্র উভয়ই বিরুদ্ধ হওয়ায় সমীচীন নহে।

উৎক্রান্তিগত্যাগতীনাং ॥ ২ অ, ৩ পা, ১৯ সূ ॥

সূত্রার্থ—ইদানীং কিম্পরিমাণো জীব ইতি বিচার্য্যতে। তত্র উৎক্রান্তিশ্চ গতিশ্চাগতিশ্চ তাসাং শ্রবণাৎ জীবোঽণুপরিমাণ ইতি গম্যতে। পূর্ব্বপক্ষসূত্র-মেতৎ।—জীব কিম্পরিমাণ? অর্থাৎ জীবের পরিমাণ কি? এদিকে দেখা যায় জীব ব্রহ্ম, অন্য দিকে দেখা যায়, জীবের দেহত্যাগ, পরলোকে গতি ও ইহলোকে আগমন হইয়া থাকে। সুতরাং পক্ষদ্বয় দৃষ্টে সংশয় হয়, জীব কিম্পরিমাণ? পূর্ব্বপক্ষে পাওয়া যায়, জীব ব্যাপক নহে, কিন্তু পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ ক্ষুদ্র। কেন-না, জীব উৎক্রান্ত হয়, দেহের বাহিরে যায়, পরলোকে আবার আইসে। ক্ষুদ্র পরিমাণ ব্যতীত তদ্রূপ গত্যাগতি ঘটে না। সর্ব্বব্যাপীর চলন নাই, গত্যাগতি নাই। যে সর্ব্বব্যাপী অর্থাৎ পূর্ণ, সে আবার কোথায় যাইবে? গমনের প্রদেশই বা কৈ?

ভাষ্যার্থ—অধুনা জীবের পরিমাণ বিচারিত হইবে। জীব কি ক্ষুদ্র? না মধ্যম পরিমাণ (দেহ-পরিমাণ)? না মহৎ পরিমাণ? যদি বল, আত্মা উৎপন্ন হন না, আত্মা নিত্যচৈতন্য-স্বরূপ, এ কথা বলা হইয়াছে, তাহাতে ইহাও বলা হইয়াছে যে, পরমাত্মাই জীব, পরমাত্মা অনন্ত অর্থাৎ পূর্ণ, তবে আর জীব-পরিমাণে সংশয়াদি স্থান পায় কৈ? বিচারই বা কি? তাহা বলিতেছি। যাহা বলিলে তাহা সত্য, কিন্তু উৎক্রান্তি ও গত্যাগতি-শ্রুতি জীবের পরিচ্ছেদ (পরিমাণ থাকা) আপাদন করিতেছে। কোন কোন শ্রুতি সাক্ষাৎ পরিমাণ-বাচকশব্দের (অণু প্রভৃতি শব্দের) দ্বারা জীবের পরিমাণ থাকা উপদেশ করিয়াছেন। কাজেই সে সকলের প্রামাণ্য স্থির রাখিবার জন্য পরিমাণ-বিচার অবশ্য আরম্ভনীয়। প্রথমতঃ পাওয়া যায়, শ্রুতিতে যখন উৎক্রান্তি, গতি ও আগতি শুনা যায়, তখন জীব অবশ্যই পরিচ্ছিন্ন ও অণুপরিমাণ (ক্ষুদ্র)। উৎক্রান্তি শ্রুতি যথা—"জীব যখন এই শরীর হইতে উৎক্রান্ত বা বহির্নির্গত হয়, তখন ইন্দ্রিয়ের ও প্রাণের সঙ্গে নির্গত হয়।" গতি শ্রুতি যথা—"যে কেহ এ লোক হইতে প্রয়াণ করে, দেহ পরিত্যাগকরতঃ লোকান্তরগামী হয়, তাহারা সকলেই চন্দ্রলোকে গমন করে।" আগতিশ্রুতি যথা—"কর্ম্ম করিবার জন্য চন্দ্রলোক হইতে তাহারা পুনর্ব্বার এই লোকে আগমন করে।" উৎক্রান্তি,

গতি, আগতি, এই তিনের শ্রবণ (শ্রুতিতে কথন) থাকায় জীবের পরিচ্ছিন্নতাই পাওয়া যায়। বিভুর (পূর্ণ বা ব্যাপক পদার্থের) উৎক্রান্ত্যাদি অসম্ভব। তাহা কল্পনারও অযোগ্য। অতএব, পরিচ্ছেদ থাকা অবধারিত হওয়ায় এবং জৈন-মত পরীক্ষায় মধ্যম পরিমাণ (দেহপরিমাণ) নিরস্ত হওয়ায় অণুপরিমাণই গ্রাহ্য।

স্বাত্মনা চোত্তরয়োঃ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২০ সূ ॥

সূত্রার্থ—উত্তরয়োঃ গত্যাগত্যোঃ স্বাত্মনা কর্ত্রা সম্বন্ধাচ্চাণুত্বসিদ্ধিরিতি-শেষঃ।—গতি ও আগতি এদুটী কর্ত্তার সহিত সম্বন্ধ। অর্থাৎ কর্ত্তার চলন ব্যতীত গমনাগমন অসম্ভব। এতৎকারণেও জীবের অণুত্ব পক্ষ গ্রাহ্য।

ভাষ্যার্থ—কদাচিৎ বিনা চলনে উৎক্রান্তি সম্ভবিতে পারে। যেমন গ্রাম-স্বামিত্ব নিবৃত্ত হইলে তাহা উৎক্রান্তি শব্দের অভিধেয় হয়, তেমনি, কর্ম্মক্ষয়বশতঃ দেহস্বামিত্বনিবৃত্তি হইলেও তাহা উৎক্রান্তি শব্দের বোধ্য হইতে পারে। পারে বটে ; কিন্তু গতি ও আগতি এ দুটী বিনা চলনে হয় না। যেহেতু তদুভয়ের সহিত স্বাত্মার (কর্ত্তার) সম্বন্ধ আছে। প্রত্যেক গমনক্রিয়া (গতি) কর্ত্তার। অমধ্যম-পরিমাণের গত্যাগতি বিনা অণুত্বে সম্ভব হয় না। যখন গত্যাগতি থাকিল, তখন, অবশ্যই অপসর্পণরূপা উৎক্রান্তি, দেহস্বামিত্ব নিবৃত্তিরূপা নহে ইহা বুঝিতে হইবে। দেহ হইতে অপসৃপ্ত না হইলে গতি আগতি সিদ্ধ হয় না। আরও দেখ, শাস্ত্রে দেহের প্রদেশবিশেষ উৎক্রান্তির অপাদানরূপে নির্দ্দিষ্ট আছে। যথা—"হয় চক্ষুঃ হইতে না হয় মূর্দ্ধা হইতে, অথবা অন্য অঙ্গ হইতে উৎক্রান্ত হয়" ইত্যাদি। "জীব তেজোমাত্রা অর্থাৎ ইন্দ্রিয়দিগকে গ্রহণপূর্ব্বক হৃদয়ে গমন করে এবং শুক্র অর্থাৎ ইন্দ্রিয়দিগকে গ্রহণপূর্ব্বক পুনর্ব্বার স্থানে অর্থাৎ জাগ্রদবস্থায় আগমন করে।" এ শ্রুতিতে দেহমধ্যেও জীবের গত্যাগতি শ্রুত হইতেছে। এতদ্দ্বারা জীবের অণুত্বই সিদ্ধ হয়, অন্য কিছু হয় না।

নাণুরতচ্ছ্রুতেরিতি চেন্নেতরাধিকারাৎ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২১ সূ ॥

সূত্রার্থ—অতচ্ছ্রুতেঃ অণুত্ববিপরীতপরিমাণশ্রুতেঃ মহত্ত্বশ্রুতেরিতি যাবৎ জীবো মাহণুরিতি ন কিন্ত্বণুরেবেতি কাকুঃ। কুতঃ। ইতরাধিকারাৎ পরমাত্ম প্রকরণাৎ।—শ্রুতিতে মহৎপরিমাণ কথিত হওয়ায় জীব অণু নহে, এরূপ যদি

যায় না। কেন না, সে কথা (ঐ মহৎ পরিমাণের উক্তি) ব্রহ্ম-প্রকরণে কথিত। তাহা ব্রহ্মেরই পরিমাণ; সুতরাং তাহা জীবাণুপরিমাণের বিরোধী নহে।

ভাষ্যার্থ—যদি কেহ বলেন, আপত্তি করেন; আত্মা অণু নহে; হেতু এই যে, শ্রুতি অণু-বিপরীত অর্থাৎ মহান্ বলিয়াছেন। যথা—"সেই এই আত্মা মহান্ ও জন্মরহিত—যিনি প্রাণের মধ্যে বিজ্ঞানময়।" "আকাশের ন্যায় সর্ব্বগত ও নিত্য।" "সত্য, জ্ঞান, অনন্ত ও ব্রহ্ম (বৃহৎ)।" ইত্যাদি। এই সকল শ্রুতি আত্মার অণুত্ব-বিরোধী। ইহার প্রত্যুত্তরে বলা যায়, উহা দোষ নহে। কেন-না, ঐ সকল কথা ব্রহ্মপ্রকরণে অভিহিত। ঐ পরিমাণান্তর (বৃহৎ পরিমাণ) পরমাত্ম-প্রকরণে কথিত এবং বেদান্তমধ্যে পরমাত্মাই প্রধান বেদিতব্য (জ্ঞেয়) রূপে প্রস্তাবিত (প্রস্তাবের বিষয়)। "আকাশ হইতেও শ্রেষ্ঠ ও রজঃশূন্য—নির্ম্মল" এইরূপ এইরূপ বিশেষাধিকার সেই সেই বেদান্তে অবস্থিত দেখা যায়। যদি বল, "যিনি প্রাণের মধ্যে বিজ্ঞানময়" এ অধিকার জীবসম্বন্ধীয় মহত্ত্বের খ্যাপক; বস্তুতঃ তাহা নহে। ঐ নির্দ্দেশ বা ঐ বর্ণনা বামদেব ঋষির শাস্ত্রীয়-দৃষ্টি-দৃষ্টান্তের অনুযায়ী অর্থাৎ পারমার্থিক, ইহা বুঝিতে হইবেক। (বামদেব ঋষি জ্ঞানী হইয়া আপনার সর্ব্বাত্মতা অনুভবকরতঃ বলিয়াছিলেন, আমি মনু, আমি সূর্য্য ইত্যাদি)। অতএব, পরিমাণান্তর শ্রবণ প্রাজ্ঞবিষয়ক বলিয়া অণু পরিমাণের অবিরোধী (প্রাজ্ঞ = পরমেশ্বর)।

স্বশব্দোন্মানাভ্যাঞ্চ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২২ সূ ॥

সূত্রার্থ—স্বশব্দোঽণুবাচকঃ শব্দঃ উদ্ধৃত্য মানমুন্মানম্ বালাগ্রাদুদ্ধৃতঃ শত-তমোভাগস্তস্মাদপ্যুদ্ধৃতঃ শততমোভাগ ইত্যেবং রীত্যাঽত্যল্পত্বমেবোন্মানম্। তাভ্যামপি জীবাণুত্বং গম্যতে। সাক্ষাৎ অণুবাচক শব্দ ও উন্মান অর্থাৎ অল্প হইতেও অল্প, এই দ্বিবিধ প্রয়োগ থাকায় জীবের অণুত্বই সিদ্ধ হয়।

ভাষ্যার্থ—আত্মা (জীব) অণু, এ নির্ণয়ে অন্য হেতুও আছে। তাহা এই—শ্রুতি জীবে স্পষ্টরূপে অণুত্ববাচক-শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। যথা—"যাহাতে প্রাণ পঞ্চধা বিভক্ত হইয়া আবিষ্ট আছে—সেই এই অণু (সূক্ষ্ম) আত্মা চিত্তের দ্বারা জ্ঞাতব্য।" প্রাণের সহিত সম্বন্ধ আছে, সে কারণেও শ্রুতিতে আত্মার অণুত্ব কথিত হইয়াছে। অপিচ, উন্মান-কথনও জীবের অণুত্ব বোধ করায়।

উত্থান-কথন যথা—"কেশের অগ্রভাগ শতভাগে বিভক্ত করিলে তাহার এক ভাগ পরিমাণ জীব, ইহা জ্ঞাতব্য।" "তিনি অবর হইলেও আরাগ্র (আরা=তোত্রপ্রোথিত শলাকা—লোহার কাঁটা।) প্রমাণে দৃষ্ট হন।" ইহাও উত্থান-কথন। বলিতে পার যে, আত্মা যখন অণু, তখন তিনি শরীরের একাংশেই থাকেন, একাংশে থাকা সত্য হইলে যুগপৎ সমুদায় দেহে বেদনাদির জ্ঞান কিরূপে হয়? হ্রদনিমগ্ন দিগের যুগপৎ সর্ব্বাঙ্গে শৈত্যানুভব কি হেতু হয়? নিদাঘকালেই বা সকল শরীরে তাপ জ্ঞান কিসে হয়? ইহার প্রত্যুত্তর সূত্র এই—

অবিরোধশ্চন্দনবৎ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২৩ সূত্র ॥

সূত্রার্থ—চন্দনদৃষ্টান্তেনাঽবিরোধোভবতি আত্মসংযুক্তায়াস্ত্বচোদেহব্যাপিস্পর্শোপলব্ধিকারণায়া মহিম্নাত্মনোব্যাপিকার্য্যকারিত্বমবিরুদ্ধমিত্যর্থঃ। আত্মা অণু হইলেও চন্দন স্পর্শ দৃষ্টান্তে তাহার দেহব্যাপিকার্য্যকারিত্বের বাধা হয় না।

ভাষ্যার্থ—যেমন শরীরের একস্থানে এক বিন্দু চন্দন স্থাপিত হইলে সর্ব্বশরীরব্যাপী আহ্লাদ জন্মে, সেইরূপ দেহৈকদেশস্থ আত্মাও সকল দেহব্যাপী, বেদনাদির উপলব্ধি (অনুভব) করেন। ত্বক্‌সম্বন্ধ থাকায় ঐরূপ উপলব্ধি অবিরুদ্ধ। ত্বগাত্ম-সম্বন্ধ সমুদয় ত্বকে থাকে, ত্বক সর্ব্বশরীরব্যাপিনী, সেই কারণে প্রোক্ত প্রণালীতে প্রোক্ত উপলব্ধি সম্পন্ন হয়।

অবস্থিতিবৈশেষ্যাদিতি চেন্নাভ্যুপগমাদ্ধৃদিহি ॥
২ অ, ৩ পা, ২৪ সূ ॥

সূত্রার্থ—বিশেষ এব বৈশেষ্যং একদেশস্থতানিশ্চয়ঃ। চন্দনবিন্দোরবস্থানবৈশেষ্যাদেকদেশস্থতানিশ্চয়াৎ চন্দনবিন্দুদৃষ্টান্তো ভবিতুমর্হতীতি বক্তব্যম্। কুতঃ? অভ্যুপগমাৎ। অভ্যুপগম্যতে হি চন্দনস্যেবাত্মনোঽবস্থানবৈশেষ্যং দেহৈকদেশবৃত্তিত্বং হৃদিহ্যেব আত্মেত্যাদিশ্রুতৌ। চন্দনবিন্দোরল্পত্বস্য প্রত্যক্ষত্বাৎ তথাপ্যা ব্যাপিকার্য্যকারিত্বকল্পনাযুক্তা জীবস্য ত্বণুত্বে সন্দেহাৎ ব্যাপিকার্য্যদৃষ্ট্যা ব্যাপিত্বকল্পনমেব যুক্তমিতি শঙ্কাভাগতাৎপর্য্যম্।—চন্দন অল্প, তাহার একস্থানে অবস্থান প্রত্যক্ষ, সে কারণ দৃষ্টান্ত হইতে পারে না, আত্মার অণুত্ব আংশিক সুতরাং

তাহা অসাংশয়িকের সহিত তুলিত হইতে পারে না ; এরূপ বলিও না। আত্মারও হৃদয়াবস্থান নিশ্চিত আছে।

ভাষ্যার্থ—এই স্থলে কেহ কেহ বলিবেন, আপত্তি করিবেন, চন্দনের দৃষ্টান্ত অযুক্ত। যেহেতু উহা দার্ষ্টান্তিকের সমান নহে। যদি আত্মার একদেশস্থতা সিদ্ধ হইত, তাহা হইলে ঐ দৃষ্টান্ত সঙ্গত হইত। (অদ্যাপি আত্মার দেহৈক দেশস্থতা নির্ণীত হয় নাই)। চন্দনের অবস্থিতিবৈশেষ্য অর্থাৎ নির্দ্দিষ্টস্থানে অবস্থান প্রত্যক্ষ, সকলদেহাহ্লাদকতাও প্রত্যক্ষ, কিন্তু আত্মার সকলদেহোপ-লব্ধি প্রত্যক্ষ, একদেশস্থতা অপ্রত্যক্ষ। তাহা অনুমেয়, এ কথা বলিতে পার না। অনুমান অসম্ভব। (আত্মা অল্প ; তৎপ্রতি হেতু, ব্যাপিকার্য্যকারিত্ব, তাহার দৃষ্টান্ত চন্দনবিন্দু। এ অনুমান অযুক্ত)। সকল দেহব্যাপিনী বেদনা কি আত্মা সকল-দেহব্যাপী ত্বগিন্দ্রিয়ের ন্যায় ব্যাপী বলিয়া অনুভূতা হয়? অথবা আকাশের ন্যায় সর্ব্বব্যাপী বলিয়া? অথবা চন্দনবিন্দুর দৃষ্টান্তে এক-দেশস্থ ও অল্প বলিয়া? এ সংশয় নিবৃত্ত হয় না। অর্থাৎ সংশয়িত অনুমান অগ্রাহ্য। প্রতিবাদী এই বিষয়ের প্রত্যুত্তর বা প্রোক্ত আপত্তির খণ্ডন বলি-তেছেন—চন্দনবিন্দুর দৃষ্টান্ত সদোষ নহে। হেতু এই যে, তাহা স্বীকার আছে। চন্দনবিন্দুর ন্যায় আত্মারও দেহৈকদেশে অবস্থান কথিত হইয়াছে। কোথায়? তাহা বলিতেছি। আত্মা হৃদয়দেশে অবস্থান করেন, ইহা বেদান্তশাস্ত্রে পঠিত হইয়াছে। যথা—"এই আত্মা হৃদয়ে।" "সেই এই প্রসিদ্ধ আত্মা।" হৃদয়ে কোন্ আত্মা?" "প্রাণের মধ্যে যিনি বিজ্ঞানময়" "হৃদয়ে যিনি অন্তর্জ্যোতিঃ পুরুষ" ইত্যাদি। অতএব চন্দন দৃষ্টান্ত বিষম দৃষ্টান্ত নহে। যেহেতু বিষম দৃষ্টান্ত নহে, প্রত্যুত সমদৃষ্টান্ত, সেই হেতু চন্দন-দৃষ্টান্ত অবিরুদ্ধ।

গুণাদ্বালোকবৎ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২৫ সূ ॥

সূত্রার্থ—বাশব্দেন চন্দনদৃষ্টান্তাপরিতোষঃ সূচিতঃ। মাভূচ্চন্দনদৃষ্টান্ত আলোক দৃষ্টান্তেন ভবিতব্যং। গুণাৎ চৈতন্যগুণব্যাপ্তেরণোরপি জীবস্যালোক দৃষ্টান্তেন সকলদেহব্যাপিকার্য্যং ন বিরুধ্যত ইতি যোজনা। দীপ অল্প, অল্পস্থানে স্থিত, তথাপি তাহার প্রভা সকল গৃহোদর ব্যাপিয়া থাকে, এতদ্দৃষ্টান্তে জীবেরও

চৈতন্যগুণব্যাপিকার্য্যকারী অর্থাৎ তদ্দ্বারা দেহব্যাপি কার্য্য নির্ব্বাহ হয়, ইহা অনুমান করা যাইতে পারে।

ভাষ্যার্থ—জীব অণু (সূক্ষ্ম) হইলেও চৈতন্যগুণের ব্যাপ্তিতে সকল দেহব্যাপী কার্য্য সম্পন্ন হইতে পারে। যেমন রত্ন ও প্রদীপ একস্থানে থাকে; কিন্তু তাহার প্রভা গৃহব্যাপিনী হইয়া সমুদায় প্রকাশ্য প্রকাশ করে, সেইরূপ, আত্মা অণু ও একস্থানাবস্থিত হইলেও তাহার চৈতন্যগুণ সর্ব্বদেহে ব্যাপ্ত হয়, তাই সকল দেহব্যাপিনী বেদনা যুগপৎ অনুভূত হয়। চন্দন সাবয়ব, তাহার সূক্ষ্মাংশ (পরমাণু) সকল দেহে প্রসর্পিত হইয়া পরিতৃপ্ত করে, কিন্তু জীব অণু ও নিরবয়ব, তাহার প্রসর্পণ যোগ্য সূক্ষ্মাংশ নাই, সে জন্য অপ্রশস্ত চন্দনদৃষ্টান্ত ত্যাগ করিয়া "গুণাদ্বা" সূত্র বলা হইল। বলিতে পার, গুণ গুণী পরিত্যাগ করিয়া কি প্রকারে অন্যত্র থাকিতে পারে? বস্ত্রের শুক্ল গুণ কি বস্ত্র ত্যাগ করিয়া অন্যত্র বৃত্তিমান হয়? অবস্থিতি করে? দীপপ্রভার কথা বলিবে, তাহাও পারিবে না। কেন-না, তাহাও দ্রব্য, গুণ নহে। কারণ, নিবিড়াবয়ব তেজের নাম দীপ, আর বিরলাবয়ব তেজের নাম প্রভা। এই আপত্তির খণ্ডনার্থ সূত্র বলা হইতেছে—

ব্যতিরেকো গন্ধবৎ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২৬ সূ ॥

সূত্রার্থ—ব্যতিরেকো বিশ্লেষঃ। গন্ধবৎ গন্ধস্যেব। যথা গন্ধস্য গন্ধবদ্‌দ্রব্যব্যতিরেকো ভবতি তথাহণোরপি জীবস্য চৈতন্যগুণব্যতিরেকো ভবিষ্যতীতি যোজনা।—গন্ধ যেমন স্বাশ্রয় দ্রব্য ব্যতিরেকে অবস্থান করে অর্থাৎ যেমন পরমাণুর বিশেষ হয় না অথচ গন্ধগুণের বিস্তার হইতে দেখা যায়, তেমনি, জীব অণু হইলেও তাহার চৈতন্যগুণ সমস্ত দেহে বিস্তৃত হইতে পারে।

ভাষ্যার্থ—যেমন গন্ধগুণ গন্ধবদ্‌দ্রব্যের ব্যতিরেকে অর্থাৎ গন্ধবদ্‌দ্রব্য হইতে বিশ্লিষ্ট হইয়া অন্য স্থানে ব্যাপ্ত হয়, যেমন পুষ্পের অপ্রাপ্তি স্থলেও গন্ধ গুণকে পাওয়া যায়, সেইরূপ, জীব অণু হইলেও তাঁহার চৈতন্যগুণের ব্যতিরেক (অন্যস্থানে সংক্রম) হইতে পারে। অতএব "গুণত্বাৎ" হেতুটী অনৈকান্তিক। (গুণ আশ্রয় ত্যাগপূর্ব্বক দূরস্থ হয় না, ব্যাপ্ত হয় না, ইহা নিয়মিত বা সার্ব্বত্রিক নহে। কেন না গন্ধগুণে ঐ নিয়মের ব্যভিচার দেখা যায়)। যেহেতু গন্ধগুণকে আশ্রয়

ত্যাগ করিতে দেখা যায়, সেই হেতু, গুণের আশ্রয়বিশ্লেষ অযুক্ত, ইহাও অসার্ব্বত্রিক। গন্ধও সূক্ষ্ম আশ্রয় দ্রব্যের সহিত বিশ্লিষ্ট হয়, (গন্ধপরমাণু বিশ্লিষ্ট হয়, তদাশ্রয়ে গন্ধ থাকে), একথা বলিতে পার না। কেননা, যে মূল দ্রব্য হইতে গন্ধবৎ পরমাণু বিশ্লিষ্ট হয় বলিবে, ক্রমে সেই মূল দ্রব্যের ক্ষয় হওয়া মানিতে হইবেক। কিন্তু দেখা যায়, মূল দ্রব্যের কিছুমাত্র ক্ষয় হয় না। ক্ষয় হইলে পূর্ব্বাপেক্ষা হীনগুরুত্বাদি হইত (আয়তন ও ওজন কমিত)। বলিতে পার, গন্ধাধার অংশ (পরমাণু) সকল বিশ্লিষ্ট হয় কিন্তু অত্যন্ত অল্প (সূক্ষ্ম) বলিয়া তাহা লক্ষ্য হয় না। এইস্থলে আমাদের বক্তব্য, গন্ধ-পরমাণু সর্ব্বদিকে প্রসৃত (বিশ্লিষ্ট হইয়া ব্যাপ্ত) হয়, সে সকল নাসাপথে প্রবেশপূর্ব্বক গন্ধজ্ঞান জন্মায়, এ কথা বলিবার উপায় নাই। কেননা পরমাণুমাত্রেই অতীন্দ্রিয়, কোনও ইন্দ্রিয়ের বিষয় নহে। অথচ নাগকেশরাদিতে ব্যক্ত গন্ধ উপলব্ধি হইয়া থাকে। অপিচ, গন্ধাশ্রয় দ্রব্য আঘ্রাত হইতেছে, এরূপ প্রতীতি কোনও পুরুষের হয় না, প্রত্যুত গন্ধ আঘ্রাত হইতেছে, এইরূপ প্রতীতিই হয়। আশ্রয়-পরিত্যক্ত রূপ উপলব্ধি হয় না, জ্ঞানগোচর হয় না, তদ্দৃষ্টান্তে গন্ধেরও আশ্রয় ব্যতিরেক হয় না, একথা বলিবার অযোগ্য। গন্ধের আশ্রয় ব্যতিরেক (বিশ্লেষ) প্রত্যক্ষ; সেই কারণে তাহা অনুমানের অবিষয়। এই সকল কারণে বলিতে হয়, মানিতে হয়, যেমন দেখা যায়, তেমনিই অনুমান করা কর্ত্তব্য। রস গুণ, তাহা রসনেন্দ্রিয়ের দ্বারা জানা যায়, রূপাদিও গুণ সুতরাং রূপাদিও জিহ্বার দ্বারা জানা যাইবেক, এমন কোন নিয়ম নাই।

তথা চ দর্শয়তি ॥ ২ অ, ৩ পা, ২৭ সূ ॥

সূত্রার্থ—চৈতন্যগুণেনৈবাত্মনোদেহব্যাপ্তিরিত্যত্র শ্রুতিরপ্যস্তীতি সূত্রতাৎপর্য্যম্।—শ্রুতিও ঐ তথ্য দেখাইয়াছেন অর্থাৎ চৈতন্যগুণের দ্বারা আত্মার দেহব্যাপিতা দেখাইয়াছেন।

ভাষ্যার্থ—শ্রুতি, আত্মার স্থান হৃদয়, পরিমাণ অণু, এই সকল বলিয়া "লোম পর্য্যন্ত নখাগ্র পর্য্যন্ত" এইরূপ উক্তিতে চৈতন্যের দ্বারা তাঁহার সর্ব্বশরীর ব্যাপ্তি দেখাইয়াছেন, বুঝাইয়া দিয়াছেন।

পৃথগুপদেশাৎ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২৮ সূ ॥

সূত্রার্থ—আত্মপ্রজ্ঞয়োঃ কর্তৃকরণভাবেনোপদেশাৎ শ্রুতাবিতি সূত্রাক্ষরার্থঃ।—আত্মা ও প্রজ্ঞা পৃথগ্রূপে উপদিষ্ট হওয়ায় চৈতন্যগুণে আত্মার সর্ব্বদেহব্যাপিত্ব নির্বাধিত হইতেছে।

ভাষ্যার্থ—"প্রজ্ঞার দ্বারা শরীরে সমারূঢ় হইয়া" এই শ্রুতিতে আত্মাকে কর্ত্তা (আরোহণ ক্রিয়ার) ও প্রজ্ঞাকে করণ বলায় স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে, চৈতন্য গুণের দ্বারাই আত্মার শরীরব্যাপিতা। "বিজ্ঞানের অর্থাৎ চৈতন্য গুণের দ্বারা ইন্দ্রিয়-গণের বিজ্ঞান অর্থাৎ জ্ঞানশক্তিগ্রহণপূর্ব্বক সুপ্ত হন।" এই যে পৃথগুপদেশ (কর্তৃরূপ জীব হইতে বিজ্ঞানের ভিন্নতা কথন) এ উপদেশও চৈতন্যগুণের দ্বারা আত্মার দেহব্যাপিতা অভিপ্রায়ের পোষক। অতএব, আত্মা অণু। সূত্রকার এই পর্য্যন্ত প্রাপ্ত হইয়া বলিতেছেন—

তদ্গুণসারত্বাত্তু তদ্ব্যপদেশঃ প্রাজ্ঞবৎ ॥ ২ অ, ৩ পা, ২৯ সূ ॥

সূত্রার্থ—তুঃ পক্ষব্যাবর্ত্তকঃ। অণুরাত্মেতি পক্ষো ন সাধীয়ানিত্যর্থঃ। তস্যা বুদ্ধের্গুণা ইচ্ছাদয়ঃ সারং প্রধানং যস্যাত্মনঃ সংসারিত্বে সম্ভবতি স তদ্গুণসারস্তস্য ভাবস্তত্ত্বং তস্মাৎ তদ্ব্যপদেশঃ অণুত্বেনোল্লেখঃ প্রাজ্ঞবদিতি—যথা প্রাজ্ঞস্য পরমাত্মনঃ সগুণোপাসনেষূপাধিগুণসারত্বাদণীয়স্ত্বাদিব্যপদেশস্তদ্বদিতি সূত্রপদানামর্থঃ।—আত্মা অণু নহেন, কিন্তু মহান্। তিনি যে শ্রুতিতে অণু বলিয়া কথিত হইয়াছেন সে কথন বুদ্ধ্যাদি-উপাধি অনুসারে। পরমাত্মা যেমন সগুণোপাসনার জন্য সূক্ষ্মাদপিসূক্ষ্ম আখ্যায় অভিহিত হন, তেমনি জীবাত্মাও বুদ্ধিগুণপ্রাধান্যে পরিচ্ছিন্ন ও সংসারী বলিয়া কথিত হন।

ভাষ্যার্থ—সূত্রস্থ তু-শব্দ পূর্ব্বপক্ষ নিষেধক। অর্থাৎ আত্মা অণু, এ পক্ষ গ্রাহ্য নহে। কারণ, উৎপত্তির অশ্রবণ, ব্রহ্মের প্রবেশ ও জীবব্রহ্মের তাদাত্ম্যোপদেশ, এই সকলের দ্বারা পরব্রহ্মেরই জীবভাব প্রাপ্তি জানা গিয়াছে। যদি পরব্রহ্মই জীব, তবে, ব্রহ্মের পরিমাণই জীবের পরিমাণ, এই নির্ণয়ই যুক্তিযুক্ত। শ্রুতিতে শুনা যায়, পরব্রহ্ম বিভু সুতরাং জীবও বিভু। ঐরূপ হইলেই "এই আত্মা মহান্ ও জন্মরহিত।" "যিনি এই সকল প্রাণের (ইন্দ্রিয়ের) মধ্যে বিজ্ঞানময়" ইত্যাদি ইত্যাদি শ্রৌত ও আত্মনিত্যতার উপদেশ এবং আত্মা সর্ব্বগত ইত্যাদি ইত্যাদি

স্মার্ত্ত-জীববিষয়ক বিভুত্ব কথন, সমস্তই সঙ্গতার্থ হইতে পারে। জীব অণু, এ পক্ষে সর্ব্বশরীরনিষ্ঠ বেদনানুভব হওয়া উপপন্ন হয় না। যদি বল, তাহা ত্বক্-সম্বন্ধাধীন ঘটে তাহা বলিতে পার না। বলিলে পদে কণ্টকবেধ হইলে শরীর-ব্যাপী বেদনার অনুভব প্রসক্ত হইবেক। কেননা, ত্বক্-কণ্টকসংযোগ কৃৎস্ন ত্বগ্ব্যাপী এবং ত্বক্ও সর্ব্বশরীরব্যাপিনী। পদে কণ্টকবেধ হইলে পদেই বেদনানুভব হইয়া থাকে—সর্ব্বশরীরে নহে। যাহা অণু, তাহার আবার গুণের দ্বারা ব্যাপ্তি কি? অণুর গুণব্যাপ্তি উপপন্ন হয় না। গুণ গুণীতেই থাকে অর্থাৎ গুণীর আশ্রয়েই থাকে। গুণীর আশ্রয়ে বা গুণীতে না থাকিলে গুণের গুণত্বই থাকে না। পূর্ব্বে যে প্রভার কথা বলা হইয়াছে, তাহাও দ্রব্যান্তর অর্থাৎ অন্য দ্রব্য। গন্ধ গুণ বলিয়া আশ্রয়ের সহিত সঞ্চারিত হয়, ইহা অস্বীকার করিলে গন্ধের গুণত্বনাশ প্রসক্ত হইবেক। অর্থাৎ তাহাকে গুণ বলিতে পারিবে না। ভগবান্ কৃষ্ণদ্বৈপায়নও ঐরূপ বলিয়াছেন। যথা— "জলে গন্ধ অনুভব করিয়া যদিও কোন অনিপুণ (অনভিজ্ঞ) জলের গন্ধবত্তা থাকা ব্যক্ত করে, তথাপি, সে গন্ধ পৃথিবীরই জানিবে। পৃথিবীর গন্ধই জলকে ও বায়ুকে আশ্রয় করে।" চৈতন্য সমস্ত শরীর ব্যাপ্ত হয়, এ কথাতেও বুঝা যায়, জীব অণু নহে। কারণ, চৈতন্যই জীবের স্বরূপ। যেমন উষ্ণতা ও প্রকাশ অগ্নির স্বরূপ, তেমনি, চৈতন্যই জীবের স্বরূপ। সেইজন্য চৈতন্যে ও জীবে গুণ-গুণিবিভাগ নাই। অর্থাৎ চৈতন্যের গুণত্ব অসিদ্ধ। আত্মার শরীরপরিমাণতা প্রত্যাখ্যান করা হইয়াছে। অণু পরিমাণের ও মধ্যম-পরিমাণের নিষেধ হওয়াতে অবশেষবশতঃ জীবের মহৎপরিমাণতাই স্থির হয়। সেই জন্যই বলি, জীব বিভু। শ্রুতিতে যে তিনি অণু প্রভৃতি শব্দে উল্লিখিত হন, তৎপ্রতি হেতু আছে। "তদ্গুণসারত্বাৎ তদ্ব্যপদেশঃ।" ইচ্ছা, দ্বেষ, সুখ, দুঃখ, এসকল তাহার অর্থাৎ বুদ্ধির গুণ (ধর্ম্ম)। ঐ সকল গুণই প্রাধান্যরূপে আত্মার সংসারিভাবের কারণ। সেইজন্যই আত্মা তদ্গুণসার অর্থাৎ বুদ্ধিগুণ প্রধান। যেহেতু বুদ্ধিগুণ প্রধান, সেইহেতু তিনি বুদ্ধিগুণ অনুসারে ব্যপদিষ্ট অর্থাৎ উল্লিখিত হন। বুদ্ধির যোগ ব্যতীত কেবল (অসহায়) আত্মার সংসারিত্ব নাই। উপাধিভূত বুদ্ধির ইচ্ছাদিগুণে অধ্যস্ত হন, তাই তাঁহার কর্ত্তৃত্বভোক্তৃত্বাদি-রূপ সংসার হয়। অসংসারী কেবল ও নিত্যমুক্ত আত্মার আবার

সংসার! অতএব, বুদ্ধিগুণ অনুসারেই তাঁহার সেই সেই পরিমাণের ব্যপদেশ শাস্ত্রমধ্যে অভিহিত আছে। উৎক্রান্তি (শরীর হইতে নির্গত হওয়া) ও লোকান্তর গমন, সমস্তই বুদ্ধির উৎক্রান্ত্যাদি ঘটিত। বিভু আত্মার স্বতঃ উৎক্রান্ত্যাদি নাই, কিন্তু বুদ্ধির উৎক্রান্ত্যাদি তাঁহাতে আরোপিত হয়। এ সম্বন্ধে শাস্ত্র যাহা বলেন, তাহা বলিতেছি। "শতধা বিভক্ত কেশাগ্রকে পুনঃ শতধা বিভক্ত করিলে তাহার এক ভাগে যে পরিমাণ লব্ধ হয়, জীব সেই পরিমাণ, ইহা জানিবে। সেই জীব অনন্ত অর্থাৎ অসীম।" দেখ, এই শাস্ত্র জীবকে অণু বলিয়া পুনর্ব্বার তাহাকে অনন্ত বলিয়াছেন। উহা সঙ্গত হইতে পারে, যদি অণুত্ব ঔপচারিক ও আনন্ত্য পারমার্থিক হয়। অণুত্ব ও আনন্ত্য, দুইটীকেই মুখ্য বলিতে পার না। যদি এমন বল যে, আনন্ত্যই ঔপচারিক; গমক বা বোধক প্রমাণ না থাকায় তাহা বলিতে সমর্থ নহ। প্রত্যুত দেখা যায়, ব্রহ্মাত্মভাব প্রতিপাদন (বোধন) করাই সমুদায় উপনিষদের অভিপ্রেত। অন্য শ্রুতিও উন্মান-নিদর্শনে বুদ্ধি-গুণ-সম্পর্কে আত্মার আরাগ্র মাত্রতা উপদেশ করিয়াছেন। যথা—"বুদ্ধিগুণের দ্বারা অবর অর্থাৎ জীব আরাগ্র-প্রমাণে দৃষ্ট হন।" * "এই অণু আত্মা চিত্তের দ্বারা জ্ঞেয়" এ শ্রুতিতেও জীবের অণুত্ব উপদিষ্ট হয় নাই। কেন-না, পরমাত্মা চক্ষুরাদির অগোচর, তিনি কেবল জ্ঞানপ্রসাদ-(নির্ম্মলজ্ঞানের)-গম্য, এইরূপ প্রকরণে উহা পঠিত হইয়াছে। অপিচ জীবের মুখ্য অণুত্ব উপপন্নই হয় না। তাহাতে বুঝিতে হইবে, অণুত্ব কথন উপাধি-অভিপ্রায়ে অথবা দুর্জ্ঞেয়ত্ব-অভিপ্রায়ে (দুর্জ্ঞেয় পদার্থকেও লোকে সূক্ষ্ম বলে)। তথা "প্রজ্ঞার দ্বারা শরীরারূঢ় হইয়া" ইত্যাদিস্থলেও জীব স্বীয় উপাধিভূত বুদ্ধির দ্বারা শরীরারূঢ়, এইরূপ ব্যাখ্যা করিবে। (বুদ্ধি শরীরারূঢ়; কাজেই তদুপহিত আত্মা শরীরারূঢ়।) অথবা উহা ব্যপদেশ অর্থাৎ কথা মাত্র। যেমন শিলাপুত্রের শরীর। (শিলা-পুত্র=নোড়া। নোড়ার পৃথক্ শরীর নাই)। আত্মার গুণগুণিবিভাগ নাই,

* অভিপ্রায় এই যে, জীব নিজে অনন্ত, কিন্তু বিবিধ বুদ্ধিগুণ তাঁহাতে অধ্যস্ত হয়, সেই অধ্যস্তগুণ সকল আত্মগুণ বা আত্মার বলিয়া ভ্রম হয়, সেই ভ্রান্তির দ্বারা জীব অবর অর্থাৎ অপকৃষ্ট প্রমাণ বলিয়া গণ্য হন। অপকৃষ্ট প্রমাণের বিবরণ আরাগ্র-প্রমাণ। আরা=প্রতোদ দণ্ডের অগ্রভাগস্থ লৌহ-কণ্টক। তাহার অগ্রভাগ আরাগ্র নামে খ্যাত।

তাহা প্রতিপাদন করা হইয়াছে। হৃদয়াতন অর্থাৎ তিনি হৃদয়ে আছেন, এ কথাও বুদ্ধি-নিমিত্তক। কেন-না, তাহা বুদ্ধিরই আয়তন (স্থান)। উৎক্রান্তি প্রভৃতিও উপাধির অধীন। শাস্ত্র তাহাও দেখাইয়াছেন। যথা—"কে উৎক্রান্ত হইলে আমি উৎক্রান্ত হইব? কাহার অবস্থানে আমার অবস্থান হইবে? ইহা চিন্তা করিয়া তিনি প্রাণ সৃষ্টি করিলেন।" ইত্যাদি। উৎক্রান্তি= শরীর হইতে নির্গত হওয়া। প্রাণই নির্গত হয়, আত্মাতে তাহার উপচার হয়। উৎক্রান্তির অভাবে সুতরাং গমনাগমনের অভাব জানা যায়। দেহ হইতে অপসৃত না হইলে অর্থাৎ বিনা নির্গমনে কি গমন কি আগমন, কিছুই হয় না। ঐরূপ ঐরূপ উপাধিগুণপ্রধানতা বিষয়ে প্রাজ্ঞের ন্যায় জীবেরও অণুত্বাদি ব্যপদেশ সাধু বলিয়া গণ্য হয়। প্রাজ্ঞ পরমাত্মা, উপাসনার্থ তাঁহাকে যেমন উপাধিগুণপ্রাধান্যে নির্দ্দেশ করা যায়, যথা—"অণু হইতেও অণু," "ধান্য অপেক্ষা, যব অপেক্ষা স্বল্প" "মনোময়, প্রাণশরীর, দীপ্তিরূপ (দীপ্তি=প্রকাশ)", "সর্ব্বগন্ধ, সর্ব্বরস, সত্যকাম, সত্যসঙ্কল্প" ইত্যাদি। জীবের অণুত্ব ব্যপদেশও তদ্রূপ জানিবে।

(জ) বৈষ্ণব-মতে ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত ও উপাদানকারণ উভয়ই, তথা জীবের ঈশ্বর সহিত স্বগত-ভেদ হয়। ন্যায়, পাতঞ্জল ও অন্যান্য উপাসক-গণের মতে ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ এবং জীবের ঈশ্বর সহিত বিজাতীয়-সম্বন্ধ হয়। এস্থলে বিচার্য্য এই—ঈশ্বর বিশ্বের কিরূপ উপাদান? আরম্ভক? পরিণামী? বা বিবর্ত্ত? বৈষ্ণব-মতে ঈশ্বর হইতে বিশ্বের পরিণাম স্বীকৃত হওয়ায় আরম্ভবাদ সম্ভব নহে। পরিণামী-উপাদানপক্ষে এই দোষ হয়, তন্তুলাভের ন্যায় চেতন অংশ নিমিত্তকারণ তথা পার্থিব অংশ উপাদানকারণ হইলে সমষ্টি-ব্যষ্টিরূপ ঈশ্বর-জীবের স্বগতভেদ বশতঃ সমষ্টি চেতনের অংশ ব্যষ্টিজীবচৈতন্য ও সমষ্টি পার্থিব অংশের ব্যষ্টিজীবশরীর মানিতে হইবে। মানিলে মলমূত্রাদিরূপ ঈশ্বরের পার্থিব অংশের অনন্তপ্রকার ঘৃণিত অশুচি পরিণাম ও চৈতন্যাংশের অসংখ্যবিধ সুখ দুঃখাদি অনর্থের ভোগ স্বীকার করিতে হইবে। স্বগতভেদ হস্ত শরীরের ন্যায় বা শাখা বৃক্ষের ন্যায় একদেশরূপী হউক বা অহিকুণ্ডলের ন্যায় অবস্থাবিশেষ হউক, অর্থাৎ শরীর যেমন এক অথচ হস্ত পাদাদিরূপে ভিন্ন, অথবা বৃক্ষ যেমন এক অথচ পত্র পুষ্পাদিরূপে ভিন্ন, এইরূপ উক্ত স্বগত-

ভেদ একদেশীরূপ হউক, যদ্বা, সর্প যেমন সর্পত্বরূপে এক অথচ কায়াকারত্ব, দীর্ঘ দণ্ডাকারত্বাদিরূপে ভিন্ন, এইরূপ অবস্থা বিশেষ হউক, উভয় পক্ষে অংশী-ঈশ্বর অংশরূপ জীবের বিকার হইতে কদাপি মুক্ত হইতে পারেন না। লোক মধ্যেও দেখা যায়, হস্তরূপ অঙ্গের যন্ত্রণায় অঙ্গী দেবদত্ত দুঃখিত হয়, শাখা-পল্লবাদিশূন্য হইলে বৃক্ষ মুড়োগাছে পরিণত হয়। সর্পের কুণ্ডলাকারাদি অবস্থা সর্পের সুখ-দুঃখাদির হেতু হয়। এইরূপ চেতনাংশে স্বগতভেদ দ্বারা জীবের দুঃখে ঈশ্বর অনন্ত প্রকারের দুঃখে দুঃখিত হইলেন তথা পার্থিব অংশের অনন্ত প্রকার পরিণাম দ্বারা ঈশ্বরের উপাদানাংশে অনন্তবিধ দোষ হইবে। ঈশ্বরের সাবয়বতা স্বীকার করিয়া উল্লিখিত সকল দোষ প্রদর্শ হইল, কিন্তু নিরবয়ব পদার্থে অংশাংশী বা স্বগতভেদের কল্পনা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। এই সকল দোষ দেখিয়া যদি গত্যন্তরের অভাবে ঈশ্বরের বিবর্ত্তউপাদানকারণতা অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে সৎপদার্থ পরমাত্মাই মায়া প্রভাবে জীবেশ্বর বিশ্বরূপে প্রতীত হইতেছেন, এই সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হইবে, কিন্তু ইহা বৈষ্ণব-মতের প্রতিকূল ও বিরুদ্ধ হইবে। কথিত কারণে বৈষ্ণব-মতের প্রণালী অনুসারে ঈশ্বরবিষয়ে জগতের নিমিত্ত-উপাদান-কারণতা-পক্ষ উপরিউক্ত পক্ষ সকলের ন্যায় অযুক্ত ও অপ্রমাণ।

(ঝ) এইরূপ বৈষ্ণবগণের অন্য সকল সিদ্ধান্তের ন্যায় জীবের অস্বতন্ত্রতা পক্ষও বৈষ্ণব মতের রীতিতে সিদ্ধ হয় না। কারণ, জীব ঈশ্বরের অংশ, অথচ ঈশ্বর স্বতন্ত্র ও জীব অস্বতন্ত্র, একথা অত্যন্ত অশুদ্ধ। জীবের অস্বতন্ত্রতা ও ঈশ্বরের স্বতন্ত্রতা স্থলে জীব সহিত ঈশ্বরের অত্যন্ত ভেদ সিদ্ধ হয় ও তদ্দ্বারা অংশাংশীভেদ সহিত, ঈশ্বর নিজেই নিজ সৃষ্টির উপাদান, এ সিদ্ধান্তও ভঙ্গ হয়। যদি বল, সিন্ধুবিন্দুর ন্যায়, জীবের অস্বতন্ত্রতা হয়, অর্থাৎ যেরূপ সিন্ধুর স্বতন্ত্রতা ও বিন্দুর অস্বতন্ত্রতা (অধীনতা) হয়, তদ্রূপ স্বগতভেদপক্ষেও ঈশ্বরের স্বতন্ত্রতা ও জীবের অস্বতন্ত্রতা সম্ভব হয়। এ উক্তিও দুরুক্তি, কারণ সিন্ধু বিন্দুর দৃষ্টান্ত স্বতন্ত্রতা অস্বতন্ত্রতা পক্ষের সংস্থাপক নহে, কেন না কুণ্ডবদরের ন্যায় তদুভয়ের মধ্যে আশ্রয়দানতা ও আশ্রিততা, অথবা মৃত্তিকা-ঘটের ন্যায়, কারণতা ও কার্য্যতা, যদ্বা, দেহের হস্তপাদাদির ন্যায় অংশাংশী বা অঙ্গাঙ্গীভাব সিদ্ধ হয়, স্বতন্ত্রতা অস্বতন্ত্রতা নহে। অপিচ, সাবয়ব সিন্ধু বিন্দুর দৃষ্টান্ত নিরবয়ব পদার্থে অননুকূল। কারণ, নিরবয়ব পদার্থে অংশাংশিত্ব, স্বতন্ত্রতা-অস্বতন্ত্রতা, কার্য্য-কারণতা,

উৎপন্নতা অনুৎপন্নতা, ইত্যাদি যে কিছু ভাব কল্পনা করিবে তাহা সমস্ত অবিদ্যাকে আশ্রয় করিয়াই সম্ভব হইবে, অন্যথা সর্ব্বই অসিদ্ধ, অযুক্ত ও অপ্রমাণ হইবে, কিন্তু ইহা বৈষ্ণব মতে সম্ভব নহে।

(ট) ঈশ্বরের গোলক বৈকুণ্ঠাদি ধামে স্থিতি কল্পনা করিলে তাঁহার একদেশরূপিত্ব বা পরিচ্ছিন্নত্ব সিদ্ধ হইবে, বা তাঁহাতে অবস্থাভেদের বিকার সিদ্ধ হইবে, কিন্তু উভয় পক্ষে নশ্বরত্বাদি দোষ অপরিহার্য্য। যদি বল, নিরাকার রূপে ঈশ্বর বিভু ও ব্যাপক, কিন্তু সাকাররূপে বৈকুণ্ঠাদি ধামে বিরাজিত, তাহা হইলে সাকার-রূপের ও ধামের ঔপচারিকত্ব সিদ্ধ হইবে, মুখ্যত্ব নহে, এবং মুখ্যত্ব নহে বলিয়া সাকারাদিতে আগ্রহ পরিত্যাগ করা উচিত।

এইক্ষণে চৈতন্যদেবের অবতারত্বসম্বন্ধে দুই একটী কথা বলিয়া নবীন বৈষ্ণব মতের বিচার শেষ করা যাইতেছে। নবীন বৈষ্ণবগণের মতে চৈতন্যদেব ঈশ্বরের অবতার বলিয়া প্রসিদ্ধ। কিন্তু তাঁহাদের এই কল্পনা সর্ব্ব তন্ত্র, মন্ত্র, বেদ, শাস্ত্র, বিরুদ্ধ। বৈষ্ণবদিগের সিদ্ধান্তে যত প্রকার কল্পনা আছে, তৎসমস্তই উক্ত কল্পনার সমীপে পরাভূত। অবতারদিগের জ্ঞান সর্ব্বজ্ঞরচিত শাস্ত্রবেদ্য, অর্থাৎ ঋষি মুনি-প্রণীত শাস্ত্র দ্বারাই উক্ত জ্ঞান জন্মে, সর্ব্বজ্ঞকৃত শাস্ত্রব্যতীত উক্ত জ্ঞান লাভের অন্য উপায় নাই। অমুক অবতার অমুক সময়ে অমুক কারণে আবির্ভূত হইবেন, এই জ্ঞান প্রত্যক্ষ বা অনুমান দ্বারা বা সাধারণ লোক রচিত গ্রন্থ ইতিহাসাদি দ্বারা আত্মলাভ করে না, কেবল একমাত্র সর্ব্বজ্ঞাদি প্রণীত শাস্ত্রই উহার জ্ঞাপক। চৈতন্যদেবের অবতারত্ব বিষয়ে হিন্দুশাস্ত্র সম্পূর্ণ উদাসীন, ভবিষ্যৎ অবতারের মধ্যে কেবল এক কল্কী অবতারের উল্লেখ আছে, চৈতন্যদেবের সম্বন্ধে কোন কথা নাই। চৈতন্যচরিতা মৃতাদি আধুনিক গ্রন্থে যদ্যপি চৈতন্যদেব ঈশ্বরের অবতারগণের মধ্যে সর্ব্বোৎকৃষ্ট, সর্ব্বশ্রেষ্ঠ, সর্ব্বোত্তম, তথা সর্ব্বাপেক্ষা পূর্ণ বলিয়া গণ্য হয়েন, তথাপি ঐ সকল গ্রন্থের কর্তারা আগম (শাস্ত্র) বেত্তা বলিয়া পরিগণিত হইতে পারে না এবং তাঁহাদের রচিত গ্রন্থদিগকেও প্রমাণীভূত বলিয়া স্বীকার করা যাইতে পারে না। কেননা তাঁহাদের বচনে বিপ্রলম্ভক প্রমাদাদি দোষ না থাকিলেও যেহেতু তাঁহারা অতীন্দ্রিয়জ্ঞানরহিত ছিলেন, ত্রিকালজ্ঞ ছিলেন না, সেই হেতু তাঁহাদের চৈতন্য-দেবের অবতারত্ব বোধক বাক্যে শাস্ত্রপ্রমাণের অভাবে শ্রদ্ধা স্থাপিত হইতে

পারে না। চৈতন্যচরিতামৃতাদি গ্রন্থের আপ্তবাক্যে প্রমাণ কি? এই সকল গ্রন্থকে প্রমাণীভূত বলিতে গেলে আর্য্যসমাজের সত্যার্থ প্রকাশ গ্রন্থ, থিয়াসাফিষ্ট-গণের গ্রন্থ, বা অন্যান্য আধুনিক সম্প্রদায়ের গ্রন্থ, ইহা সকলকেও তত্তুল্য সমান প্রমাণীভূত কেন না বলিবে? অধিক কি, উক্ত সকল গ্রন্থ, আপ্তবাক্যের ন্যায় প্রমাণীভূত স্বীকৃত হইলে জগতের সমস্ত গ্রন্থের প্রামাণ্য স্বীকৃত হইবে, অমুকগ্রন্থ প্রমাণ, অমুক অপ্রমাণ, এ কথা লইয়া বিবাদের অবকাশ থাকিবে না। ফল কথা, নবীন বৈষ্ণব মতে চৈতন্যদেবের অবতারত্ববিষয়ক কল্পনা সম্পূর্ণ অশাস্ত্রীয়। যদি বল, ঐতিহাসিক বিবরণ চৈতন্য দেবের অবতারত্ব বিষয়ে প্রমাণ। না, তাহা নহে, ঐতিহাসিক প্রমাণ তাঁহার জীবন চরিত্রের জ্ঞাপক, অবতারত্বের খ্যাপক নহে। অবতারত্ববিষয়ে ঐতিহাসিক বৃত্তান্ত স্বার্থরহিত, কারণ পূর্ব্বে বলিয়াছি, সর্ব্বজ্ঞ ঋষি মুনি আদি প্রণীত শাস্ত্র ব্যতীত অন্যপ্রকারেউক্তজ্ঞান জন্মে না। যদি বল, উক্তন্যায় স্বীকৃত হইলে মহম্মদ জীশু আদিগণের অবতারত্ব বাধিত হইবে। ইহার উত্তর এই যে, হিন্দুশাস্ত্রব্যতীত অন্য সকল শাস্ত্রে ঈশ্বরের অবতারত্বের স্বীকার নাই, আর এই কারণে উক্ত মতাবলম্বীরা মহম্মদ ও জীশুকে ক্রমে দূত ও পুত্র বলিয়া মান্য করেন, অবতার বলিয়া নহে। অপিচ মহম্মদাদির অবতারত্ব হিন্দুশাস্ত্রানুমোদিত নহে, আর হিন্দুশাস্ত্রানুমোদিত নহে বলিয়াই চৈতন্যদেবেরও অবতারত্ব বাধিত। সুতরাং ঈশ্বর স্বয়ং মহম্মদ চৈতন্যাদিরূপে, রামকৃষ্ণাদির ন্যায়, জগতে অবতীর্ণ হইয়াছিলেন, একথা সর্ব্বজ্ঞাদি বচন বা হিন্দুশাস্ত্রসিদ্ধ নহে বলিয়া হিন্দুশাস্ত্রাভিমত নহে। অবশ্য হিন্দুশাস্ত্রের দৃষ্টিতে মহম্মদ চৈতন্যাদি মহৎজনগণ ধর্ম্মশিক্ষক বলিয়া গণ্য হইতে পারেন, অবতার বলিয়া নহে। যদ্যপি কথিতন্যায়ানুসারে মহম্মদ জীশু আদি মতের অনুগামীরাও হিন্দুশাস্ত্রের অবতারদিগকে অবতার শ্রেণীতে গণ্য না করিয়া শিক্ষক বা সাধারন লোক বলিতে বাধ্য হইবেন, তথাপি ইহা মনে রাখিবেন যে, প্রস্তাবিত স্থলে আমরা হিন্দুশাস্ত্রকে সিদ্ধান্ত কোটিতে স্থাপিত করিয়া বৈষ্ণবমতের দোষ দেখাইতে প্রবৃত্ত, হিন্দুশাস্ত্রসম্মত অবতারগণের অবতারত্ব প্রতিপাদনে প্রবৃত্ত নহি। অতএব চৈতন্যদেবের অবতারত্ববিষয়ক-কল্পনা হেত্বপেক্ষিত ও অশাস্ত্রীয় বলিয়া আদরণীয় নহে। যদি বল, ঐশক সামর্থ্য ও শিক্ষা অবতারত্বের পরিচায়ক, আমরা বলি, তাহাও নহে। কারণ চৈতন্য-দেবে সামর্থ্য স্বীকার করিলেও তাহা অবতারত্বের অনুমাপক হইবে না, কেননা

সামর্থ্য বা সিদ্ধি যত্নসাধ্য, যে সাধন করে, তাহারই সিদ্ধি লাভ হয়, যেমন ব্যাসাদের ছিল। পক্ষান্তরে যদি সামর্থ্যের এরূপ অর্থ কর যে, তাঁহার ধর্ম্মশিক্ষার অসাধারণতা প্রযুক্ত অনেক বিরুদ্ধ মতের লোক তাঁহার অনুগামী হইয়াছিল, তাহা হইলে দয়ানন্দ, কেশব, আলকট, বিবেকানন্দ, শিশিরকুমার, প্রভৃতি ইতর জনগণও অনায়াসে অবতার-শ্রেণীতে প্রবিষ্ট হউন। বলাবাহুল্য, এক শ্রেণীর লোক রামকৃষ্ণপরমহংসকে পূর্ব্বহইতেই অবতার-পদে প্রতিষ্ঠিত করিয়া রাখিয়াছেন, অপর সকলের চেষ্টা এখনও ফলোন্মুখ হয় নাই। সে যাহা হউক, এদিকে অবতারগণের শিক্ষার প্রতি দৃষ্টিপাত করিলে ইহা অল্পায়াসে প্রতিপন্ন হইতে পারে যে, অবতারগণের শিক্ষায় সাম্য বা ঐক্যের নাম গন্ধও নাই, বরং প্রকৃতপক্ষে একের শিক্ষা অন্যের শিক্ষার সম্পূর্ণ বিরোধী। শ্রীকৃষ্ণ বলেন, চতুর্বিধ ভক্তের মধ্যে জ্ঞানীভক্ত সর্ব্বোৎকৃষ্ট ও জ্ঞান-মুক্তির একমাত্র উপায়। হজরত মহম্মদ বলেন, রোজা-নিমাজ কৃতার্থতা প্রাপ্তির চরম সোপান। খৃষ্টীয় সিদ্ধান্তে জীশুর প্রতিবিশ্বাসই পরম কল্যাণপ্রদ। আর চৈতন্যদেবের মতে রাধাভাবে ভাবিত হইয়া পতিরূপে ভগবানের সেবা পরম পুরুষার্থলাভের অবধি। এইরূপ ঐরূপ অবতারগণের বাক্যে অনেক বিরুদ্ধ শিক্ষা আছে, অবান্তর ভেদের ত কথাই নাই, অথচ সকলেই সেই এক ঈশ্বরের অবতার বা সেই এক ঈশ্বর প্রেরিত। যদি বল, মূলে শিক্ষার ভেদ নাই, অথবা অধিকারী ভেদে শিক্ষার ভেদ হয়। অর্থাৎ এক স্থানে প্রাপ্তির দশ পৃথক্ মার্গ বা পথের ন্যায়, বিভিন্ন মার্গের প্রদর্শক বিভিন্ন শিক্ষা হয়। সুতরাং শিক্ষার ভেদ থাকিলেও তাহা অকিঞ্চিৎকর। আমার এ সকল কথা সঙ্গত নহে, প্রথমতঃ মূলের একতা বিষয়ে আমরা জিজ্ঞাসা করি, উপাসনার যে সকল সাধন সামগ্রী অর্থাৎ ভক্তি, প্রেম, বিশ্বাস, রোজা-নিমজাদি, তাহা সকলের সহিত জ্ঞানের কি ঐক্য? প্রত্যুত, ইহার বিপরীত উহাদের মধ্যে স্বর্গ মর্ত্ত্যের ভেদ দৃষ্ট হয়। জ্ঞান প্রমাণ ও বস্তুর অধীন, তথা ভক্তি, প্রেম, বিশ্বাস, রোজা-নিমাজাদি পুরুষের ইচ্ছার অধীন। প্রমাণপাত হইলে অনিচ্ছাসত্ত্বেও চন্দ্রের জ্ঞান হইবে কিন্তু প্রেমাদি পুরুষের ইচ্ছা, যত্ন, হঠ, প্রভৃতির উপর নির্ভর করে বলিয়া পুরুষ ইচ্ছা করিলে প্রেম ভক্তি আদি করিতে পারে, ইচ্ছা না করিলে নাও করিতে পারে। এইরূপে প্রেমাদি সহিত জ্ঞানের উল্লিখিত প্রকার বিরোধের বিদ্যমানে পরস্পরের

একরূপতা সম্ভব নহে। এদিকে রোজা-নমাজাদির সহিত প্রেমভক্তির ভেদ অতিশয় সুস্পষ্ট, আর ভক্তির সহিত প্রেমের যে রীতিতে রাধাদিভাবদ্বারা ভেদ প্রতিপাদিত হইয়াছে, তাহা বৈষ্ণব-গ্রন্থে অতিপ্রসিদ্ধ। অতএব মূলে শিক্ষার ভেদ নাই বলা অযুক্ত। দুঃখের নিবৃত্তি ও নিত্যসুখের প্রাপ্তি জন্য সকল প্রাণীর চেষ্টা সমান আর এই চেষ্টা যদ্যপি অনেক স্থলে ভ্রম বশতঃ সুখে পরিণত না হইয়া দুঃখে পরিণত হয়, তথাপি এ কথা বলা যায় না যে, এরূপব্যক্তি জগতে আছে যাহার নিত্যসুখ লাভের আকাঙ্ক্ষা নাই। সুতরাং আকাঙ্ক্ষার একরূপতা নিবন্ধন অধিকারী ভেদে শিক্ষার ভেদ বলা অনুচিত। কিংবা, অধিকারীভেদে শিক্ষার ভেদ স্বীকার করিলেও, যেরূপ বিভিন্নস্থলে বিভিন্ন ঔষধির প্রয়োগ সেই এক স্বাস্থ্য লাভের জন্য হয়, তদ্রূপ শিক্ষার ভেদ, বিভিন্ন স্থলে বিভিন্নরূপ হইলেও যদি এক স্বাস্থ্য প্রাপ্তির ন্যায় সেই এক অনর্থের নিবৃত্তি ও নিত্যসুখ-প্রাপ্তির উপায়রূপ হইত, তাহা হইলে অবশ্যই উহা দোষের হেতু হইত না। কিন্তু বিবদিতস্থলে শিক্ষার ভেদ বিরুদ্ধ লক্ষণাক্রান্ত হওয়ায় সে আশা নাই। কারণ, একঅবতারের শিক্ষা অন্য অবতারের শিক্ষা সহিত ছায়া আতপের ন্যায় বিরোধযুক্ত হওয়ায় ফলের বৈষম্য প্রযুক্ত অধিকারী ভেদে শিক্ষার ভেদ বলা যুক্তিযুক্ত নহে। এইরূপ গন্তব্যস্থান সকলেরই পক্ষে এক হওয়ায় তাহার প্রাপ্তির জন্য বিভিন্ন দশ উপায় হইলেও উক্ত দশ উপায় সেই এক স্থানের প্রাপক হওয়া উচিত, কিন্তু প্রত্যেক মার্গনির্দেশকশিক্ষার বিরুদ্ধ প্রযুক্ত উক্ত শিক্ষা প্রত্যেক বিভিন্ন উচ্চাবচ (অর্থাৎ ভাল মন্দ=নিম্নোন্নত) স্থানের প্রাপক, এক গন্তব্য স্থানের প্রাপক নহে। এইরূপ এইরূপ শিক্ষা সম্বন্ধে সাধনসামগ্রী, অধিকারী, পরম পুরুষার্থ, ও মার্গ বিষয়ে, অবতার গণের মধ্যে অনেক বিরুদ্ধবাদ থাকায় পূর্ব্ব পক্ষের উক্তি যে শিক্ষার ভেদ অকিঞ্চিৎকর, একথা সর্ব্বথা অসার। অবশ্য চৈতন্যদেবের জীবনচরিত পাঠে দুই প্রধান শিক্ষা লাভ হয়। একটী, গৃহস্থাশ্রম ত্যাগ করিয়া সন্ন্যাস অবলম্বন পূর্ব্বক শমদম বৈরাগ্যাদি সাধনে তৎপর হইয়া নিবৃত্তিমার্গের শ্রেষ্ঠতা নিজের দৃষ্টান্ত দ্বারা বিজ্ঞাপন করা ও দ্বিতীয়টী, নিবৃত্তিমার্গের ফল ধ্যেয়াকারে চিত্তের অবস্থিতি, এই অত্যুৎকৃষ্ট শিক্ষা সাধকের চিত্তারূঢ় করা, এই দুই মুখ্য শিক্ষা চৈতন্যদেবের জীবন চরিতে পাওয়া যায় এবং বলা বাহুল্য সমগ্র হিন্দুশাস্ত্রে

ইহাই অভিমত। এই পবিত্র নির্ম্মল উপদেশের অবমাননা করিয়া রাধাদি-ভাবের বাগাড়াম্বরে যাহাদের মন আসক্ত তাহাদের প্রতি "হস্তস্থগ্রাস পরিত্যাগ করিয়া রিক্ত হস্ত লেহনে তৃপ্তিলাভ করা" এই দৃষ্টান্ত অবাধে প্রদত্ত হইতে পারে। এস্থলে নবীন বৈষ্ণবেরা হয় ত বলিবেন, (১) রাধাভাবের উপদেশ জন্য ঈশ্বর স্বয়ং চৈতন্যদেবরূপে মর্ত্তে আবির্ভূত হইয়াছিলেন। এই ভাব তিনি নিজের দৃষ্টান্তে সমর্থন করিয়াছেন, নিবৃত্তিমার্গের শ্রেষ্ঠতা প্রতিপাদনের জন্য নহে। (২) সঙ্কীর্ত্তনাদির রহস্য প্রকাশ করিয়া কীর্ত্তনকে উক্ত ভাব প্রাপ্তির উপায় বলিয়াছেন, অসংখ্য অভক্ত দুরাচারিগণ এই সঙ্কীর্ত্তনের মহিমায় অসৎপথ হইতে প্রতিনিবৃত্ত হইয়া ঈশ্বরের প্রেমিক হইয়াছেন। (৩) চৈতন্য-দেবের সমসাময়িক মহামান্য খ্যাতাপন্ন প্রকাশানন্দ প্রভৃতি অদ্বৈতবাদিগণ, বাসুদেব সার্ব্বভৌম প্রভৃতি তার্কিকগণ, ও ভারতভূমির অন্যান্য সম্প্রদায়ের আচার্য্যগণ, ইত্যাদি তৎকালীন অনেক ধীসম্পন্ন ব্যক্তিগণ সকলই চৈতন্য দেবের নিকটে পরাস্ত হইয়া শিষ্যানুশিষ্যরূপে তাঁহার গুরুত্ব অঙ্গীকার করতঃ চরিতার্থ হইয়াছিলেন। আর এইরূপ (৪) জগাই মাধাই ঘোর দুরাচারী জনগণও তাঁহার মহিমায় সকলপাপ হইতে মুক্ত হইয়া কৃতার্থ হইয়াছেন; এই সকল অদ্ভুত কার্য্য ও ক্ষমতা চৈতন্যদেবের ঐশ-শক্তির পরিচায়ক, উক্ত সকল অসাধারণধর্ম্ম ইতর জীবের যোগ্যতার অতীত। এ সকল কথা সম্পূর্ণ অবিবেকমূলক, (১) উপাসনাতে রাধাদি-ভাবের অল্পমাত্রও উপযোগিতা নাই, ইহা পূর্ব্ব বিচারে স্থিরীকৃত হইয়াছে। চৈতন্যদেবের মূর্চ্ছাদিরূপ সমাহিত চিত্তের কারণতা বিশেষবিজ্ঞানের অভাব দ্বারা ধ্যেয়াকারে সিদ্ধ হয়, রাধাদিভাবে নহে। রাধাদিভাবে মূর্চ্ছাদির কারণতা হইলে ধ্যেয়াকারে চিত্তের স্থিতি অসম্ভব হইত। অপিচ, অপ্রসিদ্ধ রাধাদিভাব দ্বারা উক্ত স্থিতি সম্ভবও নহে, বৈরাগ্যাদি সংযুক্তসমাহিত চিত্তেই বিশেষবিজ্ঞানের অভাব দ্বারা উক্ত স্থিতি সম্ভব হয়। (২) শঙ্খ ঘণ্টার ন্যায় খোলকরতালাদি দ্বারা উপাসনা বাহ্য-উপাসনা মধ্যে গণ্য। বাদ্যাদিযন্ত্রের ভেদে ভজনের মহত্ব একের অপেক্ষা অন্যের অধিক সিদ্ধ হয় না। খোল, করতাল, শঙ্খ ঘণ্টা, বাঁশী, তবলা, হারমোনিয়মাদি, যন্ত্র সকল প্রথা বা রুচি অনুসারে গৃহীত হইয়া থাকে। শৈব, শাক্ত, মুসলমান, খৃষ্টীয়ান প্রভৃতি সকল সম্প্রদায়ের মধ্যে

গানবাদ্যাদি দ্বারা বা গালবাদ্য, হস্তবাদ্য, মুখবাদ্যাদি দ্বারা উপাসনা করিবার রীতি আছে। শিবভক্ত নৃত্য করিতে করিতে যখন তদ্গতচিত্তে আপনার আরাধ্য মহাদেবের স্তব পাঠ করেন, তখন সে দৃশ্য কি বৈষ্ণবগণের কীর্ত্তন অপেক্ষা অল্প অপূর্ব্ব। মুসলমানদিগের সুন্নি-সম্প্রদায়ের চিস্তিয়া খান্দানের অনুগামিগণ যখন গীত-বাদ্যাদি দ্বারা উপাসনাতে প্রবৃত্ত হন তখন তন্মধ্যে অনেকের সময় সময় যে ঈশ্বরপ্রেমে বিহ্বলতা ও মুগ্ধতা হয় তাহার একাংশ বৈষ্ণবগণ কীর্ত্তনাদি দ্বারা সাধিত করিতে পারেন কি না, ইহা সন্দেহের স্থল। এই খান্দানের পীরগণ শাণ্ডীলা, আজমের প্রভৃতি স্থানে অবস্থান করেন এবং তাঁহাদের সমাজ প্রধান প্রধান সহরে ও নগরে প্রতিষ্ঠিত আছে। যদি কাহারও আগ্রহ থাকে তাহা হইলে তিনি তাঁহাদের সমাজে যাইয়া স্বচক্ষে তাঁহাদের উপাসনা দেখিয়া আমাদের কথার সত্যাসত্য পরীক্ষা করিতে পারেন। প্রতি বৃহস্পতিবারে এই সমাজে গীত-বাদ্যাদি দ্বারা উপাসনা হইয়া থাকে। [illegible] প্রাচীন সময় হইতে এই সকল নিয়ম চলিয়া আসিতেছে। নৃত্য করিতে করিতে স্তোত্র বা স্তবাদি পাঠ কি কীর্ত্তন নহে? চিস্তিয়া খান্দানের বা মুসলমানদিগের গান-বাদ্যাদি দ্বারা উপাসনা কি কীর্ত্তন নহে? বৈষ্ণবদিগের কীর্ত্তনের মাহাত্ম্য সর্ব্বাপেক্ষা উৎকৃষ্ট হইলে সকল লোক স্ব স্ব প্রথা পরিত্যাগ করিয়া বৈষ্ণবরীতি অবলম্বন করিতেন। কীর্ত্তনাদি বাহ্যিক আড়ম্বর [illegible] পুরুষের চিত্তাকর্ষণের হেতু হওয়ায় উপাদেয় বটে, কিন্তু অস্বাভাবিক [illegible] রাধাদিভাব দ্বারা বিকৃত হওয়ায় বৈষ্ণবগণের কীর্ত্তনাদি দ্বারা প্রার্থনীয়, ইহার প্রাপ্তির অভিলাষ দুরাশা মাত্র। সত্য বটে, বৈষ্ণবগণের মধ্যে অনেকে সঙ্কীর্ত্তনাদির মাহাত্ম্য হোম, পূজা, সন্ধ্যা, বন্দনাদি নিত্য কর্ম্মাপেক্ষা, বা [illegible] তপাদি অপেক্ষা, বা রাজযোগ হঠযোগাদি সাধনাপেক্ষা, অধিক রমণীয়, [illegible] বরিষ্ঠ, প্রশস্ত ও সুখপ্রদ বলিয়া মান্য করিয়া থাকেন, করিলেও তদ্দ্বারা সঙ্কীর্ত্তনাদির ঈশ্বরত্বধর্ম্ম সিদ্ধ হইবে না এবং উহার স্থূলত্ব বা বাহ্যিকত্ব [illegible] লুপ্ত হইবে না। (৩) পূর্ব্বপক্ষের বা সিদ্ধান্তপক্ষের সত্যত্ব, অসত্যত্ব, মহত্ত্বাসত্ত্ব সৎ বিচারের উপর নির্ভর করে, কেবল নিজের কথা বা কল্পনার উপর নহে। চৈতন্যদেব ও প্রকাশানন্দের বাদবিষয়ে বিস্তৃত বর্ণনা না থাকায়, তর্কের [illegible] সিদ্ধান্তের মহত্ত্বাসত্ত্ব, বাদী-প্রতিবাদির বুদ্ধির পরিচয়, ইত্যাদি বিষয়ে [illegible]

মাত্র এক পক্ষের শুষ্ক কথা দ্বারা জন্মিতে পারে না এবং ইহানা হওয়ায় কোন্ পক্ষটী গ্রাহ্য ও কোন্টী ত্যাজ্য এই মীমাংসাও সম্ভব হয় না। অর্থাৎ অমুক ব্যক্তি অমুক ব্যক্তি দ্বারা পরাস্ত হইয়া নিজ পক্ষের সমর্থন করিতে গেলে কথা আদরের যোগ্য হইতে পারে না, স্বমতাভিমানী লোকের এক পক্ষের কথা দ্বারা বাদী-প্রতিবাদীর মতের বলবত্তা সিদ্ধ হয় না এবং বাদেরও সত্যতা-অসত্যতা বিষয়ে কোন জ্ঞান জন্মে না। প্রকাশানন্দ হয়ত কোন কল্পিত বা সামান্য ব্যক্তি ছিলেন, অথবা তিনি মহৎ ব্যক্তি হইলেও চৈতন্যদেব দ্বারা পরাস্ত হওয়ায় অদ্বৈতবাদের কোন ইতর-বিশেষ হইতে পারে না এবং তৎকারণে অদ্বৈতবাদের গৌরবহানিরও কোন কথা জন্মিতে পারে না। বাসুদেব সার্ব্বভৌম মিথিলানিবাসী পক্ষধরের নিকটে পরাস্ত হওয়ায় ন্যায়দর্শনের গৌরব লুপ্ত হয় নাই। উভয় পক্ষীয় বাদী-প্রতিবাদীর বাদ-বিবাদের যদি একত্রিত বিবরণ থাকিত, তাহা হইলে অবশ্য উক্ত বিবরণের অনুবাদ দ্বারা চৈতন্যচরিতামৃতাদি বৈষ্ণবগ্রন্থের কথাগুলি আদরের যোগ্য হইত। গৌতম, কণাদ, কপিল, চার্ব্বাক, বৌদ্ধ, জৈন, প্রভৃতি মহাপুরুষগণের পক্ষে তাঁহাদের তর্কবিস্তৃত সিদ্ধান্তবোধক গ্রন্থাদি দ্বারা প্রাপ্ত হওয়া যায়। এরূপ শঙ্করাচার্য্যের অদ্ভুত যুক্তির পরিচয় উপনিষৎ, গীতা, ব্রহ্ম-সূত্রাদি ভাষ্য পাঠে অবগত হওয়া যায়। নবীন বৈষ্ণবমতের তর্কান্বিত এরূপ কোন গ্রন্থ নাই, যদ্দ্বারা চৈতন্যদেবের সিদ্ধান্তের যুক্তিমত্তা নিশ্চয় হইতে পারে। চৈতন্যদেব অমুক অমুক ব্যক্তিকে পরাস্ত করিলেন বা তাঁহার মতে অমুক ভাব অপেক্ষা অমুক ভাব ভাল, তাহা হইতে গোপীভাব উত্তম, তাহা হইতেও রাধা-ভাব উৎকৃষ্ট, কেবল এরূপ এইরূপ ভাবের কথা কোন এক শ্রেণীর বৈষ্ণবগণের হৃদয়গ্রাহী হইলেও অপর সকলের তাহাতে রুচি হইতে পারে না। (৪) জগাই-মাধাই আজীবন দুরাচারে রত থাকিয়াও চৈতন্যদেবের অনুগ্রহে তৎক্ষণাৎ কৃতার্থ হইয়াছিল, চৈতন্যদেব তাহাদের পাপ স্বীয় স্কন্ধে ধারণ করিয়া তাহা-দিগকে পাপ হইতে উদ্ধার করিয়াছিলেন, এমন কি, চৈতন্যদেবের নিজের শরীর পাপের আবেশে কিঞ্চিৎকাল কলঙ্কিত ছিল ভক্তবৃন্দের মধ্যে অনেকে তাহা দেখিয়াছিলেন, এই সকল কল্পনা দ্বারা চৈতন্যদেবের ঈশ্বরত্ব সিদ্ধ হয় না, কারণ উক্ত সকল কথা সর্ব্ব প্রমাণবিরুদ্ধ, যুক্তিবিরুদ্ধ ও ঈশ্বরের নিয়ম বিরুদ্ধ। শাস্ত্রে

আছে, প্রায়শ্চিত্ত, ব্রহ্মজ্ঞান, ব্রহ্মধ্যান, ও ভোগ, ইহারাই পাপের নাশক, এই চার দ্বার ব্যতীত পাপের উচ্ছেদের অন্য উপায় নাই। বাল্মীকি ঋষি ষাট হাজার বৎসরের তপস্যার বলে পাপ হইতে নিষ্কৃতি পাইয়াছিলেন। নিষ্পাপ তাপসী বিশ্বামিত্র ঋষি কেবল ব্রাহ্মণত্ব লাভের নিমিত্ত কঠোর তপস্যা করিয়াছিলেন। তপস্যাদি অনুষ্ঠান বিনা বা পাপের ভোগ বিনা যদি পাপের নাশ সম্ভব হইত, তাহা হইলে পুরাণপ্রসিদ্ধ রাম, যুধিষ্ঠির, নলরাজা প্রভৃতিকে অশেষ যন্ত্রণা ভোগ করিতে হইত না। প্রায়শ্চিত্ত, তপস্যা ভোগাদি দ্বারা পাপক্ষয় না করিয়া চৈতন্যদেবের কৃপায় জগাই-মাধাই যাবজ্জীবন দুষ্কর্ম্মে রত থাকিয়াও এক মুহূর্ত্তে পাপ নাশরূপ কেমনে জয় করে, এ কল্পনা বাদীর রীতিতে ন্যায় শাস্ত্রাদি বিরুদ্ধ না হইলেও অন্ততঃ লৌকিক আচরণবিরুদ্ধ, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। দুরাত্মা ব্যক্তিকে বিনা দণ্ডে উদ্ধার করা বা প্রশ্রয় দেওয়া পাপী মনুষ্যের কার্য্য, নির্দ্দয় পাষণ্ড ভিন্ন অন্য কেহ নির্দ্দয় পাষণ্ডের উপকারক হয় না, ইহা লোকে প্রসিদ্ধ। অবশ্য বিজ্ঞ, জ্ঞানী, পণ্ডিতগণ, কদাচারী পুরুষকে সারগর্ভ শিক্ষা প্রদান করিয়া সৎপথে আনিতে পারেন, কিন্তু সে নিজের পাপমোচন নিজের যত্নেই করিতে সক্ষম হইবে, অন্যের যত্নে নহে। নারদের উপদেশে যেরূপ রত্নাকর সৎমার্গ অবলম্বন করিয়া স্ব পরিশ্রম ও তপস্যার প্রভাবে কৃতার্থ হইয়াছিল, তদ্রূপ নিয়মের সদ্ভাবেই কিংবা পাপ ভোগের অবসানেই প্রাণী কল্যাণ লাভ করিতে শক্য, অন্য প্রকারে নহে, ইহাই শাস্ত্রের আদেশ, ঈশ্বরের নিয়ম ও ন্যায়ানুগৃহীত সিদ্ধান্ত। অন্যথা কর্ম্ম ব্যর্থ হইবে, সর্ব্ব নিয়মের উচ্ছেদ হইবে, তথা ঈশ্বরে বৈষম্য যথেষ্টাচারাদি দোষের প্রসক্তি হইবে। যদি বল, জগাই মাধাইর মানসিক অনুতাপ পরিতাপ বা খেদ পাপনাশের তথা পাপ নাশ দ্বারা চৈতন্যদেবের অনুগ্রহ লাভের হেতু ছিল। একথা সম্ভব নহে, কারণ পরিতাপাদিকে ভবিষ্যৎ নিষিদ্ধ কর্ম্মের বাধক বলা যাইতে পারে, পাপনাশের জনক বলা যাইতে পারে না। অপিচ পরিতাপাদি বিষয়ে পাপনাশের জনকতা স্বীকার করিলেও, উহার কারণতা অন্ততঃ জগাই-মাধাই পক্ষে উদ্যমান বা নীয়মান হইতে পারে না। হেতু এই যে, বাদীর গ্রন্থে আছে, চৈতন্যদেব স্বয়ং তাহাদের পাপ নিজ স্কন্ধে ধারণ করিয়া তাহাদিগকে পাপ হইতে মোচন করিয়াছিলেন। সত্য সত্যই পরিতাপাদি দ্বারা যদি পা-

ক্ষয় হইত, তাহা হইলে চৈতন্যদেবের সম্বন্ধে কখনই পাপ স্কন্ধে ধারণ করিবার স্থল থাকিত না। যদি বল, চৈতন্যদেবের উক্ত আচরণ লোক শিক্ষার্থ, অতএব আনন্দনীয়। ইহার উত্তরে বলিব, উক্ত ন্যায় স্বীকৃত হইলে ঈশ্বর বিষয়ে সকল সময়েই উক্ত প্রকার শিক্ষার প্রসঙ্গ হইবে, সর্ব্ব পাপাত্মা উক্তরূপে উদ্ধার হইবার আশা করিবে আর এই ভরসায় সকলে জগাই মাধাইর পদবীতে আরূঢ় হইতে উৎসাহী হইয়া তাহাদের আচরণ অনুকরণের জন্য সতত চেষ্টিত হইবে, এই ভাবেই চৈতন্যদেবের শিক্ষা ফলবতী হইবে, অন্য রূপে নহে। বরং জগাই মাধাই পাপীজনের সম্মুখে পুণ্যবান্‌দিগকে যদি চৈতন্যদেব বিমানে বসাইয়া স্বধামে প্রেরণ করিতেন, তাহা হইলে এই শিক্ষা তদপেক্ষা শত সহস্র-গুণ অধিক ফলবতী হইত। কেন না তাহা দর্শন করিয়া পাপীজনগণ সৎ-পথাবলম্বী হইত আর জগাই মাধাইও বিমানারোহণের লোভে তৎক্ষণাৎ কুমার্গ পরিত্যাগ করিয়া সুমার্গগামী হইত। এদিকে চৈতন্যদেবকে তাহাদের পাপ দ্বারা নিজ শরীর কলঙ্কিত করিতে হইত না, বৈষম্য জন্য যথেষ্টাচারাদিদোষে, বা নিয়ম ভঙ্গাদি দোষে, যদ্বা ন্যায়শাস্ত্রাদি উল্লঙ্ঘন দোষে, লিপ্ত হইতে হইত না। ফল কথা, চৈতন্যদেব জগাই মাধাইকে অসাধারণ শিক্ষা বলে সৎপথে আনিয়া তাহাদের ঈশ্বর নিষ্ঠায় আসক্তি জন্মাইয়াছিলেন, এইমাত্র বলিয়া বা ইহার অনুরূপ বা তৎসদৃশ অন্য বাক্য বলিয়া যদি চৈতন্যচরিতামৃতাদি গ্রন্থের কর্ত্তারা ক্ষান্ত থাকিতেন, তাহা হইলে তাঁহাদের উক্তি কথঞ্চিৎ সারগর্ভ ও সঙ্গত হইত। কিন্তু উক্ত ভ্রাতৃদ্বয়ের কদাচারে সন্তুষ্ট হইয়া তাহাদের প্রতি অনুগ্রহ প্রকাশ করা, তাহাদের পাপ স্বশরীরে ধারণ করিয়া তাহাদিগকে পাপ হইতে মুক্ত করা, নিজ শরীর উক্ত পাপ দ্বারা কলুষিত করা, দর্শকবৃন্দের মধ্যে অনেকে উহা দর্শন করা, ইত্যাদি ইত্যাদি কপোলকল্পিতকল্পনাদ্বারা, চৈতন্য-দেবের ঈশ্বরত্ব স্থাপিত করিতে গিয়া নবীন বৈষ্ণবেরা তাঁহার মহত্ত্ব ছিন্ন ভিন্ন করিয়া তাঁহাকে ইতর জীব হইতেও অধম করিয়া ফেলিয়াছেন। এই সকল কারণে ও অন্যান্য হেতুবাদ দ্বারা এই সিদ্ধান্ত লাভ হয় যে, চৈতন্যদেবের অবতারত্ব বৈষ্ণবগণের কেবল মনোরাজ্য মাত্র হওয়ায় সর্ব্বথা শাস্ত্র যুক্তি ও অনুভব বিরুদ্ধ। সে যাহা হউক, উক্ত কল্পনাতে অল্প ন্যূনতাও আছে, শিবের "কৈলাস," ইন্দ্রের "স্বর্গ," বিষ্ণুর "বৈকুণ্ঠ," শ্রীকৃষ্ণের "গোলোক," ইত্যাদি

প্রকারে সকল সম্প্রদায়ের শাস্ত্রে স্বীয় স্বীয় উপাস্যদেবের স্বস্ব "লোক" আছে, মাত্র "লোক" নাই চৈতন্যদেবের। এই ন্যূনতা পূর্ণ হওয়া উচিত ছিল, কেন না চৈতন্যদেব সর্ব্ব অবতার বা দেবমধ্যে শ্রেষ্ঠ ও উৎকৃষ্ট হওয়ায় পৃথক্ "লোকের" অভাবে তাঁহার অবতারত্ব বা শ্রেষ্ঠত্ব অসিদ্ধ হইয়া পড়ে। সুতরাং "গোলোকেরও" ঊর্দ্ধে "ব্যাঘ্রলোক" বা "সিংহলোক" বা এতাদৃশ কোন লোক তাঁহার বাসস্থান কল্পনা করা উচিত ছিল, আর ইহা যদি করা হইত তাহা হইলে অবশ্যই উক্ত অভাব পূর্ণ হইয়া নবীন বৈষ্ণবগণের সিদ্ধান্ত সর্ব্বাঙ্গ সুন্দর হইত।

নারদপঞ্চরাত্রনামকগ্রন্থ বৈষ্ণবগণের পরম আশ্রয়ণীয়, এই গ্রন্থেও অনেক অসামঞ্জস্য আছে। যথা, বাসুদেব পরমাত্মা আপনাকে চারি প্রকার ব্যূহে বিভক্ত করিয়া বিরাজমান আছেন। বাসুদেব ব্যূহ, সঙ্কর্ষণ ব্যূহ, প্রদ্যুম্ন ব্যূহ, ও অনিরুদ্ধ ব্যূহ, এই চারি প্রকার ব্যূহ তাঁহারই স্বরূপ। তৎপরে আবার আছে, সঙ্কর্ষণ নামক কর্ত্তা জীব বাসুদেব হইতে উৎপন্ন, সঙ্কর্ষণ হইতে প্রদ্যুম্ন নামক মন জন্মে, প্রদ্যুম্ন (মন) হইতে অনিরুদ্ধ নামক অহঙ্কারের উৎপত্তি হয়। সেই নিশ্বাসে পুনর্ব্বার কথিত হইয়াছে যে, প্রোক্ত সঙ্কর্ষণাদি জীব নহে, উহারা সকলই ঈশ্বর, সকলই জ্ঞান শক্তি ও ঐশ্বর্য্য শক্তিযুক্ত বা বীর্য্য ও তেজঃ সম্পন্ন, সকলই বাসুদেব, সকলই নির্দ্দোষ, নিরধিষ্ঠিত ও নাশাদি রহিত। এতদ্ভিন্ন পঞ্চরাত্রশাস্ত্রে গুণ গুণীভাব প্রভৃতি অনেক প্রকার বিরুদ্ধ কল্পনা আছে, যথা, নিজেই গুণ, নিজেই গুণী এইরূপ পূর্ব্বাপর বিরুদ্ধ ও বেদ বিরুদ্ধ বর্ণনা থাকায় উক্ত গ্রন্থের সমস্ত কল্পনা অযুক্ত। ভাগবত নারদ-পঞ্চরাত্রাদির মত ব্যাস সূত্রেও নিরাকৃত হইয়াছে। পাঠসৌকর্য্যার্থ প্রয়োজনোপ-যোগী সূত্র, সূত্রার্থ তথা ভাষার্থ স্থলে উদ্ধৃত হইল, ইহার পাঠে বিদিত হইবে যে, অসার সিদ্ধান্ত কলুষিত পঞ্চরাত্র মতও আস্থার অযোগ্য।

উৎপত্ত্যসম্ভবাৎ ॥ ২অ, ২পা, ৪২ ॥

সূত্রার্থ—জীবস্যোৎপত্ত্য সম্ভবাৎ চতুর্ব্যূহবাদস্যাপ্যসামঞ্জস্যমিতি সূত্রাক্ষরার্থঃ। চতুর্ব্যূহবাদিনো ভাগবতাঃ।—ভাগবত=মতাবলম্বীরা বলে, বাসুদেব নামক পরমাত্মা হইতে সঙ্কর্ষণ সংজ্ঞক জীবের উৎপত্তি হয়। কিন্তু তাহা অসম্ভব। যেহেতু অসম্ভব সেই হেতু, ভাগবত মতও অযুক্ত অর্থাৎ যুক্তিশূন্য।

ভাষ্যার্থ—যেমতে ঈশ্বর প্রকৃতিকারণ নহেন, কেবল মাত্র অধিষ্ঠাতা সুতরাং নিমিত্তকারণ, সে মত নিরাকৃত হইয়াছে। (সে মতের অসাধুতা দেখান হইয়াছে)। যাঁহাদের মতে ঈশ্বরই প্রকৃতি এবং ঈশ্বরই অধিষ্ঠাতা, সম্প্রতি (এতৎ সূত্রে) তাহাদের মত প্রত্যাখ্যাত হইবে। বলিতে পার যে, পূর্ব্বে শ্রুত্যনুসারে ঐরূপ ঈশ্বরতত্ত্বই অবধৃত হইয়াছে, স্মৃতিও (স্মৃতি=ভাগবত ও পঞ্চরাত্র শাস্ত্র) শ্রুতির অনুগামিনী, তবে কি নিমিত্ত পুনঃ ঐরূপ (প্রকৃতি ও নিমিত্ত) ঈশ্বরবাদ নিরস্ত করিবার ইচ্ছা হইল? বলিতেছি। যদিও ঐ অংশ (ঈশ্বর জগতের প্রকৃতিও বটেন, নিমিত্তও বটেন, এই অংশ) পক্ষভুক্ত বা সমানতা বিধায় বিবাদস্থান নহে; তথাপি অন্য অংশে বিবাদ অর্থাৎ অন্য অংশ শ্রুতিবিরুদ্ধ; সেই নিমিত্ত তাদৃশ পর-মত প্রত্যাখ্যাত হইতেছে। ভগবদ্ভক্তেরা মনে করে; ভগবান্ বাসুদেব এক, তিনি নিরঞ্জন, জ্ঞানবপুঃ, এবং তিনিই পরমার্থ-তত্ত্ব। তিনি আপনাকে চারি প্রকারে বিভক্ত করিয়া বিরাজিত আছেন। বাসুদেব-ব্যূহ, সঙ্কর্ষণ-ব্যূহ, প্রদ্যুম্ন-ব্যূহ, অনিরুদ্ধব্যূহ, এই চারি প্রকার ব্যূহ তাঁহারই স্বরূপ। বাসুদেবের অপর নাম পরমাত্মা, সঙ্কর্ষণের অন্য নাম জীব, প্রদ্যুম্নের নামান্তর মন, এবং অনিরুদ্ধের নামান্তর অহঙ্কার। এই চারি প্রকার ব্যূহের মধ্যে বাসুদেব-ব্যূহই পরাপ্রকৃতি অর্থাৎ মূলকারণ। সঙ্কর্ষণ প্রভৃতি তাঁহা হইতে সমুৎপন্ন, সুতরাং তাঁহারা সেই পরাপ্রকৃতির কার্য্য। জীব দীর্ঘকাল অভিগমন, উপাদান, ইজ্যা, স্বাধ্যায় ও যোগসাধনে * রত থাকিলে নিষ্পাপ হয়, হইয়া পরাপ্রকৃতি ভগবান্‌কে প্রাপ্ত হয়। ভাগবতগণ যে বলেন, "নারায়ণ প্রকৃতির পর, পরমাত্মা নামে প্রসিদ্ধ ও সর্ব্বাত্মা, তাহা শ্রুতিবিরুদ্ধ নহে এবং তিনি যে আপনা আপনি অনেক প্রকারে বা ব্যূহ (সমূহ) ভাবে অবস্থিত বা বিরাজিত, তাহাও অবিরুদ্ধ, বিরুদ্ধ কথা নহে"। অতএব, ভাগবত মতের ঐ অংশ এতৎ সূত্রের নিরাকরণীয় নহে। কেন না, "পরমাত্মা এক প্রকার হন, বহু প্রকারও হন" ইত্যাদি শ্রুতিতে পরমাত্মার বহুভাবে অবস্থান কথিত হইয়াছে। নিরন্তর অনন্যচিত্ত হইয়া অভিগমনাদিরূপ আরাধনায় তৎপর হইতে হইবে, এ অংশও নিষেধ্য নহে। তৎপ্রতি হেতু এই যে, শ্রুতি-

* অভিগমন—তদ্গতভাবে কায়মনোবাক্যে ভগবদ্গৃহগমনাদি। উপাদান—পূজাদ্রব্যাদি আহরণ বা আয়োজন। ইজ্যা—পূজা। স্বাধ্যায়—অষ্টাক্ষরাদি মন্ত্রের জপ। যোগ—ধ্যান।

স্মৃতি উভয়ত্রই ঈশ্বরপ্রণিধানের বিধান আছে সুতরাং ঐ অংশ অবিরুদ্ধ, শ্রুতিবিরুদ্ধ নহে। তাঁহারা যে বলেন, বাসুদেব হইতে সঙ্কর্ষণের, সঙ্কর্ষণ হইতে প্রদ্যুম্নের, প্রদ্যুম্ন হইতে অনিরুদ্ধের জন্ম হয়, উৎপত্তি হয়, এই অংশের নিষেধার্থ এতৎ সূত্র অভিহিত হইল। সূত্রের অর্থ এই যে, অনিত্যত্বাদিদোষ প্রসক্ত হয় বলিয়া বাসুদেবসংজ্ঞক পরমাত্মা হইতে সঙ্কর্ষণসংজ্ঞক জীবের উৎপত্তি অসম্ভব। জীব যদি উৎপত্তিমানই হয়, তাহা হইলে তাহাতে অনিত্যত্বাদি দোষ থাকিবেক। জীব অনিত্য অর্থাৎ নশ্বরস্বভাব হইলে তাহার ভগবৎপ্রাপ্তিরূপ মোক্ষ হইতেই পারে না। কারণের বিনাশে কার্য্যের বিনাশ অবশ্যম্ভাবী। আচার্য্য ব্যাস জীবের উৎপত্তি "নাত্মা শ্রুতের্নিত্যত্বাচ্চ তাভ্যঃ" (অ ২, পা ৩) এতৎসূত্রে নিষেধ করিবেন অর্থাৎ উৎপত্তিনিষেধপূর্ব্বক নিত্যতা প্রদর্শন করিবেন। অতএব ভাগবতদিগের ঐ কল্পনা নিতান্ত অসঙ্গত।

ন চ কর্ত্তুঃ করণম্॥ ২ অ, ২পা, ৪৩ সূ॥

সূত্রার্থ—যস্মাৎকর্ত্তঃ করণোৎপত্তির্ণ দৃশ্যতে তস্মাদসঙ্গতৈষাং কল্পনেতি সূত্রার্থঃ। যেহেতু কর্ত্তা হইতে করণের উৎপত্তি দেখা যায় না, সেই হেতু ভাগবতাদিগের কল্পনা অসঙ্গত। প্রকৃতস্থলে কর্ত্তা জীব, করণ মন।

ভাষ্যার্থ—ঐ কল্পনা যে অসঙ্গত, তৎপ্রতি অন্য হেতুও আছে। সে হেতু এই :—লোকমধ্যে দেবদত্তাদি কর্ত্তা হইতে দাত্রাদি করণের (ক্রিয়ানিষ্পাদক পদার্থের) উৎপত্তি দৃষ্টিগোচর হয়। অথচ ভাগবতেরা বর্ণন করেন, সঙ্কর্ষণ নামক কর্ত্তা জীব প্রদ্যুম্ননামক করণ মন জন্মান্। আবার সেই কর্ত্তৃজন্য প্রদ্যুম্ন (মন) হইতে অনিরুদ্ধের (অহঙ্কারের) উৎপত্তি হয়। ভাগবতদিগের এ কথা আমরা বিনা দৃষ্টান্তে গ্রহণ করিতে ও মানিতে পারি না। ঐ তত্ত্বের অববোধক শ্রুতিবাক্যও নাই।

বিজ্ঞানাদি ভাবে বা তদপ্রতিষেধঃ॥ ২ অ, ২ পা, ৪৪ সূ॥

সূত্রার্থ—আদিশব্দেনৈশ্বর্য্যাদয়ো গৃহ্যন্তে। যদ্যপি সঙ্কর্ষণাদীনাং সর্ব্বেষাং জ্ঞানৈশ্বর্য্যশক্তিবলবীর্য্য তেজোবত্ত্বং স্বীক্রিয়তে তথাপি তদপ্রতিশেধঃ উৎপত্ত্য-সম্ভবপ্রতিষেধাভাবঃ। বিস্তরস্তু ভাষ্যে।—যদি বলেন, বাসুদেব সঙ্কর্ষণ প্রদ্যুম্ন

ও অনিরুদ্ধ, ইহাঁরা সকলেই ঈশ্বরধর্ম্মযুক্ত, সকলেই নির্দ্দোষ নিরধিষ্ঠান অর্থাৎ প্রকৃতিজন্মা নহে, সুতরাং ইহাঁদের সম্বন্ধে উৎপত্ত্যসম্ভবদোষ দোষ বলিয়া গণ্য হয় না, এ বিষয়ে আমরা বলি, ঐরূপ বলিলেও উৎপত্ত্যসম্ভবদোষ নিবারিত হইবে না।

ভাষ্যার্থ—ভাগবতদিগের এমন অভিপ্রায়ও হইতে পারে যে, প্রোক্ত সঙ্কর্ষণাদি জীবভাবান্বিত নহে। উহাঁরা সকলেই ঈশ্বর, সকলেই জ্ঞানশক্তি ও ঐশ্বর্য্যশক্তি-যুক্ত, বল, বীর্য্য ও তেজঃসম্পন্ন, সকলেই বাসুদেব, সকলেই নির্দ্দোষ, নিরধিষ্ঠিত নিরবদ্য (নির্দ্দোষ=রাগাদিরহিত। নির্ধিষ্ঠিত=অপ্রাকৃতিক অর্থাৎ প্রকৃতি-জন্মা নহে। নিরবদ্য=নাশাদিরহিত)। সুতরাং তাঁহাদের সম্বন্ধে উৎপত্ত্য-সম্ভবদোষ নাই। এই অভিপ্রায়ের উপর বলা যাইতেছে, উক্ত অভিপ্রায় থাকিলেও উৎপত্ত্যসম্ভবদোষ নিবারিত হয় না। অর্থাৎ অন্য প্রকারে ঐ দোষ আগমন করে। কি প্রকারে? তাহা বলিতেছি। বাসুদেব, সঙ্কর্ষণ, প্রদ্যুম্ন ও অনিরুদ্ধ ইহারা পরস্পর ভিন্ন, একাত্মক নহেন, অথচ সকলেই সমধর্ম্মী ও ঈশ্বর, এই অর্থ অভিপ্রেত হইলে অনেক ঈশ্বর স্বীকার করা হয়, পরন্তু অনেক ঈশ্বর স্বীকার ব্যর্থ। কেন-না, এক ঈশ্বর স্বীকার করিলেই ইষ্টসিদ্ধি হইতে পারে। অপিচ, ভগবান্ বাসুদেব এক অর্থাৎ অদ্বিতীয় ও পরমার্থতত্ত্ব, এইরূপ প্রতিজ্ঞা থাকায় সিদ্ধান্তহানিদোষও প্রসক্ত হয়। ঐ চতুর্ব্যূহ ভগবানেরই এবং তাঁহারা সকলেই সমধর্ম্মী, এরূপ হইলেও উৎপত্ত্যসম্ভব-দোষ তদবস্থ থাকে। হেতু এই যে, অতিশয় (ছোট-বড়—তর-তম-ভাব) না থাকায় বাসুদেব হইতে সঙ্কর্ষণের, সঙ্কর্ষণ হইতে প্রদ্যুম্নের ও প্রদ্যুম্ন হইতে অনিরুদ্ধের জন্ম হইতে পারে না। কার্য্য-কারণের মধ্যে অতিশয় থাকাই নিয়ম। যেমন মৃত্তিকা ও ঘট। অতিশয় না থাকিলে কোন্‌টী কার্য্য, কোনটী কারণ, তাহা নির্দ্দেশ করিতে পারিবে না। আরও দেখ, পঞ্চরাত্রসিদ্ধান্তীরা (পঞ্চরাত্র= বৈষ্ণবদিগের শাস্ত্র) বাসুদেবাদির জ্ঞানাদিতারতম্যকৃত ভেদ মানেন না, প্রত্যুত ব্যূহচতুষ্টয়কে অবিশেষে বাসুদেব বলিয়া মান্য করেন। ভগবানের ব্যূহ (ভিন্ন ভিন্ন সংস্থান) কি চতুঃসংখ্যাতেই পর্য্যাপ্ত? তাহা নহে। ব্রহ্মাদি স্তম্বপর্য্যন্ত (স্তম্ব=তৃণগুচ্ছ) সমুদয় জগৎ ভগবদ্‌ব্যূহ, ইহা শ্রুতি-স্মৃতি উভয়ত্র প্রদর্শিত আছে।

বিপ্রতিষেধাচ্চ ২অ, ২পা, ৪৫সূঃ ॥

সূত্রার্থ—বিপ্রতিষেধাচ্চ বিরুদ্ধোক্তিদর্শনাদপি জীবোৎপত্তিবাদ উপেক্ষ্য ইতি যোজ্যম্। ভাগবতদিগের স্বশাস্ত্রে পূর্ব্বাপরবিরুদ্ধ ও বেদবিরুদ্ধ বর্ণন থাকায় তাঁহাদিগের সে সকল কল্পনা শ্রেয়ঃ-কামীর অগ্রাহ্য।

ভাষ্যার্থ—ভাগবতদিগের পঞ্চরাত্রাদিশাস্ত্রে গুণ-গুণিভাব প্রভৃতি অনেক প্রকার বিরুদ্ধ কল্পনা দেখা যায়। নিজেই গুণ, নিজেই গুণী, ইহা অবশ্যই বিরুদ্ধ। ভাগবতগণ বলিয়া থাকেন, জ্ঞানশক্তি, ঐশ্বর্য্যশক্তি, বল, বীর্য্য, তেজঃ এ সকল গুণ এবং প্রদ্যুম্নাদি ভিন্ন হইলেও আত্মা ও ভগবান্ বাসুদেব। আরও দেখ, তাঁহাদিগের শাস্ত্রে বেদনিন্দাও আছে। যথা—"শাণ্ডিল্য চার বেদে পরম-শ্রেয়ঃপ্রাপ্ত না হইয়া অবশেষে এই শাস্ত্র লাভ করিয়াছিলেন"। ইত্যাদি। এই সকল কারণে ভাগবতদিগের প্রোক্তবিধ কল্পনা অসঙ্গত ও অগ্রাহ্য।

ভাগবত ও পঞ্চরাত্রের অনুসারী রামানুজ আদি বৈষ্ণবগণের মতেরও খণ্ডন কল্পতরুর পরিমল টীকায় আছে। বাহুল্যভয়ে উহার বিবরণ পরিত্যক্ত হইল। ফলিতার্থ—বৈষ্ণবগণের শাস্ত্রে অনেক বিরুদ্ধ কথা আছে এবং তাহাতে পূর্ব্বাপর অনুগামিগণেরও ততোধিক কল্পনা জল্পনার যোগ থাকায় কর্ত্তাভজা আদি নিন্দনীয় অবান্তর দলের সৃষ্টি হইয়াছে। অতএব বৈষ্ণবমতের সমুদায় শাস্ত্র পরস্পর অসামঞ্জস্য ও বিরুদ্ধভাষী হওয়ায় শ্রদ্ধাযোগ্য নহে।

কথিত প্রকারে বৈষ্ণবমতের ন্যায় শৈবমতও অসঙ্গত। শৈবমতে পশুপতি শিব জগতের ঈশ্বর অর্থাৎ নিয়ন্তা ও নিমিত্তকারণ, বৈষ্ণবমতের ন্যায় নিমিত্ত-উপাদানকারণ নহেন। এইরূপ সেশ্বর সাংখ্য (পাতঞ্জল) মতের আচার্য্যেরা কল্পনা করেন যে ঈশ্বর প্রকৃতি পুরুষের অধিষ্ঠাতা ও জগতের নিমিত্ত-কারণ। তন্মতে প্রকৃতি, পুরুষ ও ঈশ্বর এই তিন তত্ত্ব অত্যন্ত ভিন্ন এবং ইহাদের লক্ষণও পৃথক্। বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকগণও স্ব স্ব মতের প্রণালী-বিশেষ আশ্রয় করিয়া ঈশ্বরের নিমিত্তকারণতা প্রতিপাদন করেন। অবৈদিক ঈশ্বর-কল্পনায় অনেক প্রকার প্রণালী অবলম্বন পূর্ব্বক তাঁহারা যে ঈশ্বরের নিমিত্তকারণতা সমর্থন করিয়া থাকেন তাহা বেদান্ত-সূত্রে নিরাকৃত হইয়াছে।

উপযোগী সকল সূত্র এস্থলে উদ্ধৃত হইল, ইহা দ্বারা বিদিত হইবে যে, ঈশ্বরের নিমিত্তকারণতাপক্ষও যুক্তি ও শাস্ত্র উভয়ই বহির্ভূত।

পত্যুরসামঞ্জস্যাৎ॥ ২ অ, ২ পা, ৩৭ সূ॥

সূত্রার্থ—পত্যুঃঈশ্বরস্যাবৈদিকস্য প্রধানপুরুষয়োরধিষ্ঠাতৃত্বেন জগৎকারণত্বং নোপপদ্যত ইতি শেষঃ। কুতঃ? অসামঞ্জস্যাৎ। অসামঞ্জস্যং বিষমকারিত্বম্। বিষমকারিত্বঞ্চ হীনমধ্যমোত্তমভাবেন প্রাণিভেদবিধাতৃত্বম্।—ঈশ্বর স্বতন্ত্র, তিনি প্রকৃতি-পুরুষের অধিষ্ঠাতা হইয়া জগৎ সৃষ্টি করেন, সুতরাং তিনি জগতের অধিষ্ঠাতা ও নিমিত্তকারণ, এ মতও সঙ্গত নহে। কারণ এ মত সমঞ্জস (সঙ্গত) নহে।

ভাষ্যার্থ—ঈশ্বর জগতের অধিষ্ঠাতা অর্থাৎ কেবলমাত্র নিমিত্ত-কারণ, উপাদান-কারণ নহেন, এইমত (শৈব-মত) এক্ষণে নিরাকৃত হইবে। এ সূত্রে যে সামান্যতঃ ঈশ্বর-কারণবাদের নিষেধ হয় নাই, ঐরূপ বিশেষবাদই যে নিরাকৃত হইয়াছে, তাহা আচার্য্যের (ব্যাসের) পূর্ব্ব-পূর্ব্ব সূত্র দেখিলে জানা যায়। ইতিপূর্ব্বে আচার্য্য "প্রকৃতিশ্চ প্রতিজ্ঞা দৃষ্টান্তানুপরোধাৎ" "অভিধ্যোপ-দেশাচ্চ" এই দুই সূত্রে ঈশ্বরের প্রকৃতিত্ব ও অধিষ্ঠাতৃত্ব স্থাপন করিয়াছেন। সামান্যতঃ ঈশ্বর-কারণবাদ নিষেধ্য হইলে অবশ্যই পূর্ব্বোক্তির সহিত আচার্য্যের এতদুক্তির বিরোধ হইত এবং তন্নিবন্ধন আচার্য্যের বিরুদ্ধভাষিতা দোষ হইত। অতএব, সূত্রকার ব্যাস, ঈশ্বর কেবলমাত্র অধিষ্ঠাতা বা নিমিত্ত কারণ, প্রকৃতি-কারণ নহেন, এই পক্ষকে বা এই মতকে বেদান্ত-বোধ্য অদ্বয়ব্রহ্মভাবের প্রতিপক্ষ (শত্রু) জানিয়া সূত্রে তাহারই নিষেধ করিয়াছেন। অবৈদিক ঈশ্বর-কল্পনা অনেক প্রকার। যথা—সেশ্বর সাংখ্য মতের আচার্য্যেরা কল্পনা করেন, ঈশ্বর প্রকৃতি-পুরুষের অধিষ্ঠাতা; জগতের নিমিত্ত কারণ। প্রকৃতি, পুরুষ ও ঈশ্বর, এই তিন তত্ত্ব অত্যন্ত ভিন্ন এবং ইহাদের লক্ষণও পৃথক্। শৈবগণ বলেন—কার্য্য, কারণ, যোগ, বিধি, দুঃখান্ত, এই পাঁচ পদার্থ পশুপতিকর্ত্তৃক পশুগণের বন্ধনচ্ছেদার্থ উপদিষ্ট হইয়াছে। পশুপতি শিব এতজ্জগতের ঈশ্বর অর্থাৎ নিয়ন্তা ও নিমিত্তকারণ। * বৈশেষিক ও

* সাংখ্য দ্বিবিধ; সেশ্বরসাংখ্য ও নিরীশ্বরসাংখ্য। পাতঞ্জল প্রভৃতি যোগ-শাস্ত্র সেশ্বর সাংখ্য নামে পরিচিত; কপিলের সাংখ্য নিরীশ্বর। সেশ্বরসাংখ্য ঈশ্বরকে পৃথক্ তত্ত্ব ও জগতের

নৈয়ায়িকগণও আপন আপন মতের প্রণালীবিশেষ অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণতা বর্ণন করেন। ঈশ্বর একটী পৃথক্ তত্ত্ব ও জগতের নিমিত্তকারণমাত্র, ইহা পূর্ব্বপক্ষস্থানীয় বলিয়া আচার্য্য ইহার উত্তর দিতেছেন। সূত্রটীর অর্থ এইরূপ।—ঈশ্বর প্রকৃতি-পুরুষের অধিষ্ঠাতৃত্বরূপে (অধিষ্ঠাতৃত্ব=নিয়ন্তৃত্ব বা প্রেরকত্ব) জগৎকারণ, ইহা উপপন্ন হয় না। অনুপপন্নতার বা অযুক্ততার হেতু অসামঞ্জস্য অর্থাৎ সামঞ্জস্য না হওয়া। কি অসামঞ্জস্য ? তাহা বলিতেছি। তিনি স্বতন্ত্রস্বভাব হইয়া হীন, মধ্যম ও উত্তম প্রাণী সৃষ্টি করায় তাঁহার বিষমকারিত্ব প্রকাশ পাইয়াছে। যে বিষমকারী—সে রাগ-দ্বেষাদিদোষে দূষিত, ইহা অব্যভিচরিত নির্ণয়। অতএব, অসমান সৃষ্টি করায় তাঁহারও রাগদ্বেষাদি আছে, ইহা অনুমিত হইতে পারে। তাঁহারও যদি অস্মদাদির ন্যায় রাগ-দ্বেষাদি থাকে, তাহা হইলে তিনিও অস্মাদির ন্যায় অনীশ্বর। যদি বল, তিনি কর্ম্মানুসারে হীন, মধ্যম ও উত্তম প্রাণী সৃষ্টি করেন, যে যেমন কর্ম্ম করিবে সে সেইরূপ জন্মলাভ করিবে, তাহাতে তাঁহার দোষ হইবে কেন ? এ বিষয়ে আমরা বলি, তাঁহার তাদৃশ ঈশ্বরত্ব অসিদ্ধ। জীবের কর্ম্মানুসারে ঈশ্বরের প্রবৃত্তি এবং (প্রাণিগণের) কর্ম্মসকল ঈশ্বরেচ্ছানুযায়ী, এ নির্ণয় পরস্পরাশ্রয়দোষদুষ্ট। ঈশ্বর আপন ইচ্ছায় উত্তমাধম সৃষ্টি করেন না, প্রাণিগণের কর্ম্ম (ধর্ম্মাধর্ম্ম) তাঁহাকে ঐরূপ করায়, এ সিদ্ধান্ত হইতেই পারে না। কেন-না, কর্ম্ম সকল জড়, তৎকারণে তাহারা অপ্রেরক। বিশেষতঃ কর্ম্মের প্রবর্ত্তক ঈশ্বর, ঈশ্বরের প্রবর্ত্তক কর্ম্ম, এরূপ হইলে কে কাহার প্রথম প্রবর্ত্তক তাহা স্থির হইবে না, জানাও যাইবে না। সুতরাং পরস্পরাশ্রয় (তর্ক) উভয়কেই লুপ্ত করিবে। যদি বল, কর্ম্মেশ্বরের প্রবর্ত্ত্য-প্রবর্ত্তক ভাব অনাদি, তাহার আদি নাই, প্রথম নাই, পূর্ব্ব পূর্ব্ব কর্ম্ম-অনুসারেই তিনি পর পর

নিমিত্ত-কারণরূপে বর্ণনা করেন। শৈব সম্প্রদায়ের চতুর্ব্বিধ অবান্তর প্রভেদ আছে। যথা—শৈব, পাশুপত, কারুণিক-সিদ্ধান্ত ও কাপালিক। ইহারা সকলেই মহেশ্বরপ্রোক্ত আগম-শাস্ত্রের অনুগামী। মহত্তত্ত্বাদি চতুর্ব্বিংশতি তত্ত্ব কার্য্য অর্থাৎ জন্মবান্ এবং সে সকলের কারণ প্রধান (প্রকৃতি) ও ঈশ্বর। প্রধান প্রকৃতি-কারণ এবং ঈশ্বর নিমিত্ত-কারণ। যোগ-শব্দের মুখ্য অর্থ সমাধি : ত্রৈকালিক স্নানাদি অনুষ্ঠেয় কর্ম্ম সকল বিধি শব্দের বোধ্য। দুঃখান্ত শব্দের অর্থ মোক্ষ। পশু শব্দের অর্থ জীব। পাশ শব্দের অর্থ বন্ধন (সংসার-রজ্জুতে বাঁধা)।

উত্তমাধম সৃষ্টি করেন, (যে, যে কর্ম্ম করে, তাহাকে তদনুরূপ ফল দিবার জন্য, হয় উত্তম না হয় মধ্যম অথবা হীন করিয়া সৃষ্টি করেন), এইরূপ প্রবাহ চলিয়া আসিতেছে। এ পক্ষেও পূর্ব্বোক্ত পরস্পরাশ্রয় এবং অন্ধপরম্পরা নামক দোষ আগমন করে। * অপিচ, ন্যায়বিৎ পণ্ডিতেরা বলেন, প্রবর্ত্তকতা দোষের অনুমাপক। দোষের প্রেরণা ব্যতীত কোনও ব্যক্তি স্বার্থে বা পরার্থে প্রবৃত্ত হয় না। (দোষ = রাগ দ্বেষাদি) লোক যে পরার্থে প্রবৃত্ত হয়, তাহাও স্বার্থের জন্য। কারুণিক পরের দুঃখ সহ্য করিতে পারেন না, সেই অসহ্যতা নিবারণার্থ পরদুঃখমোচনে প্রবৃত্ত হন। অতএব, ঈশ্বর যখন প্রেরক বা প্রয়োজক, তখন অবশ্যই তিনি রাগাদিদোষবিশিষ্ট। যেহেতু তিনি স্বার্থরাগাদিমান্, সেই হেতু তিনি অস্মদাদির সহিত সমান, অনীশ্বর, এইরূপ পাওয়া যায়। কাযেই বলিতে হয়, স্বীকার করিতে হয়, নিমিত্তকারণবাদী পরমত সমঞ্জস নহে। যোগমতাবলম্বীরা যে ঈশ্বরকে উদাসীন ও পুরুষবিশেষ বলেন, তন্মতেও ঐরূপ অসামঞ্জস্য জানিবে। উদাসীন অথচ প্রবর্ত্তক, এ কথা ব্যাহত (বিরুদ্ধ বা প্রলাপ)।

সম্বন্ধানুপপত্তেশ্চ ॥ ২অ, ২ পা, ৩৮ সূ ॥

সূত্রার্থ—স্বতন্ত্রেশ্বরবাদিনেশ্বরেণ সহ প্রধানাদেঃ সম্বন্ধো বাচ্যঃ স নোপপন্ন এব। ঈশ্বরেণাঽসম্বদ্ধস্য প্রধানাদেঃ প্রের্য্যত্বাযোগাৎ। ততোঽপি তন্মতমসমঞ্জসমিতি—ঈশ্বরের সহিত প্রাধানাদির সম্বন্ধ থাকা স্বীকার না করিলে ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব (নিয়ন্তৃত) সিদ্ধ হইবে না; কিন্তু তাহাতে সংযোগ, সমবায় অথবা অন্য কোনও রূপ সম্বন্ধ উপপন্ন হইবে না অর্থাৎ যুক্তিতে পাওয়া যাইবে না।

ভাষ্যার্থ—সেশ্বর সাংখ্যাদির মতে অন্য অসামঞ্জস্যও আছে; তন্মতে ঈশ্বর, প্রধান ও পুরুষ (জীবাত্মা) হইতে স্বতন্ত্র ও অতিরিক্ত। তাদৃশ ঈশ্বর বিনাসম্বন্ধে প্রধানকে ও পুরুষকে নিয়মানুগামী করিতে পারেন না। অতএব, হয় সংযোগ, না হয় সমবায়, অথবা অন্য কোন সম্বন্ধ স্বীকার করা উচিত; পরন্তু

* এক অন্ধ অন্য অন্ধকে লইয়া যায়, চালায়, একথা যেমন অসঙ্গত, জীবের অদৃষ্ট ঈশ্বরকে প্রেরণ করে, একথাও তদ্রূপ অসঙ্গত।

তাহা অসম্ভব। প্রধান, পুরুষ ও ঈশ্বর, এই তিনই তন্মতে সর্ব্বব্যাপী ও নিরবয়ব; সুতরাং সংযোগ-সম্বন্ধ অসম্ভব। (পরস্পর অপ্রাপ্ত দুই বা ততোধিক পদার্থের প্রাপ্তির বা আংশিক মেলনের নাম সংযোগ, সুতরাং নিত্য প্রাপ্ত বা নিত্যমিলিত প্রধানাদির সংযোগ অসম্ভব)। যখন ঐ তিন পদার্থ কেহ কাহার আশ্রিত বা অনুগত নহে, (গন্ধ যেমন পুষ্পের আশ্রিত, সেরূপ আশ্রিত নহে), তখন সমবায়-সম্বন্ধও বক্তব্য নহে। আশ্রয়াশ্রয়িস্থলেই সমবায়-সম্বন্ধের কল্পনা হইয়া থাকে। কার্য্যানুমেয় অন্য কোন সম্বন্ধও দেখাইতে পারিবে না। কারণ এই যে, এখনও কার্য্য-কারণ-ভাব নির্ণীত হয় নাই। জগৎ যে ঈশ্বরপ্রেরিত প্রধানের (প্রকৃতির) কার্য্য, তাহা এখনও অনিশ্চিত আছে। বাদী বলিবেন; ব্রহ্মবাদীরও সংযোগাদি সম্বন্ধের অনুপপত্তি আছে। এতদুত্তরে ব্রহ্মবাদী বলেন, আমাদের মতে অনুপপত্তি নাই। আমাদের মতে সংযোগাদি-সম্বন্ধ না থাকিলেও মায়িক অনির্ব্বাচ্য তাদাত্ম্যসম্বন্ধ আছে এবং তাহা অক্ষুণ্ণরূপে উপপন্ন হয়। (তাদাত্ম্য = অভেদ)। আরও দেখ, ব্রহ্মবাদী শাস্ত্রানুসারে কারণাদির স্বরূপ অবধারণ করেন, সুতরাং যেমন যেমন দেখা যায়, সমস্তই যে তেমনি তেমনি মানিতে হইবেক, তাহা তাঁহাদের অভিপ্রেত নহে। (দেখায় অনেক ভুল থাকে, শাস্ত্র-বিচার-নিষ্পন্ন জ্ঞানে ভুল থাকিবার সম্ভাবনা নাই) কিন্তু বাদী লোকদৃষ্ট পদার্থানুসারে কারণাদির স্বরূপ নিশ্চয় করেন, তজ্জন্য তাঁহাকে সমস্তই যথাদৃষ্ট গ্রহণ করিতে হয়। অর্থাৎ বেদবাদীরা লোকদৃষ্ট মৃত্তিকা-কুম্ভকার সম্বন্ধের অনুসরণ করেন না। তাহা আনুমানিকেরাই করেন; সুতরাং বেদবাদী অনুমানবাদী হইতে বিশিষ্ট। যদি বল, অনুমানবাদীদেরও সর্ব্বজ্ঞ-মহর্ষিপ্রণীত শাস্ত্র আছে, সুতরাং উভয় পক্ষেই শাস্ত্রবল সমান, এ বিষয়ে আমরা বলি, তাহা নহে। কেন না, সর্ব্বজ্ঞতা ও সর্ব্বজ্ঞপ্রণীত শাস্ত্রের প্রামাণ্য, এই দুইটী অন্যোন্যাশ্রয়-দোষগ্রস্ত। অর্থাৎ যদি তৎপ্রণীত শাস্ত্র প্রমাণ হয়, তবেই তৎপ্রণেতা ঋষি সর্ব্বজ্ঞ এবং যদি ঋষির সর্ব্বজ্ঞতা সিদ্ধ হয়, তবে তৎপ্রণীত শাস্ত্র প্রমাণ। এই জন্যই বলি, প্রণেতার সর্ব্বজ্ঞতা ও প্রণীত শাস্ত্রের প্রামাণ্য বুঝিবার বিলক্ষণ ব্যাঘাত আছে। অতএব প্রদর্শিত কারণে সংযোগবাদীর ঈশ্বরকল্পনা অনুপপন্ন ও অযুক্ত। এইরূপে অন্যান্য অবৈদিক ও স্বকপোল-কল্পিত ঈশ্বরকল্পনাতেও অসামঞ্জস্য আছে, সে সকল যথাসম্ভব যোজনা করিবে।

অধিষ্ঠানানুপপত্তেশ্চ ॥ ২ অ, ২ পা, ৩৯ সূ ॥

সূত্রার্থ—ঈশ্বরস্য অধিষ্ঠানানুপপত্তেঃ প্রধানাদিষু প্রেরণানুপপত্তেঃ অসামঞ্জস্য-মিতি যোজ্যম্।—ঈশ্বর প্রকৃতিতে অধিষ্ঠিত হইয়া সৃষ্টি করেন, অর্থাৎ সৃষ্টিকরণার্থ প্রকৃতিকে প্রেরণ করেন, এ কথাও অযোগ্য এবং তাহাহাও অসামঞ্জস্যের অন্যতম কারণ।

ভাষ্যার্থ—তার্কিকদিগের ঈশ্বরতত্ত্ব-কল্পনা অন্য হেতুতেও অযুক্ত। সে অন্য হেতু এই—কুম্ভকার যেমন মৃত্তিকাদির অধিষ্ঠাতা হইয়া ঘট রচনা করে, ঈশ্বরও তার্কিকগণের কল্পনায় সেইরূপ অধিষ্ঠাতা। পরন্তু তাঁহার তাদৃশ অধিষ্ঠাতৃত্ব উপপন্ন হয় না। তৎপ্রতি হেতু এই যে, অপ্রত্যক্ষ ও রূপাদি-বিহীন প্রধান অধিষ্ঠেয় হইবার অযোগ্য। প্রধান মৃত্তিকাদি-বিলক্ষণ।

করণবচ্চেন্ন ভোগাদিভ্যঃ ॥ ২ অ, ২ পা, ৪০ সূ ॥

সূত্রার্থ করণেষিন্দ্রিয়েম্বিব পুরুষঃ পরমেশ্বরঃ প্রকৃতাবধিতিষ্ঠতীতি চেৎ, ন। কুতঃ? ভোগাদিভ্যঃ। তত্র ভোগস্য দৃষ্টত্বাৎ। পুরুষে (জীবে) করণকৃতা ভোগাদয়োদৃশ্যন্তে, ঈশ্বরে তু প্রধানকৃতাস্তে ন দৃশ্যন্ত ইতি করণবদিত্যদৃষ্টান্ত এবেত্যর্থঃ।—পুরুষ (আত্মা) যেমন ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাতা, সেইরূপ ঈশ্বরও প্রধানের অধিষ্ঠাতা, এরূপ বলাও ন্যায্য নহে। কেন না, ইন্দ্রিয়ের সহিত জীবের ও ঈশ্বরের সহিত প্রকৃতির প্রভেদ আছে। প্রভেদ থাকায় ইন্দ্রিয় ও জীব প্রকৃতির ও ঈশ্বরের দৃষ্টান্ত নহে।

ভাষ্যার্থ—পুরুষ অর্থাৎ আত্মা যেমন প্রত্যক্ষের অগোচর ও রূপাদিবিহীন হইয়াও করণ গ্রামের অর্থাৎ ইন্দ্রিয় সমূহের অধিষ্ঠাতা, তেমনি, ঈশ্বরও প্রত্যক্ষের অগোচর রূপাদিবর্জ্জিত প্রধানের অধিষ্ঠাতা, এরূপ বলিলেও দোষ হইবে। ইন্দ্রিয়গণ যে আত্মাধিষ্ঠিত, তাহা ভোগ অর্থাৎ সুখদুঃখাদি অনুভব দ্বারা জানা যায়। পরন্তু ঈশ্বরের ভোগ জানা যায় না। যাহা যাহার অধিষ্ঠেয়, তাহা তাহার ভোগের উপকরণ, এই নিয়ম স্বীকার করিলে এবং প্রধানকে ঈশ্বরের অধিষ্ঠেয় বলিলে, অবশ্যই সংসারী আত্মার ন্যায় ঈশ্বরাত্মাতেও সুখদুঃখাদি ভোগ থাকা মানিতে হইবেক। এই ৩৯।৪০ সূত্রের অন্যবিধ ব্যাখ্যাও করিতে পার। ৩৯ সূত্রের ব্যাখ্যা যথা—তার্কিকগণের কল্পিত ঈশ্বর অন্য কারণেও

অযুক্ত। সে কারণ এই—লোকদৃষ্ট রাজাদি লৌকিক ঈশ্বরকে তোমরা আশ্রয় (স্থান) যুক্ত ও সশরীর দেখিয়াছ। তোমরা দৃষ্টান্তের আশ্রয় লইয়া ঈশ্বর-কল্পনা করিতে ইচ্ছুক, সুতরাং যদ্রূপ দেখিয়াছ তদ্রূপ তোমাদিগকে তাঁহার কোনরূপ শরীর, ইন্দ্রিয় ও স্থান থাকা স্বীকার করিতে হইবে। (রাজাদি লৌকিক ঈশ্বর দেখিয়াছ, সুতরাং অলৌকিক বা অদৃশ্য ঈশ্বরকেও তদনুরূপরূপী করিয়া অনুমান করিতে পার, অন্য কিছু পার না)। কিন্তু কোনও প্রকারে তাঁহার শরীরাদি থাকা প্রমাণ করিতে পারিবে না। কারণ এই যে, সৃষ্টি না হইলে শরীর হয় না, হওয়াও অসম্ভব। শরীর সৃষ্টির পরভাবী, সৃষ্টির পূর্ব্বে তাহা অসম্ভব। অপিচ, ঈশ্বরকে যদি অধিষ্ঠানশূন্য বল, তাহা হইলে তাঁহাকে প্রবর্ত্তক বা নিয়ন্তা বলিতে পারিবে না। কেন-না, তোমরা সশরীর চেতনের প্রবর্ত্তকতা দেখিয়াছ, অশরীরের প্রবর্ত্তকতা দেখ নাই। (যাহা দেখ নাই, দেখিতে পার না, তাহা অকল্পনীয়)। ৪০ সূত্রের ব্যাখ্যান্তর এইরূপ—দৃষ্টান্তের অনুসরণ করিলে ঈশ্বরেরও কোনরূপ ইন্দ্রিয়াতন (দেহ) থাকা কল্পনা করিতে হইবে; কিন্তু তাহা উপপন্ন বা সিদ্ধ হইবে না। সিদ্ধ হইলেও শরীরিত্ব বিধায় অস্মদাদির ন্যায় তাঁহার ঈশ্বরত্ব অপগত হইবে।

অন্তবত্ত্বমসর্ব্বজ্ঞতা বা ॥ ২ অ, ২ পা, ৪১ সূ ॥

সূত্রার্থ—তার্কিকাভিমতেশ্বরকারণবাদে প্রধানপুরুষেশ্বরাণামন্তবত্বং নাশবত্ত্ব-মীশ্বরস্যাঽসার্ব্বজ্ঞ্যঞ্চ প্রসজ্যেত ইতি তদ্বাদোঽযুক্ত এব।—তার্কিকেরা যে ভাবে ঈশ্বরকে উপস্থাপিত করেন, সে ভাবে ঈশ্বরের অসর্ব্বজ্ঞতা ও প্রধানাদির বিনাশিত্ব স্বীকার্য্য হইয়া পড়ে; পরন্তু তাহা নহে।

ভাষ্যার্থ—অন্য হেতুতেও তার্কিক-কল্পিত ঈশ্বর উপপত্তিরহিত। তার্কিকেরা ঈশ্বরকে সর্ব্বজ্ঞ ও অনন্ত বলেন। তাঁহাদের মতে প্রধান ও পুরুষ এ উভয়ও অনন্ত; অথচ পরস্পর ভিন্ন। এ স্থলে আমাদের জিজ্ঞাস্য, সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বর কর্ত্তৃক প্রধানের, পুরুষের ও আপনার ইয়ত্তা (সংখ্যা ও পরিমাণ) পরিচ্ছেদ-বিশিষ্ট (নির্দ্দিষ্ট বা নিশ্চিত) কি-না। হাঁ, না, উভয় পক্ষেই দোষ আছে। কি দোষ? বলিতেছি। প্রথম কল্পে অর্থাৎ পরিচ্ছিন্নতা (অল্পতা) নিবন্ধন প্রধান, পুরুষ, ঈশ্বর, সকলেরই অন্তবত্তা অর্থাৎ অনিত্যতা অবশ্যম্ভাবী। কেন-

না, লোকমধ্যে ঐরূপই দেখা যায়। যে কোন বস্তু ইয়ত্তাপরিচ্ছিন্ন (যে কিছু ঘটাদিবস্তু এত ও এত বড়, এতদ্রূপ নির্দ্দেশে নির্দ্দিষ্ট হয়), সমস্তই অন্তবৎ অর্থাৎ নশ্বর। এতদ্দৃষ্টান্তে প্রধানাদিও ইয়ত্তা-পরিচ্ছন্ন বলিয়া অন্তবান হইতে পারে। যে সকল বস্তু পরস্পর ভিন্ন, সে সমস্তই নিশ্চিত-পরিমাণ। যেমন ঘটাদি। এতন্নিয়মানুসারে প্রধান, পুরুষ, ঈশ্বর, ইহারাও নিশ্চত-পরিমাণ অর্থাৎ অপরিমিত নহে। প্রোক্ত নিদর্শনদ্বারা সিদ্ধ হয়, প্রধান পুরুষ ঈশ্বর, এই বিভিন্ন তিন রূপের স্বীকার থাকায় তাঁহাদের সংখ্যারূপটী পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ নির্দ্দিষ্টপরিমাণ-বিশিষ্ট। উহাঁদের স্বরূপ ঈশ্বরের দ্বারা পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ পরিমিত (অপরিমিত নহে)। যদিও তন্মতে জীব অনন্ত, সুতরাং সংখ্যার নিশ্চয়তা নাই, সে বিষয়ে আমরা বলি, জীবসংখ্যা অস্মদাদির অনিশ্চিত থাকিলেও ঈশ্বরের নিকট নিশ্চিত আছে। না থাকিলে তিনি অসর্ব্বজ্ঞ, ইহাই স্থির হইবে। পরিচ্ছেদ পক্ষে ফল এই যে, সংসারমুক্তজীবের সংসার ও সংসারিত্ব, উভয়ই অন্তবান্ এবং জীব ক্রমান্বয়ে মুক্ত হইতে থাকিলেও একসময়ে সংসারের ও সাংসারি-সংখ্যার বিনাশ ঘটিতে পারে। (ইহার ফল জগতে জীবশূন্যতা)। এতাবতা এই বলা হইল যে, নিত্য কিছুই নাই, কথিত প্রধানাদি সমস্তই অনিত্য। যদি সমস্তই অনিত্য হয় এবং সংসারোৎপত্তির উপকরণস্বরূপ পুরুষ-ভোগ্য সবিকার (মহদাদিপদার্থের সহিত) প্রধান যদি ঈশ্বরের অধিষ্ঠেয়ই হয়, তাহা হইলে ঈশ্বর প্রধানাদির অভাবে (যখন তাহাদের অন্ত হইবে তখন) কিসে অধিষ্ঠিত থাকিবেন? কাহাকে সংসারে বা কার্য্যে প্রবৃত্ত করিবেন? তাঁহার ঈশ্বরত্ব ও সর্ব্বজ্ঞত্ব কোন্ বিষয়ে পর্য্যবশেষিত হইবে? কাহাকে লইয়া থাকিবে? ঈশ্বর থাকিবে, তাহাও বলিতে পার না। ঈশ্বর যখন ভিন্ন পদার্থ, তখন অবশ্যই তিনি ঘটাদি পদার্থের ন্যায় অন্তবান্ অর্থাৎ নশ্বর। যদি প্রধান, পুরুষ, ঈশ্বর, এই তিনই অন্তবান্ বলিয়া গণ্য হয়, তাহা হইলে ইহাও স্বীকার করিতে হয় যে, ঐ তিনের আদিও (উৎপত্তি) আছে। ঐ তিনের আদি অন্ত মানিতে গেলে শূন্যবাদ স্বীকার করা হইবে। যদি বল, এতদ্দোষ পরিহারার্থ শেষোক্ত বিকল্প অর্থাৎ প্রধানাদি ইয়ত্তাপরিচ্ছিন্ন নহে, এই কল্প স্বীকার করিব, তাহাতে আমরা বলিব ও বলিয়াছি, প্রধানাদির ইয়ত্তা ঈশ্বরপরিচ্ছেদ্য না হইলে (অর্থাৎ ঈশ্বর প্রধানাদির পরিমাণ ও সংখ্যা না জানিলে) ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব ও

সর্ব্বজ্ঞত্ব লোপপ্রাপ্ত হইবেক। এই কারণে, তার্কিক-কল্পিত ঈশ্বর কারণবাদ অসঙ্গত, সুতরাং অগ্রাহ্য।

এই গ্রন্থেও ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্থানান্তরে বিস্তৃতরূপে খণ্ডিত হইয়াছে, তাহাও এস্থলে দ্রষ্টব্য। শৈবমতে শৈব পাশুপতাদি যে চতুর্ব্বিধ অবান্তর ভেদ কল্পিত হইয়াছে এবং তৎকারণে তন্মতাবলম্বীরা স্ব স্ব মতের প্রণালী অনুসারে যে বিরুদ্ধ সিদ্ধান্তে উপস্থিত হইয়াছেন তাহারই প্রতিফল নিন্দনীয় অঘোরাদি পন্থের সৃষ্টি। অতএব শৈবশাস্ত্রও অসার সিদ্ধান্তে দূষিত, সুতরাং অগ্রাহ্য।

এইরূপ সূর্য্য, গণেশ ও ভগবতীর ঈশ্বরত্ববোধক শাস্ত্রও অপ্রমাণ। এ সকল মতের খণ্ডনে পৃথক্ যত্নকরা হইল না, কারণ, উপরিউক্ত যুক্তি ও বিচারের সাম্য বশতঃ বিস্তারিত পরীক্ষা অনাবশ্যক।

বিষ্ণু প্রভৃতি পঞ্চদেবের ঈশ্বরত্ব যখন পৃথক্ পৃথক্‌রূপে সিদ্ধ নহে তখন স্মার্ত্তমতে পঞ্চদেবের একত্রিতরূপে ঈশ্বরত্ব ও তাহাদের সমবুদ্ধিতে উপাসনা ইহাও স্বীয় অর্থে বাধিত। অতএব স্মার্ত্তশাস্ত্রও অপ্রমাণ এবং অপ্রমাণ হওয়ায় আদরণীয় নহে।

এক্ষণে বামতন্ত্র বিষয়ে দুই একটী কথা বলিয়া প্রস্তাব শেষ করা যাইতেছে। এ মতে মদ্য, মাংস ও শক্তিসেবা, পরম পুরুষার্থ। "বিনা শক্তিং ন পূজাস্তি মৎস্য মাংসং বিনা প্রিয়ে। মুদ্রাঞ্চ মৈথুনঞ্চাপি বিনা নৈব প্রপূজয়াৎ॥ (পিচ্ছিলাতন্ত্র)।" মৎস্য, মাংস ভক্ষণে ও স্ত্রীসেবায় পুরুষার্থ সিদ্ধ হইলে জগতের প্রায়সঃ সকল প্রাণীকে মুক্তির অধিকারী বলিতে হইবে, বা সকলই মুক্ত ইহা সিদ্ধ হইবে। জীবগণের মধ্যে যাহারা কেবল স্ত্রীসেবী ও মাংসভোজী তাহারা প্রায় মুক্ত তথা যাহারা মদ্য, মাংস ও স্ত্রী, এই পদার্থ ত্রয়সেবী তাহাদিগকে পূর্ণ মুক্ত বলা উচিত। স্ত্রী-অসেবী-পুরুষ শত সহস্র লোকের মধ্যে দুই একটী সংসারে আছে কি, না? ইহা সন্দেহের স্থল, এইরূপ মদ্য, মাংস অসেবী পুরুষের সংখ্যাও অতি অল্প, সুতরাং মানিতে হইবে যে সংসারে প্রায়সঃ সকল প্রাণীই মুক্ত। যদি বল, মন্ত্রাদি সংস্কারসহিত মকারাদিসেবা পুরুষার্থের হেতু আর মন্ত্রাদি সংস্কাররহিত মকারাদিসেবা কেবল অনর্থেরই জনক। তাহা হইলে কেবল মন্ত্রাদিকে পুরুষার্থের হেতু বল, মকারাদিকে নহে। যদি

বল, মকারাদিসহিতই মন্ত্র ফলীভূত হয়, মকারাদিরহিত মন্ত্র ব্যর্থ হইয়া যায়। যেরূপ মতান্তরে স্নানাদিরহিত অপবিত্র অবস্থাতে মন্ত্রের ব্যর্থতা হয়, অথবা যেরূপ মন্ত্রভক্তিআদিরহিত স্নানাদি কর্ম্মসকল অদৃষ্ট-পুণ্যফলের অজনক, তদ্রূপ মকারাদিসেবাসহিত মন্ত্র অথবা মন্ত্রসহিত মকারাদিসেবাই পুরুষার্থের জনক, অন্যথা বিফল। এ কথা সঙ্গত নহে, কারণ স্নানাদিক্রিয়া ও মন্ত্র সাত্ত্বিকগুণবিশিষ্ট হওয়ায় পরস্পর পরস্পরের সহকারী তথা এক অন্যের উপকারক। অর্থাৎ স্নানাদি-ক্রিয়া বাহ্যান্তর শুদ্ধতার সম্পাদক ও চিত্ত-প্রসন্নতার হেতু, সুতরাং স্নানাদি দ্বারা মন্ত্রের বীর্য্যবত্তা হয়। কিন্তু মদ্যাদি ও মন্ত্রাদি মধ্যে কোন প্রকার সদ্ভাব বা সাপেক্ষতা নাই, অধিকন্তু তদুভয়ের মধ্যে বিরোধ অতি স্পষ্ট। হেতু এই যে, মদ্য মাংস শক্তিসেবা প্রভৃতি অরমণীয় আচরণ পশুত্ববৃত্তির উত্তেজক হওয়ায় চিত্ত-বিক্ষিপ্ততা ও মোহাত্মকতার আকর এবং উপাসনার অত্যন্ত বিরোধী। অতএব উপাসনার অঙ্গ যে মন্ত্র তাহার সাত্ত্বিকগুণ বিরুদ্ধ তামসিক মকরাদিসেবাদ্বারা নিরুদ্ধ হওয়ায় তদ্দ্বারা একাগ্রতা, বা পবিত্রতা, বা বীর্য্য লাভত দূরে থাকুক, মকারাদিসেবী পুরুষের পশুভাব, মোহাত্মকতা ও বিক্ষিপ্তচিত্ততা, এই সকল পরিণাম অবশ্যম্ভাবী। যদি বল, যেরূপ দুগ্ধ রক্তমাংসের বিকার হইলেও সাত্ত্বিক ধর্ম্মবিশিষ্ট বলিয়া লোক শাস্ত্র উভয়তঃ প্রসিদ্ধ, তদ্রূপ মাংস সহিত দুগ্ধের অবিশেষতা হওয়ায়, তথা মদ্য ধান্যাদির পরিণাম হওয়ায়, তথা শক্তি সহধর্ম্মিণী স্ত্রীর সমতুল্য হওয়ায়, এইরূপ সকলই সত্ত্বগুণ সম্পন্ন হওয়ায় মকারাদি সহিত মন্ত্রের অনুকূলতা সম্বন্ধ হয়, প্রতিকূলতা নহে। এ সকল কথা অল্প ভাবিয়া বলিলে ভাল হইত, কারণ দুগ্ধ রক্তমাংসাদির পরিণাম এবং মদ্য যব ধান্য ফল প্রভৃতির বিকার হইলেও, পরিণামপ্রাপ্ত বস্তুর পূর্ব্ব স্বরূপ ও স্বভাব ত্যাগ হইয়া নূতন স্বরূপ বা স্বভাব প্রাপ্তিকালে শুদ্ধতা বা অশুদ্ধতারূপ পারিণামিক স্বভাব হইয়া থাকে। অর্থাৎ শুদ্ধ হইলে নির্ম্মল পবিত্র সাত্ত্বিকধর্ম্মবিশিষ্ট হয় ও অশুদ্ধ হইলে মলিন অপবিত্র তমোগুণবিশিষ্ট হয়। এই নিয়ম সর্ব্বভাবকার্য্যে প্রচলিত হওয়ায় মল মূত্রও পরিণাম প্রাপ্তি দ্বারা পূর্ব্ব অশুদ্ধভাব ত্যাগ করিয়া শুদ্ধভাব ধারণ করে, আর দুগ্ধাদিও বর্ত্তমান শুদ্ধভাব ত্যাগান্তর অশুদ্ধভাব অবলম্বন করে। অতএব ফল ধান্যাদির বর্ত্তমান অবস্থাতে নির্ম্মল সাত্ত্বিকভাব তথা মদ্য মাংসাদির অপবিত্র তামসিকভাববশতঃ দুগ্ধাদির বর্ত্তমান অবস্থা মন্ত্রের সফলতা দ্বারা উপাসনার

সাধক হয় ও মন্ত্রাদি মন্ত্রের বিফলতা দ্বারা উপাসনার বাধক হয়। অপিচ, বাদীর রীতিতে মন্ত্রাদি সংস্কার দ্বারা মকারাদিসেবা শুদ্ধ নির্ম্মল সাত্ত্বিকধর্ম্ম সম্পন্ন হইলে, মলদ্বারাদিঅপবিত্রস্থানও মন্ত্রাদি দ্বারা বিনা শৌচকর্ম্মে বা বিনা জলসেক-দ্বারা শুদ্ধ হওয়া উচিত। গার্হস্থ্যাশ্রম বিহীত, শাস্ত্রানুমোদিত, প্রমাণানুগৃহীত, শিষ্টপ্রতিপালিত ও ঈশ্বরনিয়মানুশাসিত দম্পতি-দাম্পত্যসম্বন্ধ জগতের মর্য্যাদারক্ষক হওয়ায় অনিন্দনীয় উপাদেয় ও পুরুষার্থতার হেতু, কিন্তু মন্ত্রাদির অন্তরালে অত্যন্ত কুৎসিত ঘৃণীত নিন্দিত মকারাদিরূপ স্ত্রী আদি সেবন স্বাভাবিক সাত্ত্বিকধর্ম্মকে পশুত্ব বৃত্তিতে পরিণত করিয়া ধর্ম্মপথ হইতে, সমাজ হইতে, ঐহিক সুখ হইতে, এবং সর্ব্বশেষে অপবর্গ হইতে ভ্রষ্ট করতঃ অনুষ্ঠাতাকে দারুণ অনর্থ সাগরে নিমগ্ন করে। যদি বল, এই তন্ত্রের কর্ত্তা সাক্ষাৎ শিব, তাঁহার বাক্য অপ্রমাণ হইতে পারে না। মকারাদিসাধন প্রভাবে সিদ্ধি অল্পায়াসলভ্য। বৈদিক অনুষ্ঠান প্রযত্নসাধ্য এবং তাহার ফলও অনিশ্চিত। মকারাদি সাধন গোপনীয়ভাবে যে অনুষ্ঠিত হয় তাহার হেতু এই যে, গুপ্তভাবে যে সকল সাধন আচরিত হয় তাহা সমস্ত শীঘ্র ফলবতী ও বীর্য্যবতী হইয়া সাধকের মনোরথ অচিরাৎ পূর্ণ করে। অতএব যাহারা মকারাদিসেবার নিন্দা করে, তাহারা নিজে নিন্দিত। ইহার উত্তর এই যে, শিব প্রণীত বলিয়া বামতন্ত্রের প্রামাণ্য সংরক্ষিত হয় না। যে সকল শাস্ত্র বেদমূলক নহে, তাহা সমস্তই অপ্রমাণ, ইহা হিন্দুশাস্ত্রের নির্ণীত সিদ্ধান্ত। যেরূপ বিষ্ণুর অবতার বুদ্ধদেব প্রণীত বৌদ্ধশাস্ত্র হিন্দু মতে অমূলক ও অপ্রমাণ, তদ্রূপ বামতন্ত্রও সর্ব্বশাস্ত্র বিরুদ্ধ হওয়ায় অপ্রমাণ। শাস্ত্রে আছে, যদি সাক্ষাৎ বিরিঞ্চি কোন বিরুদ্ধ ও অপ্রামাণিক কথা বলেন, তাহাও গ্রাহ্যণীয় নহে, এবং ইহা ন্যায়সঙ্গতও বটে। সিদ্ধি অনুষ্ঠান সাধ্য, অতএব নশ্বর, তদ্দ্বারা নিত্যমুক্তিফল সম্ভব নহে। অপিচ, মকারাদিসাধনে সিদ্ধির যোগ্যতা আছে কিনা সন্দেহ, থাকিলেও যেরূপ মন্ত্রাদি-সাধ্য তাড়ন মারণ উচ্চাটনাদি সামর্থ্য পারলৌকিক ফলের সহায়ক নহে, তদ্রূপ মকারাদি অনুষ্ঠানসাধ্য সিদ্ধিও পারলৌকিক ফলের অজনক। চিত্তের একাগ্রতা সম্পাদনার্থ লোকে কোণে মনে বনে সাধনের অনুষ্ঠান করিয়া থাকে, চলিচ্চিত্ত একতার বিরোধী, যে স্থলে জনরব বা অন্য উপদ্রব নাই, সে স্থলে সাধনের অভ্যাস হইলে মন শীঘ্রই ধ্যেয়াকারে স্থিতি লাভ করে। মকারাদি সাধনে

চিত্তস্থৈর্য্যের কোন নিমিত্ত নাই, বরং অপেয় পান, অভক্ষ ভক্ষণ ও অশ্লীল আচরণ, এই তিন বামমার্গে পুরুষার্থ লাভের হেতু হওয়ায় মকারাদি সাধনের ভিত্তি। সুতরাং বামতন্ত্রে মকারাদি সাধন গোপনীয়ভাবে করিবার কোন মূল না থাকায় তন্মতাবলম্বীরা উহার অনুষ্ঠান যে অতিগুপ্তভাবে করিয়া থাকেন তাহা কেবল লোকবঞ্চনার্থ, চিত্তের স্থৈর্য্য-লাভের জন্য বা সাধনফল সিদ্ধি-প্রাপ্তির জন্য নহে। নিন্দনীয় কার্য্য মাত্রেই লোকে গুপ্তভাবে করিয়া থাকে। কে কখন চৌর্য্যাদিকর্ম্ম প্রকাশ্যভাবে করে? বামমার্গ যে অত্যন্ত অশোভন ইহা জানিয়াই লোক-নিন্দা-ভয়ে তন্মতাবলম্বীরা মকারাদি সেবার অনুষ্ঠান প্রকাশ্য ভাবে করিতে সক্ষম নহেন। সে যাহা হউক, সুরাপান, অবৈধ মাংস ভোজন ও বেশ্যাদি সেবন, ইহা সকল হিন্দুশাস্ত্রে নিষিদ্ধ। এই সকল বিষয়ে শাস্ত্র স্থানান্তরে প্রদর্শিত হইয়াছে বলিয়া এস্থলে উদ্ধৃত হইল না।

উপসংহারে এইমাত্র বক্তব্য যে, ইতঃপূর্ব্বে পুরাণাদি শাস্ত্রে যে সকল অসামঞ্জস্য প্রদর্শিত হইল, তদ্দ্বারা ইহা অতি স্পষ্টভাবে প্রতীয়মান হইতে পারে যে, পঞ্চদেবতার ঈশ্বরত্ববোধক সকল মত যে কেবল ভ্রম প্রমাদাদি দোষে কলুষিত তাহা নহে, কিন্তু এক অন্যের, আলোক-অন্ধকারের ন্যায়, সম্পূর্ণ বিরোধী হওয়ায় অতিশয় অপসিদ্ধান্তের মূল ও ঘোর অনর্থের হেতু এবং তৎকারণে শ্রদ্ধা ও আদরের অত্যন্ত অযোগ্য। ইতি।

ধর্ম্মশাস্ত্রাদির খণ্ডন।

(হিন্দুভাবাপন্নের প্রতি অহিন্দুভাবাপন্নের অর্থাৎ
যথেচ্ছাচারী-পুরুষের আক্ষেপ)

মনু, যাজ্ঞবল্ক্য, পরাশরাদি ঋষিগণ ধর্ম্মশাস্ত্রের প্রণেতা। ধর্ম্মশাস্ত্র বিধিবাক্য ঘটিত ধর্ম্ম সমূহের উপদেশ দ্বারা পরিপুষ্ট, অর্থাৎ অগ্নিহোত্রাদি যাগের এবং তদ-পেক্ষিত অন্যান্য অনুষ্ঠেয় কর্ম্মের উহাতে প্রতিপাদন হইয়াছে। অর্থাৎ অমুক বর্ণ অমুক সময়ে অমুক প্রকারে উপনীত হইবেন, অমুক বর্ণের অমুক আচার, অমুক বর্ণ অমুক প্রকারে বেদাধ্যয়ন ও অমুক প্রকারে সমাবর্ত্তন (অধ্যয়নকালের ব্রহ্মচর্য্য ব্রতের উদ্‌যাপন পদ্ধতি) করিবেন ও অমুক বিধানে গ্রহণ করিবেন, এইরূপ এই-রূপ বিষয় সকল উপদিষ্ট হইয়াছে। আর চতুর্ব্বিধ আশ্রম, সে সকল আশ্রমের

বিবিধ ধর্ম্ম, অর্থ, কাম, মোক্ষ, ইহা সমস্ত সবিস্তারে বর্ণিত হইয়াছে। মন্ত্রশাস্ত্রে প্রাধান্য রূপে দেবতা আরাধনা, তথা তন্ত্রশাস্ত্রে বিবিধ দেব দেবীর মন্ত্ররহস্য ও বিশেষরূপে মানস ধর্ম্মের নিরূপণ হইয়াছে। সাংখ্যশাস্ত্র, যোগশাস্ত্র, বৈষ্ণবতন্ত্র, শৈবতন্ত্রাদি, শাস্ত্র সকল ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্ভূত। সাংখ্যযোগতন্ত্রাদির বিচার পৃথক রূপে এই খণ্ডের দ্বিতীয় পাদে হইবে। বৈষ্ণব শৈবতন্ত্রাদির বিচার ইতঃপূর্ব্বে বিস্তৃত রূপে হইয়াছে। যে সকল তন্ত্রগ্রন্থ বিধিবাক্য বোধিত কর্ম্মমূলক তাহাদের বিষয়ে বিচার এক্ষণে আরম্ভ করা যাইতেছে। প্রত্যেক বিষয়ের পৃথক্ রূপে বিচার এ গ্রন্থের উদ্দেশ্য নহে বলিয়া দুই একটী প্রধান বিষয় উপলক্ষ করিয়া সমস্ত ধর্ম্মশাস্ত্রের অসারতা প্রদর্শিত হইবে।

ধর্ম্মশাস্ত্র পর্য্যালোচনা করিলে তিনটী বিষয়ের ভূয়ঃ ভূয়ঃ উপদেশ সকল জাতির ধর্ম্মগ্রন্থে দৃষ্ট হয়। যথা,

১—ঈশ্বর তত্ত্বপ্রতিপাদন ও তদপেক্ষিত উপাসনা প্রণালী বর্ণন, ইত্যাদি।

২—ব্যবহারিক নীতিশাস্ত্রোপদিষ্টকর্ম্ম ও তৎবিহিত নিয়মাবলী, ইত্যাদি।

৩—বিধিঘটিত বিহিত ও নিষিদ্ধ কর্ম্ম ও তৎসম্বন্ধীয় উপদেশ, ইত্যাদি।

সমস্ত জীবন ব্যাপার ভবদুক্ত তিনটী বিষয়ের অন্তর্ভূত। প্রথমোক্ত বিষয়ের বিবরণ ভিন্ন ভিন্ন সম্প্রদায়ের রীত্যানুযায়ী সেই সেই মতের আলোচনার অবসরে পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে এবং পরে প্রসঙ্গ ক্রমে আরও বলা যাইবে। শেষোক্ত দুই বিষয়ের এইক্ষণে আলোচনা আবশ্যক, কিন্তু দ্বিতীয়টী এই গ্রন্থের আলোচনায় বিষয়ীভূত নহে বলিয়া কেবল তৃতীয় বিষয়ের বিচার আরম্ভ করা যাইতেছে। উক্ত তৃতীয় বিষয়কে পুনরায় মুখ্যরূপে চারিভাগে বিভক্ত করা যাইতে পারে। যথা, ১-জাতি, ২-গ্রাসাচ্ছাদন, ৩-বিবাহ, ও ৪-বিহিতাবিহিতকর্ম্ম। সুগম ভাবিয়া উক্ত চারি বিষয় এক বিচারের অন্তর্ভূত করিয়া শাস্ত্র ও যুক্তি সহকারে পরীক্ষা আরম্ভ করা যাইতেছে।

বেদ পুরাণাদি পাঠে অবগত হওয়া যায় যে প্রাচীনকালে গবাদি মাংসভক্ষণ, মদ্যপান, একজাতিতা, স্ত্রীস্বাধীনতা, যথেচ্ছ-বিহারাদি এই সকল প্রথা প্রচলিত ছিল। সে সময়ে চতুর্ব্বিধ বর্ণাশ্রমের নিয়ম ও উক্ত সকল আশ্রমের বিবিধ ধর্ম্ম প্রতিষ্ঠিত ছিল না। ভক্ষ্যাভক্ষ্যের নিয়ম না থাকায়, সুরাপান, অশ্ব বরাহ গবাদি-মাংসভোজন প্রচলিত ছিল। জাতিভেদ না থাকায় স্বস্ব ইচ্ছানু-

নুসারে পান ভোজনাদি যে যেমন ভালবাসিত সে তেমন সমাধা করিত। বিবাহ নিয়মের অভাবে যে সে বর্ণের স্ত্রীর সহিত প্রসঙ্গ বিহিতছিল তথা স্ত্রী পুরুষের স্বাধীনতা অক্ষুণ্নভাবে সংরক্ষিত হইত। আচার, বিচার, আহার, বিহার, যৌবনবিবাহ, বিধবাবিবাহ, স্বপসন্দ বিবাহ, পরপুরুষ সহিত স্ত্রীর সংসর্গ বা পরস্ত্রীর সহিত পুরুষের সংসর্গ ইত্যাদি সমস্ত কর্ম্ম যে যেমন ইচ্ছা করিত সে সেইরূপ অসঙ্কোচচিত্তে করিত, কোন প্রকার বাধা ছিল না, বাধা না থাকায় হিন্দুদিগের কীর্ত্তি, মহিমা, যশঃ, প্রতিষ্ঠা, উদারতা, বল, বীর্য্য, ঐশ্বর্য্য, তেজ, প্রভৃতি অসাধারণ অলৌকিকগুণ সকল জগতে একাধিপত্য বিস্তার করিয়াছিল। অল্পকথায়, সে সময়ে শাস্ত্রের উদারতা বশতঃ সামাজিক নিয়মের আঁটাআঁটি না থাকায় সকল কর্ম্ম যথেচ্ছাচারপূর্ব্বক সম্পন্ন হওয়ায় সর্ব্বসাধারণের জন্ম, আয়ু, ভোগবিষয়ে কোন ইতরবিশেষভাব ছিল না। সেই ঐ প্রাচীনকাল হিন্দুদিগের মধ্যে "সত্যযুগ" নামে প্রখ্যাত আর বলাবাহুল্য হিন্দুমতে ঐযুগ হিন্দুদিগের অবস্থার তথা ধর্ম্মের পরাকাষ্ঠা। উক্ত সকল নিয়ম যথাক্রমে সঙ্কোচ প্রাপ্ত হইয়া হইয়া দ্বাপরের শেষ বা কলিযুগের প্রথম কিয়ৎকাল পর্য্যন্ত প্রায় তদ্‌বস্থ ছিল আর প্রবর্ত্তিত বেদ শাস্ত্রাদি প্রতিপাদ্য ধর্ম্মে ও নিয়মে বর্ত্তমান সঙ্কীর্ণতার লেশও ছিল না। প্রাচীন শাস্ত্রের উদারতা-প্রতি লক্ষ্য করুন।

খাদ্যাখাদ্য সম্বন্ধে বেদে আখ্যায়িকা আছে, চাক্রায়ণ ঋষি স্ত্রীর সহিত হস্তি-পকের অর্দ্ধভুক্ত উচ্ছিষ্ট কুৎসিত কলায় (শস্যবিশেষ) ভক্ষণ করিয়াছিলেন * * তৎপরে তিনি মিথিলারাজ জনকের সভায় গমন করত অন্য ব্রাহ্মণগণের সহিত যথাযোগ্য আহারাদি প্রাপ্ত হইয়াছিলেন। স্মৃতিতে আছে—"যোঽন্নমত্তি যতস্ততঃ লিপ্যতে ন স পাপেন।" অর্থাৎ যাহার তাহার ও যে সে অন্ন খাইতে পারে, খাইলে পাপে লিপ্ত হয় না। এই সকল শাস্ত্রীয় প্রমাণ দ্বারা জাতিভেদও নিরস্ত জানিবে।

পুরুষের স্বেচ্ছাচারিতা সম্বন্ধে বামদেব বিদ্যাধিকারে বেদ বলেন, "নকাঞ্চা পরিহরেত্তদ্‌ব্রতম।" অর্থাৎ কোনও স্ত্রী পরিত্যাগ করিবে না, ইহা উত্তম ব্রত।

স্ত্রীর স্বেচ্ছাচারিতা সম্বন্ধে নিম্নোক্ত জাবাল শ্রুতির প্রতি দৃষ্টি করুন,

"সত্যকামোজাবালো মাতরম পৃচ্ছৎ, কিংগোত্রোঽহস্মিতি,

সৈবং প্রত্যবাদীৎ, বহবং চরন্তি পরিচারিণি যৌবনেত্বামালভে নাহংতদ্বেদ।"

অর্থাৎ সত্যকাম জাবাল মাকে জিজ্ঞাসা করেন, মা আমি কোন গোত্র, মা বলিলেন বাবা! যৌবনে অনেকের সহিত সংসর্গ করিয়া তোমাকে পাইয়াছি জানি না তুমি কোন গোত্র।

এই জাবাল পরে গৌতমের প্রধান শিষ্য ঋষিপুঙ্গব হন। অত্রিসংহিতাতেও আছে, "ন স্ত্রী দুষ্যাতি জারেণ" অর্থাৎ পরপুরুষ সংসর্গে রমণীর কোন দোষ নাই।

মাংস মদ্যাদি ভক্ষণ সম্বন্ধে মনু কি বলিতেছেন অবগত হউন, "ন মাংস ভক্ষণে দোষো ন মদ্যে ন চ মৈথুনে।" অর্থাৎ মদ্য মাংস ভক্ষণে দোষ নাই, না মৈথুনে দোষ আছে।

উল্লিখিত প্রকারে জাতি গ্রাসাচ্ছাদন ও বিবাহ সম্বন্ধে আরও অনেক শ্রুতি ও স্মৃতি প্রমাণ স্বরূপ উদ্ধৃত করা যাইতে পারে, কিন্তু তাহা অনাবশ্যক, যেহেতু যাহারা দুই চারি উদাহরণে সন্তুষ্ট নহে তাহাদিগকে শতসহস্র শাস্ত্রবল দেখাইলে যে তাহারা সন্তুষ্ট হইবে, ইহা সম্ভাবিত নহে। সে যাহা হউক, উক্ত শাস্ত্রীয় বাক্যসকলের পোষকতায় নিম্নোক্ত কতিপয় পূর্ব্বকালীন আচারদর্শনও উদাহরণ স্বরূপ প্রদর্শিত হইতেছে।

অহল্যা দ্রৌপদী আদি পঞ্চ স্ত্রীগণ সকলই তাঁহাদের প্রত্যেকের বহু পতি সত্ত্বেও জগতে সতী বলিয়া প্রখ্যাত। তাঁহাদের নামোচ্চারণে পুণ্য হয়, ইহাও শাস্ত্রে বিহিত হওয়ায় এখনও অনেকে প্রাতঃকালে তাঁহাদের নাম স্মরণ করিয়া থাকেন। অধিক কি, পঞ্চপতি বিদ্যমানেও শ্রীকৃষ্ণ ষষ্ঠকালে দ্রৌপদীর উপগতার জন্য কর্ণের নিকটে প্রস্তাব করিয়া ছিলেন। আখণ্ডল (ইন্দ্র) গুরুপত্নি হরণের মাহাত্ম্যে সহস্রযোনিস্থানীয় সহস্র চক্ষুলাভ করেন ও সহস্রাক্ষ বলিয়া প্রসিদ্ধ হন। বিদুর, ধর্ম্মব্যাধ প্রভৃতি শূদ্রজাতির তথা সুলভাদি স্ত্রীজাতির বেদপাঠ অধিকার ছিল। আচার্য্য, বেদজ্ঞ, বদান্য, ব্রাহ্মণ পণ্ডিতগণ বৈশ্য ক্ষত্রিয়াদি হীন জাতির গৃহে ভোজন প্রাপ্ত হইতেন। শ্রীকৃষ্ণ বিদুরের গৃহে ভোজন করেন ও শ্রীরামচন্দ্র গুহকচণ্ডালের আতিথ্য স্বীকার করেন। বেদব্যাস, বশিষ্ঠ, নারদ, প্রভৃতি ঋষি, মুনিগণের জন্মবৃত্তান্ত, ব্রহ্মার স্বীয় কন্যার সহিত সংসর্গাভিলাষ, গঙ্গার স্বামী বিদ্যমানেও পাণ্ডুরাজার সহিত পাণিগ্রহণ, ব্যাসদেবের বিধবা স্ত্রীলোকের সহিত উপগমন, দেব-অপ্সরোগণের স্ব স্ব পছন্দসই পতিসেবন, ইত্যাদি ইত্যাদি পূর্ব্ববর্ত্তী আচার সকলেরই বিদিত।

যেমন যেমন কলিযুগের প্রাদুর্ভাব হইতে লাগিল তেমন তেমনি কালের পরিবর্ত্তন সহিত নূতন নূতন ধরণে সমাজ গঠিত হইতে লাগিল, জাতিভেদ আরম্ভ হইল, ভক্ষ্যাভক্ষ্য নিয়মাধীন হইল, বিবাহের সঙ্কীর্ণ ব্যবস্থা সমাজভুক্ত হইল, যথেষ্ঠাচারাদি স্বাধীন সুকর্ম্ম সকল দুষ্কর্ম্ম বলিয়া পরিগণিত হইতে লাগিল, ব্রাহ্মণদিগের সর্ব্বাধিপত্য বৃদ্ধি হইতে লাগিল, আর সঙ্গে সঙ্গে চতুর্ব্বিধ আশ্রমধর্ম্ম ও তৎ পরিণাম জাতিভেদ পদ্ধতি, গ্রাসাচ্ছাদনের সুকঠোর নিয়ম, ও বর্ত্তমান অনুদার পাণিগ্রহণ ব্যবস্থা, ধর্ম্মশাস্ত্রের অঙ্গভূত হইল। উক্ত পরিবর্ত্তন উন্নতি স্থানীয় অবনতির প্রভাব প্রত্যেক কার্য্যে বিস্তার করত হিন্দুদিগের সামাজিক দুর্গতি ও অধঃগতির মূল কারণ হইল। ইহার প্রাক্কাল কাহারও মতে ভারত রাজ্যের যবন শাসনাধীনকাল, কেহ বলেন আরও পূর্ব্বকাল, আবার অনেকের মতে যে সময় এই বর্ত্তমান যুগে ব্রাহ্মণদিগের আধিপত্যের বিস্তার সর্ব্বসাধারণ হইল, সেই কাল। এই শেষ মতটিই যুক্তিযুক্ত বলিয়া অবধারিত হয়, কারণ পরবর্ত্তী অধর্ম্মাবতার ব্রাহ্মণদিগের আধিপত্য সময় হইতেই ধর্ম্মশাস্ত্রের পরিবর্ত্তন ঘটে, অর্থাৎ তাঁহারা স্ব স্ব উদ্দেশ্য সাধনাভিপ্রায়ে ধর্ম্মশাস্ত্রের মূল ছিন্ন ভিন্ন করিয়া নিজ নিজ মত যোজিত করতঃ ধর্ম্মের দোহাই দিয়া সর্ব্ববিষয়েই দারুণ যন্ত্রণাময় কল্পনিয়ম সমাজে প্রতিষ্ঠিত করেন এবং পূর্ব্ব তিন যুগে যাহা ধর্ম্ম বলিয়া পরিগৃহীত হইত তাহা অধর্ম্ম বলিয়া প্রচার করেন। যদি বল, পরবর্ত্তী ব্রাহ্মণদিগের প্রতি উক্ত অপবাদের কোন মূল নাই। ব্যাস পরাশর মনু আদি ঋষি মুনিগণ ধর্ম্মশাস্ত্রের প্রণেতা। ধর্ম্মশাস্ত্র যেমন পূর্ব্বে ছিল তেমন এক্ষণেও আছে, তাহাতে কোন পরিবর্ত্তন ঘটে নাই। ইহার উত্তরে বলিব, পূর্ব্বকালের আচার ও উপদেশের সহিত বর্ত্তমান আচার ও উপদেশের কোনরূপ সাম্য না থাকায়, ইহা স্পষ্টরূপে প্রতীয়মান হয় যে, পরবর্ত্তী ব্রাহ্মণপণ্ডিতগণ স্বীয় স্বীয় মত সমর্থনের প্রয়াসে ধর্ম্মশাস্ত্রকে আপন আপন মতের অনুরূপ করিয়াছেন। পূর্ব্বে শাস্ত্রে জাতি, আশ্রম, পান, ভোজন, বিবাহাদির বিধান স্বেচ্ছাপূর্ব্বক উপদিষ্ট ছিল, এক্ষণে তাহার বিপরীত বিধান দৃষ্ট হয়। এ বিষয়ে, শাস্ত্র ও পূর্ব্বাচার উপরে বর্ণিত হইয়াছে। অন্য কথা এই—বেদের সহিত বিরোধ হইলে স্মৃতির প্রামাণ্য অগ্রাহ্য হইবে, হেতু এই যে, শ্রুতি বিরোধের অভাব স্থলেই অর্থাৎ শ্রুতিবিরুদ্ধ না হইলেই অনুমান অর্থাৎ স্মৃতি পরিগৃহীত হইতে পারে। এই অর্থ পূর্ব্বমীমাংসার সূত্রকার

জৈমিনি মুনি "বিরোধেত্বন পেক্ষংস্যাদ সতিহ্যনুমানম" এই সূত্রে সমর্থন করিয়াছেন অতএব বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্রের সহিত শ্রুতির বিরোধ হওয়ায় স্মৃতি আদি শাস্ত্রের প্রামাণ ত্যাজ্য ও বেদপ্রমাণ গ্রাহ্য। এই সকল হেতু বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্রের অপ্রমাণতা বিষয়ে গৃহীত হইল অবশ্যই মানিতে হইবে যে, কলিযুগের ব্রাহ্মণেরা ধর্ম্মশাস্ত্রের অনেক স্থলে স্ব স্ব মত যোজিত করিয়া ধর্ম্মকে অধর্ম্ম বলিয়া কীর্ত্তন করিয়াছেন। বলাবাহুল্য, প্রদর্শিত কারণেই ইদানীং অনেক প্রাজ্ঞ, বিজ্ঞ, ভাবুক হিন্দুগণ সময় সময় এই বলিয়া আক্ষেপ করিয়া থাকেন যে, যে সময় হইতে পশু, পক্ষী, তরু, লতা, পাথর, মাটি, কলম, দোয়াত প্রভৃতি সমস্ত জীব অজীব পদার্থ হিন্দুদিগের কুলদেবতা বলিয়া উপদিষ্ট হইয়াছে, সমাজে জাতিভেদ সৃষ্টি হইয়াছে, ভক্ষ্যাভক্ষ্য নিয়মাধীন হইয়াছে, গম্যাগম্যের বিধান হইয়াছে, স্ত্রীপুরুষের স্বাধীনতা অপহৃত হইয়াছে বেদশাস্ত্রানভিজ্ঞ ব্রাহ্মণের মতানুরূপ ধর্ম্মাধর্ম্মের ব্যবস্থা প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে, ব্যবহারিক নীতিশাস্ত্রোপদিষ্ট নিয়মাবলী ধর্ম্মশাস্ত্রের অন্তর্ভূত হইয়াছে, আর সুকৃত কর্ম্ম দুষ্কৃত বলিয়া পরিগণিত হইয়াছে, সেই সময় হইতেই সমস্ত অনর্থ হতভাগ্য হিন্দুসমাজে প্রবিষ্ট হইয়া হিন্দুসমাজকে নির্জীব, কলুষিত ও কলঙ্কিত করত আদিম আর্য্যগণের সুনির্ম্মল শান্তি, মহীয়সী কীর্ত্তি, সুবিশাল প্রতিষ্ঠা, অসঙ্কোচ চিত্ততা, নিরঙ্কুশ সামাজিক স্বাধীনতা, অনুপম উদারতা, অসহনীয় প্রতাপ, অব্যর্থ বলবীর্য্য তেজ, অমোঘ সঙ্কল্প, অতুলনীয় যশঃ, অক্ষয় মহিমা, অলৌকিক ক্রিয়াকলাপ, অটল স্বদেশানুরাগ, অসাধারণ ধর্ম্মানুরাগ, অলৌকিক কর্ত্তব্যজ্ঞান নিষ্ঠা, অটুট ঐশ্বর্য্য, অকৃপণ স্বভাব, অক্ষত রাজভক্তি, অটল পবিত্র মৈত্রিভাব ইত্যাদি ইত্যাদি সমস্ত দৈবীসম্পদা এককালে তিরস্কার পূর্ব্বক মতিভ্রম, চিত্তভ্রম ধর্ম্মভ্রম, জন্মাইয়া বুদ্ধিহীন, বিদ্যাহীন, বলবীর্য্যহীনভাবে পরিণত করত হিন্দুসন্তানদিগকে দারুণ কষ্টময় লৌহশৃঙ্খলে চিরাবদ্ধ করিয়া রাখিয়াছে। যদি বল, বেদ ধর্ম্মশাস্ত্রাদি প্রতিপাদ্য বিহিত কর্ম্ম হইতে ভিন্ন সমস্ত কর্ম্ম নিষিদ্ধ কর্ম্ম বলিয়া প্রখ্যাত এবং যথেষ্টাচার কর্ম্মসকল বেদশাস্ত্র বিরুদ্ধ হওয়ায় তথা নিষিদ্ধ কর্ম্মের অন্তর্গত হওয়ায় সর্ব্বথা পরিত্যাজ্য। যদি যথেষ্টাচারাদি কর্ম্মসকল বিহিত শুভকর্ম্মের লক্ষণ হয়, তাহা হইলে ধর্ম্ম অর্থ, কাম, মোক্ষ প্রতিপাদক সকল কর্ম্ম ব্যর্থ হওয়ায় যথেষ্টাচার ঘোর অনর্থের মূল হইবে, হইলে সংসারে ও সমাজে ভয়ানক

বিশৃঙ্খলা ঘটিবে। বাদীর এ সকল কথা অসঙ্গত, কারণ, পূর্ব্বে বলিয়াছি, প্রাচীন শাস্ত্র ও মুনি ঋষিদেবগণের চরিত্র উক্ত আশঙ্কার প্রকৃত সমাধান। যখন পূর্ব্বকালে সুরাপান অপ্সরাগণের স্ব স্ব রুচি অনুসারে নূতন নূতন পতি গ্রহণ, সূর্য্য, পরাশরাদির কৌমারীগমন, ঋষিমুনিগণের বিধবাগণের সহিত উপগমন, সংগ্রামে শাম, দাম, দণ্ড, ভেদ, দ্বারা হিংসাদি কার্য্যের নিষ্পাদন, মিথ্যাকথা, প্রবঞ্চনা, প্রতারণা পূর্ব্বক স্বকার্য্যের সাধন, পর স্ত্রী হরণ, ইত্যাদি সকল কর্ম্ম বিহিত বলিয়া লোক মধ্যে প্রচলিত ছিল, আর যখন শাস্ত্র উক্ত সকল কর্ম্মের পরিণাম স্বর্গলাভ বলিয়া কীর্ত্তন করিয়াছেন ও গোমেধ অশ্বমেধাদি হিংসা-জনক যজ্ঞাদি কর্ম্মকে ইন্দ্রত্বাদি অধিকার লাভের সোপান বলিয়াছেন, তখন কখনই ঐ সকল কর্ম্ম অবৈধ বা অনর্থের মূল বা সংসার বিশৃঙ্খলার হেতু বলিয়া অগ্রাহ্য হইতে পারে না। প্রত্যুত ইহার বিপরীত চতুর্ব্বিধ আশ্রমের সুকঠোর নিয়ম, জাতিভেদ, ভক্ষ্যাভক্ষ্য ও গম্যাগম্যের সঙ্কীর্ণ ব্যবস্থা স্বেচ্ছাচার কর্ম্মের স্বাধীনতা হরণ, ইত্যাদি সকল বর্ত্তমান শাস্ত্রীয় নিয়ম প্রাচীন শাস্ত্রের বিরোধী হওয়ায় উহার প্রতিফলই পরপদ দলিত হিন্দুজাতির এই শোচনীয় অবস্থা। এদিকে হিন্দু-দিগের বর্ত্তমান শাস্ত্রের সহিত মতান্তরীয় শাস্ত্রসকলেরও প্রবল বিরোধ দৃষ্ট হয়। গবাদি মাংস ভক্ষণ বর্ত্তমান হিন্দুধর্ম্মের বিরুদ্ধ কিন্তু অপর সকল মতে বিহিত, বিধবা বিবাহ উচ্চজাতি হিন্দুদিগের মধ্যে অবৈধ, অথচ নিম্ন শ্রেণীর হিন্দুগণের মধ্যে তথা অপর জাতির মধ্যে বৈধ। মেষ, মহিষ, বরাহ, গবাদি ভক্ষণ পুরাতন আর্য্যজাতির মধ্যে প্রচলিত ছিল, এক্ষণে নিষিদ্ধ, কিন্তু অপর জাতির মধ্যে গবাদি ভক্ষণ দৈনিক ব্যাপার। একশাস্ত্রের অন্য শাস্ত্র সহিত বিরোধ হয় হউক, কিন্তু যখন একই হিন্দুশাস্ত্র কেবলমাত্র কালপরিচ্ছেদে এত বিরুদ্ধ ব্যবস্থার ব্যবস্থাপক, তখন ইহা স্পষ্টরূপে প্রতিপন্ন হয় যে, হিন্দুদিগের বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্র কল্কি অবতার ব্রাহ্মণদিগের আধিপত্যের মহিমা ভিন্ন অন্য কিছুনহে।

ন্যায়চক্ষে শুভাশুভ কর্ম্মের প্রামাণ্য বিচার ক্ষেত্রে উপস্থাপিত করিলে ইহা অসংশয়িত রূপে প্রতিপন্ন হইতে পারে যে, শুভাশুভ কর্ম্মের স্বরূপ, তথা শুভাশুভ কর্ম্মকৃত পাপ পুণ্য, তথা পুণ্য-পাপের ফল সুখ দুঃখ, ইহা সকল প্রমাণবেদ্য নহে। অর্থাৎ কোন প্রমাণ দ্বারা উহাদের স্বরূপ জানা যায় না। শুভকর্ম্ম কি? অশুভ কর্ম্ম কি? শুভকর্ম্ম পুণ্যের জনক, ইহা কিরূপে জানা যায়? অশুভ

কর্ম্মে পুণ্য না হইবে কেন? এ সকল তথ্য যেরূপ শাস্ত্র দ্বারা নিশ্চিত বা নির্দ্ধারিত হয় না, সেইরূপ, প্রমাণান্তর দ্বারাও নির্ণীত হয় না। অবশ্য স্ব স্ব শাস্ত্রের তথা লোক শিক্ষার সংস্কার দ্বারা প্রায়শঃ লোকে বলিয়া থাকে যে, পরের অমঙ্গল চিন্তা, পরহিংসা, পরপীড়ন, পরধন বা পর-স্ত্রী হরণ, এইরূপ এইরূপ সকল গর্হিত কর্ম্ম অধর্ম্ম মধ্যে গণ্য। অধর্ম্ম কেন? এ প্রশ্নের উত্তরে কেহ কেহ বলেন, শাস্ত্রে উক্ত সকল কর্ম্ম নিষিদ্ধ বলিয়া উপদিষ্ট হইয়াছে। আবার কেহ কেহ এই যুক্তিও দেখান, পরপীড়নাদিতে লোকের দুঃখ ও কষ্ট হয়, যে কর্ম্মে পরের দুঃখ হয়, সে কর্ম্ম আমাদেরও দুঃখের জনক, অতএব অধর্ম্ম। কথিত কারণে পরপীড়নাদি অধর্ম্মকর্ম্মে পাপ হয় ও পাপের ফলে কষ্ট অর্থাৎ দুঃখ হয়, সুতরাং এই সকল কর্ম্ম সর্ব্বপ্রকারে বর্জ্জনীয়। ইহার উত্তরে আমরা বলিব, এ বিষয়ে শাস্ত্র সকল বিরুদ্ধভাষী, সুতরাং অপ্রমাণ। অথবা শাস্ত্র "অমুককর্ম্ম নিষিদ্ধ" এইমাত্র বলিয়া চুপ করিয়া থাকেন, কোন প্রমাণ দ্বারা উহার স্বরূপ বিষয়ক জ্ঞান জন্মাইতে সমর্থ নহেন। সুতরাং শাস্ত্রের কথা শ্রদ্ধা যোগ্য নহে। এদিকে শাস্ত্র সকলের মধ্যে ঐক্য না থাকায় কোন্ শাস্ত্রটী প্রমাণ ও কোনটী অপ্রমাণ, ইহাও অনির্ণীত। যেরূপ শাস্ত্রদ্বারা উক্ত জ্ঞান জন্মে না তদ্রূপ প্রমাণান্তর দ্বারাও উক্ত জ্ঞান জন্মে না। কারণ কর্ম্ম ফল অতীন্দ্রিয় হওয়ায় প্রত্যক্ষাদি ষড়্বিধ প্রমাণ উহাদের জ্ঞান জন্মাইতে সর্ব্বথা অসমর্থ। যদ্যপি সুখ দুঃখ লোকের অনুভবের বিষয় হইয়া থাকে, তথাপি সুখ দুঃখের জনক পুণ্যপাপের জ্ঞান, তথা পুণ্যপাপের জনক শুভাশুভ কর্ম্মের জ্ঞান, কোন প্রমাণের বিষয় নহে। এদিকে পুণ্যপাপ লোকের ঘাড়ে চাপিয়া "অমুক শুভাশুভ কর্ম্মের প্রভাবে আমি এই ব্যক্তির স্কন্ধে আরোহণ করিয়াছি" এই বলিয়া চীৎকারও করে না। সুতরাং "অমুককর্ম্ম শুভ, অমুক কর্ম্ম অশুভ, অমুক কর্ম্মের এই ফল পাপ, অমুক কর্ম্মের এই ফল পুণ্য" এই সকল বিষয়ের জ্ঞান জন্মাইতে শাস্ত্র ও প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ উভয়ই অক্ষম। বলিয়াছিলে, পরপীড়নাদি পরের কষ্টদায়ক বলিয়া অধর্ম্ম মধ্যে গণ্য। এই যুক্ত্যাভাসের প্রতিবাদ এই যে, উক্ত ন্যায় স্বীকৃত হইলে, অর্থাৎ দুঃখের হেতু বলিয়া উক্ত কর্ম্মের অধর্ম্মরূপতা অঙ্গীকৃত হইলে, সুখেরও হেতু বলিয়া উহার ধর্ম্মরূপতাও সিদ্ধ হইবে, হইলে পরপীড়নাদি কর্ম্মে যেমন এক পক্ষের দুঃখ হয়,

তেমনি অন্য পক্ষের সুখ হয় বলিয়া উক্ত কর্ম্মকেও ধর্ম্ম বলিতে বাধ্য হইবে। এইরূপ সকল কর্ম্মেই হিংসা অহিংসা, বা সুখ দুঃখ, বা পুণ্য পাপরূপ উভয়বিধ গুণের যোগ থাকায় উচ্চাবচ অর্থাৎ ছোট বড়, ভাল মন্দ, সকল কর্ম্মেরই ধর্ম্মাধর্ম্ম উভয়রূপতা বা কেবল ধর্ম্মরূপতা স্বীকার করিতে হইবে, বরং পরের দুঃখাপেক্ষা স্বীয় সুখের বাহুল্যে উহা সকলের কেবল ধর্ম্মরূপতাই স্বীকার করা উচিত। পরপীড়নাদি কর্ম্মে সুখের প্রাধান্য কিরূপে হয়? বলিতেছি, (১) মনে কর যদি কেহ অন্যাভাবে কাহারও ধন হরণ করিয়া সেই অপহৃতধনদ্বারা নিজের স্ত্রী পুত্রাদি পালন করে বা (২) যদি কেহ অন্ন বস্ত্রের কষ্টে কোন ধনী ব্যক্তির প্রাণনাশ করিয়া তাহার সর্ব্বস্ব হরণ করতঃ সেই লব্ধ ধন দ্বারা আত্মীয় স্বজন কুটম্ব বান্ধবগণের উদর পোষণ করে, অথবা (৩) স্বার্থানুরোধে পরস্ত্রী হরণ করে, তাহা হইলে যদিও উক্ত তিন দৃষ্টান্তে পরধন বা পরস্ত্রী হরণ বা পরপ্রাণ নাশ এই সকল গুরুতর পাপ বলিয়া লোক মধ্যে প্রখ্যাত, তথাপি উক্ত সকল কর্ম্মে দুঃখের অংশ অল্প ও সুখের অংশ অধিক হওয়ায় প্রদর্শিত তিন কর্ম্মই ধর্ম্মরূপ হইয়া পড়ে। অর্থাৎ একদিকে দুঃখ ও অপর দিকে সুখ, এতদুভয়ের অল্পাধিক্য ওজনানুসারে বিচার করিলে সুখপ্রদ অংশেরই প্রাবল্য উক্ত সকল কর্ম্মে দৃষ্ট হইবে। নিজের ও স্বজনের উদর পোষণরূপ প্রাণরক্ষা স্থানীয় অহিংসা বা সুখ অপরের ধনাপহরণ বা প্রাণনাশ রূপ হিংসা বা দুঃখ অপেক্ষা প্রবল হওয়ায় সুখের তুলনায় দুঃখাংশ অত্যন্ত অকিঞ্চিৎকর হইয়া পড়ে। এইরূপ পতির অধিকার হইতে স্ত্রী হরণাদি ক্রিয়া পতির মানসিক কষ্টের হেতু হইলেও আত্ম-তুষ্টি ও অপহৃত স্ত্রীরতুষ্টি এই দুইতুষ্টি পতির অসন্তুষ্টিকে অভিভব করায় স্ত্রী-হরণাদি কর্ম্মেও সুখের প্রাধান্য হয়। কথিত প্রকারে বাদীর রীতিতে পর-পীড়নাদি সকল অশুভ কর্ম্মের ধর্ম্মরূপতা সিদ্ধ হয় এবং বলাবাহুল্য এই সিদ্ধান্তই ধর্ম্মানুকূল হওয়ায় আমরাও অনুমোদন করি। কারণ যদ্যপি আগম ও প্রত্যক্ষাদিষট্ প্রমাণ দ্বারা ধর্ম্মাধর্ম্মের স্বরূপ অবগত হওয়া যায় না, তথাপি ফলবলদ্বারা কর্ম্মের স্বরূপ বিচার করিলে বাদীপ্রোক্ত বা বাদীরীত্যুক্ত অশুভ কর্ম্মেরই ধর্ম্মরূপতা প্রমাণনিশ্চিত বলিয়া অবধারিত হয়। কারণ লোক প্রসিদ্ধি অনুসারে ইন্দ্রিয়চারতার্থরূপ বিষয়ভোগই সুখ বলিয়া প্রতীত হয় এবং যে কর্ম্মের এই ফল সেই কর্ম্মই সুখের জনক হওয়ায় ধর্ম্ম আর যে কর্ম্ম ইন্দ্রিয় সুখের

ব্যাঘাতক তাহা দুঃখরূপ এবং যে কর্ম্মের এইফল তাহা দুঃখের হেতু হওয়ায় অধর্ম্ম। এই ফলবল দ্বারা কর্ম্মের স্বরূপ বিচার করিলে বিদিত হইবে যে, কর্ম্মমাত্রই স্বার্থ ও পরার্থরূপ হইয়া থাকে, অথবা সমস্ত কর্ম্ম স্বরূপে কেবল স্বার্থরূপই হয়, পরার্থরূপ কোন কর্ম্ম হয় না, এদিকে নিস্বার্থ কর্ম্মে বালক বা উন্মত্ত ভিন্ন অন্যের প্রবৃত্তি হয় না। সুতরাং স্বীয় রাগ দ্বেষাদিরূপ প্রেরণা ব্যতীত কোন ব্যক্তির স্বার্থে বা পরার্থে প্রবৃত্তি সম্ভব নহে বলিয়া দেবারাধনা হইতে আরম্ভ করিয়া নিত্য নৈমিত্তিক সকল কার্য্যে সুখ দুঃখের জনক পুণ্য পাপের, তথা পুণ্য পাপের জনক শুভাশুভ কর্ম্মের সংস্রব অবশ্যই থাকে। কিন্তু উক্ত সংস্রব থাকিলেও দেখা উচিত, কোন কার্য্যে সুখের এবং কোন কার্য্যে দুঃখের বাহুল্য হয়। গত্যন্তরের অভাবে অপক্ষপাতে ফলবলদ্বারা বিচার করিলে প্রতিপন্ন হইবে যে, স্বার্থপর সমস্ত কর্ম্ম, শুভাশুভ যেরূপই হউক, যাহা যাহা অধিক সুখের জনক তাহা সমস্ত ধর্ম্মরূপ হওয়ায় আদর পূর্ব্বক অনুষ্ঠেয়। পক্ষান্তরে যে সকল কর্ম্ম দুঃখগর্ভিত, সে সকল কর্ম্ম স্বার্থপর হইলেও অধর্ম্ম মধ্যেগণ্য, অতএব সর্ব্বথা বর্জ্জনীয়। উক্ত ধর্ম্মের সাধন সামগ্রী যে ইষ্ট সাধন জ্ঞান তথা তৎসাধনোপযোগী উপায় এই দুইয়ের সম্যক্ প্রয়োগ দ্বারা ইন্দ্রিয় চরিতার্থতারূপ ফল লাভ হইলে মহৎ সুখ হয়। যদ্যপি ইন্দ্রিয় চরিতার্থতারূপ সুখ সকলের পক্ষে সম, তথাপি ইষ্টসাধন জ্ঞান (অর্থিত্ব) তথা উপায়ের (সামর্থ্যের) ভেদে সুখ দুঃখের তারতম্য হয়। অর্থাৎ অর্থিত্ব ও সামর্থ্য ভেদে অধিকারীর ভেদ হওয়ায় সুখ দুঃখের অল্পাধিক্য হয়। দেখা যায়, প্রায়সঃ সকল স্থলে প্রকৃতির নিয়ম উল্লঙ্ঘনই ইন্দ্রিয়সুখের শত্রু স্বরূপ দুঃখ বলিয়া উক্ত হয়, কেন না প্রাকৃতিক নিয়ম বহির্ভূত কার্য্যের অনুষ্ঠানে বা অননুষ্ঠানে ক্রমে দুঃখ ও সুখ উৎপন্ন হইয়া থাকে। প্রকৃতির নিয়ম এই যে, ক্ষুধার উদ্রেক হইলে যে সে প্রকারে তাহার নিবৃত্তি করা উচিত, অন্যথা ঘোরকষ্ট, তৎপরে শরীরপাত অবশ্যম্ভাবী। এরূপ ক্ষেত্রে ঘরে অন্ন না থাকিলে বলে ইষ্টসাধন করিবে, বলে না পারিলে ছলে, বা কৌশলে। কেন না ছলরূপ প্রবঞ্চনা, বলরূপ নির্দ্দয়তা, তথা কৌশলরূপ বিদ্যাবুদ্ধিযুক্ত শাম দাম ভেদাদি সহকৃত উদ্যম, এই তিন মহৌষধির প্রভাবে কর্ম্ম সম্যক্‌রূপে যে স্থলে অনুষ্ঠিত হয় সে স্থলে কষ্টরূপ রোগের শান্তি হইয়া সুখরূপ স্বাস্থ্য উৎপন্ন হয়। ইহার

পরিণাম এই যে, প্রদর্শিত কারণে প্রকৃতির নিয়মানুসারে দুর্ব্বল তেজস্বীর আজ্ঞা প্রতিপালন করিতে সদাই বাধ্য। দুর্ব্বল রাজ্য তেজস্বী দ্বারা সদাই আক্রান্ত। এক প্রজা নির্ধনী না হইলে, অন্য প্রজা ধনবান্ হয় না। যাহা একের আয়ত্তাধীন, তাহা অন্যের ভোগে না আসিলে, সেই অন্যব্যক্তির কষ্ট নিবারিত হয় না। এইরূপ এইরূপ প্রকৃতির নিয়ম অন্য সকল বিষয়েও বুঝিবে। তেজস্বী ও দুর্ব্বল উভয় পক্ষেই ছলবল-কৌশলের সম্যক্ প্রয়োগদ্বারা সুখ উৎপন্ন হওয়ায় উহা সকল ইষ্টসাধন উপায়ের অন্তর্ভূত, সুতরাং ধর্ম্ম শব্দের অভিধেয়। উক্ত ছল-বল-কৌশলের নামান্তর যোগ্যতা বা সামর্থ্য। এই যোগ্যতা রূপ পুণ্য-বুদ্ধির আশ্রয়ে নৈমিত্তিক যুদ্ধাদি ব্যাপারে শত-সহস্র প্রাণীবধ, শত-সহস্রের ধনরাজ্যাদি-হরণ, কুল-মানক্ষয়, ইত্যাদি অসংখ্য হিংসাজনক ক্রিয়া পদে পদে সাধিত হইতেছে, সত্যাদি যুগ হইতে এই লোমহর্ষণ ব্যাপার অনুষ্ঠিত হইয়া আসিতেছে এবং অনন্ত ভবিষ্যৎ কালাবধি তদ্বৎ অনুষ্ঠিত হইতে থাকিবেক। এই সকল কর্ম্ম, অধর্ম্মরূপ হইলে, জয়-স্থলে ক্ষিতিভোগ, পরাজয়-স্থলে স্বর্গভোগ এই প্রকার হিংসার মাহাত্ম্য শাস্ত্রে কথিত হইত না এবং যুধিষ্ঠির-আদির ন্যায় রাবণাদিরও স্বর্গলাভ বর্ণিত হইত না, অথচ রাবণাদি অধর্ম্মাবতার বলিয়া লোক, শাস্ত্র উভয়তঃ প্রসিদ্ধ। যেরূপ নৈমিত্তিক যুদ্ধাদি ব্যাপারে ছল-বল-কৌশলরূপ যোগ্যতা সমূর্ত্তিমান প্রতিষ্ঠিত থাকায় সুখ-ফলক হিংসাদি কার্য্য ধর্ম্মরূপ বলিয়া গণ্য, তদ্রূপ দৈনিক নিত্য সমস্ত কর্ম্মেও সকল লোক আপন আপন ছলাদিরূপ যোগ্যতানুসারে ইষ্টসাধন রূপ সুখপ্রদ-কার্য্যে সর্ব্বদা ব্যাপৃত থাকায় এই সকল কার্য্যকেও ধর্ম্মরূপ বলা যায়। সংসার ও মানব-চরিত্র বিচিত্র হওয়ায় আত্মতুষ্টিজনক ইষ্টকর্ম্মের স্বরূপে ভেদ হয় এবং ইহা স্ব স্ব রুচি-অনুসারে বিচিত্র হইয়া থাকে। এই-বিচিত্রতার কিঞ্চিৎ নিদর্শন যথা,—কাহারও পক্ষে দাসত্ববৃত্তি, শাস্ত্রীয়-অশাস্ত্রীয় ভিক্ষাবৃত্তি, চৌর্য্যবৃত্তি, পরপীড়ন, পর-কন্যা পরস্ত্রীআদি হরণ, প্রবঞ্চনা, প্রতারণা, মিথ্যা বা বিশ্বাসঘাতক বচনাদি দ্বারা ধন-উপার্জ্জন, স্বকন্যা স্ত্রী, ভগ্নি প্রভৃতির মাস্তে উদরপোষণ, দ্যূতক্রীড়া, মাদকদ্রব্য সেবন, ইত্যাদি সকল কর্ম্ম ইষ্টকর্ম্মের অন্তর্গত। কাহারও মতে বিলাতী বিবি বিবাহ, বারাঙ্গনাবিলাস, টেবিল-চেয়ারে ভোজন, নিরম্বু প্রস্রাব, কাগজে শৌচ, গৌরাঙ্গদেবদেবীর উচ্ছিষ্ট ভোজন,

তাহাদের সহিত শেক-হ্যাণ্ড করা, অবনত মস্তকে সেলামঠোকা, অভক্ষ্য ভক্ষণ, অপেয় পান, ইত্যাদি সকল কর্ম্ম ইষ্টকর্ম্মনামে খ্যাত। অন্যের বিবেচনায় পৌরহিত্য; গুরুত্বাদি-বৃত্তি অবলম্বন করিয়া যজমান বা শিষ্যের ধন-মান-হরণ, মন্ত্র ফাঁকিদিয়া দেব-যজমান ঠকান, শাস্ত্রবিহিত নিত্য-নৈমিত্তিকাদি কর্ম্মে মাত্র দক্ষিণা, পূজাসামগ্রীর উপর বিশেষ লক্ষ্য রাখা, মাসিক-বার্ষিক বৃত্ত্যাদি উপার্জ্জনে নির্দ্দয়তার সহিত তৎপরতা প্রকাশ করা, জাতি-আশ্রমাদি বিহিতকর্ম্ম উল্লঙ্ঘন করিয়া সন্ধ্যাবন্দনাদি ত্যাগ করা, লোক বঞ্চনার্থ সন্ধ্যা-বন্দনাদির কেবল ভাণ করা, ইত্যাদি সকল কর্ম্ম ইষ্টকর্ম্ম মধ্যে গণ্য। কেহ ভাবেন, রোগী মরুক বা বাঁচুক, আসামীর জেল হউক বা ফাঁসী হউক তাহাদের প্রকৃত কার্য্য করি বা না করি, ফাঁদে একবার পড়িলেই নিষ্ঠুরতা সহিত ফীসের অন্তরালে তাহাদের সর্ব্বস্ব-হরণের চেষ্টা করা, ইত্যাদি সমস্ত কর্ম্ম ইষ্টকর্ম্মের অন্তর্ভূত। আবার অনেকে মনে করেন, অতিথি, ভিক্ষারী, অনাথা, অভ্যাগত, রোগগ্রস্ত, কষ্টগ্রস্ত বিপদগ্রস্ত, দায়গ্রস্তাদি ব্যক্তি দ্বারে উপস্থিত হইলে, ধমক দেওয়া, গলাধাক্কা দেওয়া, চোর বলিয়া ধরিয়া দেওয়া, অথবা ভীতি-প্রদর্শন করা, তর্ৎসনা করা বা প্রহার করা, ইত্যাদি সকল কর্ম্ম ইষ্টকর্ম্ম বলিয়া প্রসিদ্ধ। এস্থলে আমরা বলি, উক্ত সমস্ত কর্ম্মই ধর্ম্মরূপ, কিন্তু বাদী হয়ত বলিবেন যে, উল্লিখিত সকল কর্ম্ম ধর্ম্মশাস্ত্রের বিরুদ্ধ হওয়ায় অশোভন কর্ম্ম মধ্যে গণ্য, সুতরাং পরিত্যাজ্য। অস্মদাদির বিবেচনায় ফল বল দ্বারা এবং উপরিউক্ত বাদীর রীতিতেও বটে, উল্লিখিত উক্তানুরূপ সকল কর্ম্ম বা তৎসদৃশ অন্য সমস্ত কর্ম্ম ইন্দ্রিয়চরিতার্থরূপ সম্যক সুখের হেতু হওয়ায় অর্থাৎ ইষ্টসাধন কর্ম্মের অন্তর্গত হওয়ায় অবশ্য ধর্ম্মলক্ষণে লক্ষিত সুতরাং সর্ব্বই শোভন এবং পুণ্যকর্ম্মের অন্তর্ভুত। কেননা ফলবলদ্বারা প্রোক্ত সকল কর্ম্মের উপাদেয়তা বিচার করিলে উক্ত সিদ্ধান্তের প্রামাণ্য অবিচলিতরূপে সংরক্ষিত হয়। যদ্যপি স্থলবিশেষে উক্ত সকল কর্ম্মে সামান্য ক্লেশেরও যোগ আছে, তথাপি সুখের প্রধানতায় এই ক্লেশ অকিঞ্চিৎকর বলিয়া এবং অধিক সুখভোগকালে অল্পক্লেশ অসহ্যতার হেতু নহে বলিয়া, কর্ম্মকর্ত্তার সমস্ত কর্ম্ম পুণ্যরূপে পরিণত হইয়া সুখপ্রদ হয়, এনির্ণয় ফল বল দ্বারা সর্ব্বজীবের প্রত্যক্ষ। এদিকে ঈশ্বর-সেবা ভজনাদি হইতে আরম্ভ করিয়া সমস্ত বৈদিক কর্ম্মে কায়িক, বাচিক ও মানসিক

ক্লেশত্রয় সমূর্ত্তিমান বিরাজিত থাকায় এবং উক্ত সকল কর্ম্মের কোন দৃষ্টসুখ-জনক ফল অনুভবগোচর না হওয়ায় উল্লিখিত সকল কর্ম্মের অনুষ্ঠানে অশেষ দুঃখ উৎপন্ন হইয়া থাকে, এ অর্থও সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। বলাবাহুল্য, প্রদর্শিত কারণেই ইদানীং উক্ত ক্লেশত্রয়ের সঙ্কোচকরণাভিপ্রায়ে স্বীয় স্বীয় রুচি-অনুসারে নূতন নূতন ধর্ম্ম, নূতন নূতন ধরণে উপাসনা, নূতন নূতন কর্ম্মের ব্যবস্থা সমাজে প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে ও হইতেছে, হইলেও সর্ব্বই দৃষ্ট ইষ্টফলাভাবে পণ্ডশ্রম মাত্র। এইরূপ লোকের পরার্থে যে প্রবৃত্তি হয়, তাহাও স্বার্থের জন্য, কারুণিক পরের দুঃখ সহ্য করিতে পারেন না বলিয়া সেই অসহ্যতা নিবারণার্থ পরদুঃখ মোচনে প্রবৃত্ত হন, কিন্তু স্বীয় কষ্টের হেতু হওয়ায় এই প্রবৃত্তিরও অধর্ম্মরূপতা স্পষ্ট। এবিষয়ে নিয়ম এই যে, পতি বা পত্নী, পুত্র বা বিত্ত, পশু বা শিশু, লোক বা ধর্ম্ম, দেব বা ঈশ্বর, বেদ বা অবেদ, ভূত বা অভূত, ইত্যাদি সকলই আপনার প্রীতির নিমিত্ত প্রিয় হয়। সুতরাং যে বস্তু স্বপ্রীতির অনুকূল তাহাতেই রাগ হয়, অন্যথা প্রতিকূল হইলে দ্বেষ হয়। কিন্তু স্বানুকূল বস্তুতে স্বপ্রীতির বিষয়তা সত্ত্বেও যে স্থলে ভ্রান্তি-প্রমাদাদি দ্বারা প্রবৃত্তি হয়, সে স্থলে উক্ত প্রবৃত্তি বিফল হওয়ায় কষ্টের হেতু হয় আর যে স্থলে ভ্রান্তি-আদি দোষ নাই, সে স্থলে প্রবৃত্তি সফল হওয়ায় সুখের হেতু হয়। ঈশ্বর-সেবা, বৈদিক যাগ-যজ্ঞাদি বাহিরঙ্গ কর্ম্ম, যোগজ শম-দমাদি অন্তরঙ্গ কর্ম্ম ইত্যাদি সমস্ত স্বার্থ-কর্ম্মে লোকের তথা পরার্থরূপ কর্ম্মে কারুণিক ব্যক্তির যে প্রবৃত্তি হয়, তাহা ভ্রান্তিকৃত ও কায়িকাদি ক্লেশরূপ কর্ম্মের হেতু বলিয়া পাপের জনক, সুতরাং অধর্ম্ম। একথা অতিরঞ্জিত নহে, বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্রের কুহকে যাহারা আবদ্ধ নহে এবং যাহাদের তোমরা অধর্ম্মী ও অনিষ্টকারী বলিয়া কীর্ত্তন করিয়া থাক, তাহারা জগতে ছলাদিপ্রয়োগের সামর্থ্যে অতি স্বচ্ছন্দভাবে জীবনযাত্রা নির্ব্বাহ করিতেছে। তাহাদের লোকশাস্ত্রভয় হৃদয়ে নাই, সঙ্কোচতা চিত্তে নাই, অপ্রসন্নতা বদনে নাই, ভবিষ্যৎ চিন্তার মনে স্থান নাই, পারলৌকিক কোন ভাবনা নাই, অস্বচ্ছতা অন্তঃকরণে নাই, এবং মানসম্মানাদিরও ইহলোকে অভাব নাই। আর যথেচ্ছা আহার, যথেচ্ছা বিহার, যথেচ্ছা বিলাস, যথেচ্ছা ভোগ ইত্যাদি স্বেচ্ছাচারাদি কর্ম্মে তাহারা অহোরাত্র নিমগ্ন থাকিয়া নির্ব্বিঘ্নে ও নিষ্কণ্টকে কালযাপন করিতেছে। ইহার বিপরীত যে সকল লোক

ধর্ম্মশাস্ত্রের পতাকা উড্ডীয়মান করিয়া শুষ্ক নীরস মহা কষ্টকর অধর্ম্মরূপী শম-দমাদি সাধনমার্গে তথা ঈশ্বরাদি সেবাতে নিযুক্ত থাকিয়া "ধর্ম্ম ধর্ম্ম" শব্দের চীৎকারে দিঙ্‌মণ্ডল কম্পায়মান করিতেছে, তাহাদের ঘরে অন্ন নাই, আচ্ছাদনের বস্ত্র নাই, টেঁকে পয়সা নাই, এবং সর্ব্বদা নিজের ও স্বপরিবারবর্গের উদরপোষণের ভাবনায় ব্যতিব্যস্ত। উক্ত শম-দমাদিসাধন সংকৃত ঈশ্বরারাধনার প্রতিফল এই যে, গৃহস্বামীর অকালপক্ককেশ, গলিত শরীর, দন্তবিহীন বদন ও অশান্তিময় সংসার। এই শ্রেণীর ধার্ম্মিকগণের মধ্যে আবার অনেকে জীর্ণ যষ্টি করে লইয়া, দীর্ঘ তিলক ভালে লাগাইয়া, কম্পিতকলেবরে ধনী-লোকের দ্বারে দ্বারে ভ্রমণকরতঃ আপন ধর্ম্মের, ঈশ্বরের, প্রারব্ধের ও শাস্ত্রের দোহাই দিয়া অতিকাতর ও অর্দ্ধভগ্নস্বরে নিজের দরিদ্রতা জ্ঞাপনপূর্ব্বক প্রতিদিন ভিক্ষাচর্য্যের আধারে সমস্ত জীবন অতিবাহিত করিয়া থাকে। অবশ্য যাহারা ধর্ম্মাধর্ম্ম মিশ্রিতভাবে থাকে, তাহাদের অবস্থা ছলাদি প্রয়োগের মাহাত্ম্যে অপেক্ষাকৃত অধিক উন্নত কিন্তু যথেচ্ছাচারীর অবস্থার সহিত তুলিত হইলে উক্ত অবস্থাও শতাংশের একাংশ সমান নহে। বলা বাহুল্য, এই যথেচ্ছাচারজনিত ঐহিক-বৈষয়িক-ইন্দ্রিয়চরিতার্থরূপ সুখ পারলৌকিক সুখেরও অনুমাপক। যাহার ইহমর্ত্তে সুখ নাই তাহার পরলোকেও সুখ নাই, এই তথ্য বিশেষরূপে অনতিবিলম্বে স্পষ্ট হইবে। কথিত কারণে বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্রে শুভাশুভ কর্ম্মের যে রীতিতে ভেদ কল্পিত হইয়াছে তাহা সমস্ত অনর্থের মূল, অশেষ দুঃখের জনক ও অকালমৃত্যুর সম্পাদক হওয়ায় অমূলক ও অপ্রমাণ। পক্ষান্তরে ঈশ্বর-সেবাদি হইতে আরম্ভ করিয়া শম দমাদি সহিত যতপ্রকার কর্ম্ম বর্ত্তমান শাস্ত্রে শুভ ও বিহিত বলিয়া কথিত হইয়াছে, সে সমস্ত যদি অধর্ম্ম বলিয়া পরিত্যাগ করা হয় এবং অশুভ নিষিদ্ধ বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে যে সকল যথেচ্ছাচার কর্ম্ম, সে সমস্ত যদি ধর্ম্ম বলিয়া গ্রহণ করা হয়, তাহা হইলে অবশ্যই সত্যাদিযুগের আচার ও শাস্ত্রের সহিত বর্ত্তমান আচারের ও শাস্ত্রের অনেক পরিমাণে বিরোধ পরিহৃত হইয়া উভয়কালের আচার ও শাস্ত্রের একরূপতা সিদ্ধ হইবে এবং ইহাই কেবল-প্রভাবে সুনিশ্চিত ও অকাট্য সিদ্ধান্ত বলিয়া অবধারিত হয়। এই অর্থের পোষক প্রমাণে অন্য হেতুও আছে। তথাহি,

প্রকৃতির নিয়মের দিকে লক্ষ্য করিলে বিদিত হইবে যে, প্রকৃতির শাসনে এরূপ

কোন বিধান দৃষ্ট হয় না যে, সুখভোগ সাধনোপযোগী ইন্দ্রিয়াদিকরণ সামগ্রী বিভিন্ন প্রাণী-বিষয়ে বিভিন্নরূপে নিয়মিত হইয়াছে। বিষয় সকলেরই সমানরূপে ভোগ্য, ভোগোপযোগী ইন্দ্রিয়াদি সাধনও সকলের সমান, আর এইরূপ সুখদুঃখের ভোগও সকলের পক্ষে সম। অর্থাৎ শব্দাদিবিষয়, দর্শনাদি ক্রিয়া, ও তজ্জনিত সুখ, দুঃখভোগ, ইহা সকল দেব, মনুষ্য, ঋষি, মুনি, কীট পতঙ্গাদি সকল জীবেরই সাধারণ। এরূপ কোন নিয়ম নাই যে, সাধারণ মনুষ্য চক্ষুদ্বারা দেখিবে বলিয়া তাহার বিষয় অন্য, আর ভোগ্যবস্তু অন্য এবং দেব-ঋষি-মুনিগণ ও পশু-পক্ষী আদি ইতর জীবগণ উক্ত দর্শন হস্ত পদাদি দ্বারা সম্পাদন করিবে বলিয়া তাহাদের দর্শনোপযোগী বিষয় ও ভোগ অন্য। যখন দেব মনুষ্য পশু-পক্ষী আদি সকল জীবের পক্ষে বিষয় তথা সুখ-দুঃখ-ভোগানুকূল ইন্দ্রিয়াদি করণ গ্রাম, তথা সুখ দুঃখ ভোগ, এই তিনই অবিশেষ ও একই প্রকার, তখন ভোগাদি সুখসাধনের জন্য কর্ম্মাদির ব্যবস্থা মনুষ্যবিষয়ে এক প্রকার ও দেব পশু আদি বিষয়ে অন্য প্রকার ইহা কখনই সম্ভাবিত নহে। অবশ্য ইন্দ্রিয়াদি সাধন-সামগ্রী পশু দেব মনুষ্যপক্ষে বিভিন্ন হইলে ব্যবস্থাও বিভিন্ন হওয়া উচিত হইত, কিন্তু যে স্থলে সাধন, উপকরণ ও ভোগ, এই তিন সকল প্রাণীর সম ও সাধারণ, সেস্থলে দেব মনুষ্য পশুভেদে যথেচ্ছাচাররূপ ব্যবস্থার মনুষ্যবিষয়ে ভেদ কল্পনা অত্যন্ত অস্বরস অন্যায্য ও অসঙ্গত। পশুপক্ষ্যাদি বিষয়ে ইহা প্রত্যক্ষ দেখা যাইতেছে যে, এক পশু অন্যের ভক্ষ্য হয়, একের প্রাণনাশ না হইলে অন্যের ইন্দ্রিয়-চরিতার্থ হয় না, দুর্ব্বল জন্তুর যাহা যাহা অধিকারভুক্ত তাহা তাহা তেজস্বী জন্তুর আয়ত্তাধীন না হইলে, তাহার সুখ হয় না, আর এই সুখের সাধন তেজস্বী জন্তু ছলে-বলে-কৌশলে করিয়া থাকে। এই প্রকার যথেচ্ছাচারের নিয়ম পশু-পক্ষ্যাদি বিষয়ে সৃষ্টি হইতে অদ্যাবধি একভাবে চলিয়া আসিতেছে। এইরূপ সত্যাদি যুগে দেব-মনুষ্য মধ্যেও উক্ত নিয়ম প্রবর্ত্তিত ছিল, দেবতাগণের বিষয়ে এই নিয়ম এখনও প্রচলিত, এ কথা শাস্ত্রেও আছে,—যথা যথেচ্ছাপূর্ব্বক আহার, বিহার, বিলাস, ভোগ, ইহা সকল দেবগণের স্বভাবসিদ্ধ। অতএব ইদানীং মনুষ্যপক্ষে কর্ম্মাদিভেদের ব্যবস্থা যে রীতিতে শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে তাহা পশু ও দেব-নিয়মের বিরুদ্ধ হওয়ায় ন্যায়বিরুদ্ধ ও অসঙ্গত। যদি বল, পশুর আচরণ অনুকরণ করিতে গেলে মাতৃপুত্রী গমনের তথা মলমূত্রভক্ষণের

ব্যবস্থা মনুষ্য ও দেবসমাজে প্রতিষ্ঠিত হওয়া উচিত। ইহার উত্তরে আমরা বলিব, যদ্যপি আহার, নিদ্রা, ভয় ও মৈথুন দেব, মনুষ্য ও পশু মধ্যে সাধারণ, তথাপি অজ্ঞানের প্রাবল্যে, পশুদিগের জড়ত্বস্বভাবপ্রযুক্ত রুচি বিরুদ্ধলক্ষণাক্রান্ত হওয়ায় তৎপ্রেরণায় উৎপন্ন পবৃত্তি দ্বারা পশু জন্য-জনকভাব, কারণ-কার্য্যভাব, হেয়-উপাদেয় ভাব, কৃতকর্ম্মের ভবিষ্যৎ পরিণাম, ইত্যাদি সকল ভাব বুঝিতে অক্ষম। সুতরাং জ্ঞানরূপ বিশেষতা দ্বারা দেব মনুষ্যের রুচি বা প্রবৃত্তি নিয়মিত হওয়ায় রুচিরভেদবশতঃ পশু মনুষ্যাদি মধ্যে ক্রিয়ার ভেদ হয়। অতএব উক্ত জ্ঞানাজ্ঞানরূপ বিশেষতা কেবল মাত্র রুচিভেদের নিয়ামক, কর্ম্মবিধির নিয়ামক নহে, সুতরাং রুচিভেদে উৎপন্ন প্রবৃত্তি দ্বারা পশুর ক্রিয়ার সহিত মনুষ্যের ক্রিয়ার তুলনা হইতে পারে না। কিন্তু যে সকল স্থলে স্বস্ব রুচি অনুযায়ী দেব, মনুষ্য ও পশুমধ্যে আত্মতুষ্টিজনক ইষ্টজ্ঞান ও কর্ম্মের উপাদেয়তা অতি স্পষ্ট, সে সমস্ত স্থলে আত্মতুষ্টিজনক ইষ্টসাধনরূপ কর্ম্মের ব্যাঘাতক ব্যবস্থারভেদ অবশ্যই অসঙ্গত। অন্য কথা এই—ব্যবস্থা দুই প্রকার, একটী নীতিশাস্ত্রোক্ত ব্যবস্থা ও দ্বিতীয়টী ধর্ম্মশাস্ত্রোপদিষ্ট ব্যবস্থা। ধর্ম্মশাস্ত্রের মতে অবৈধ একটী সামান্য কীটের হিংসাতেও পাপ হয়, কিন্তু নীতি বা অর্থশাস্ত্র মতে আততায়ী ব্রাহ্মণ বধেও পাপ নাই। অতএব নীতিশাস্ত্রবিরুদ্ধ, তথা স্বরুচিবিরুদ্ধ, তথা সামাজিক নিয়ম বিরুদ্ধ, তথা হেয় ও অনুপাদেয় হওয়ায় মাতৃগমনাদি-ক্রিয়া অবশ্য বর্জ্জনীয়। কিন্তু অন্যান্য অনুকূল প্রতিকূলবিষয়ক জ্ঞানে কর্ত্তব্যাকর্ত্তব্য বুদ্ধি পরিসমাপ্ত হওয়ায় স্বস্ব জল-বল-কৌশলরূপ সামর্থ্যানুসারে প্রাকৃতিক নিয়ম অবিরুদ্ধ ও দেব পশু অধিকারে প্রবর্ত্তিত যথেচ্ছাচারের আদরপূর্ব্বক অনুষ্ঠান কদাপি অধর্ম্ম বা হিংসা বা নিন্দার বিষয় হইতে পারে না। নিপুণ হইয়া বিচার করিলে প্রতিপন্ন হইবে যে, প্রাকৃতিক সৃষ্টি একই প্রকার, কিন্তু জীবগণ নানাবিধ জ্ঞান ও কর্ম্মপ্রযুক্ত প্রকৃতিকর্ত্তৃক সমুদায় সৃষ্টবস্তুতে নানা প্রকার কল্পনা করিয়া থাকে; যেমন এক দেবদত্তে পিতা, পুত্র, পতি প্রভৃতি জীব কল্পিত সম্পর্ক দ্বারা নানা প্রকার জ্ঞান নানা প্রকারে ভাসমান হইয়া থাকে, কিন্তু স্বরূপতঃ দেবদত্তের প্রকৃতিনির্ম্মিত মনুষ্যাকার পিণ্ডরূপ স্বরূপ একই, তাহাতে ভেদ নাই। এইরূপ স্বানুকূলাদি ভাবনা দ্বারা জীবসকল পরস্পর পরস্পরের ভোগ্য ও ভোক্তারূপে সাংসারিক কর্ম্ম নির্ব্বাহ করে,

আর যেহেতু অনুকূল বস্তু সুখের তথা প্রতিকূল বস্তু দুঃখের সম্পাদক হয়, সেই হেতু বিষয় অনুকূল দেখিলে গ্রহণ করে আর প্রতিকূল দেখিলে ত্যাগ করে। যদ্যপি কচিৎ অভ্যাস দ্বারা অনেক প্রতিকূল বিষয়ও ব্যক্তিবিশেষের কালান্তরে অনুকূল হইয়া থাকে, অর্থাৎ অঘোরী মকারাদিসেবীর ন্যায় মনুষ্যমাংস, মল-মূত্রাদিও, লোকের ভক্ষণোপযোগী বা ভক্ষ্যানুকূল হওয়া অসম্ভব নহে, এবং তৎ-কারণে উক্ত ব্যক্তিগণের পক্ষে উল্লিখিত সকল কর্ম্ম ধর্ম্ম বলিয়া গণ্য, তথাপি যাহারা উক্ত সকল কর্ম্মের অনুষ্ঠান করে, তাহারাও পরলোকে দিব্য ভোগের প্রাপ্তির কামনায় উপায় বুদ্ধিতে আচরণ করে বলিয়া, প্রকৃত পক্ষে উক্ত সকল কর্ম্মানুষ্ঠানের যে চরম উদ্দেশ্য তাহা ইন্দ্রিয়চরিতার্থরূপ সুখেই পরিসমাপ্ত। কিন্তু এই সুখ মল-মূত্রাদি ভক্ষণরূপ সাধন দ্বারা জন্মলাভ করে না। সুতরাং উক্ত কর্ম্মসকল ইন্দ্রিয়সুখের সম্পূর্ণ ব্যাঘাতক হওয়ায় মহাদুঃখের জনক, সুতরাং অধর্ম্ম। অতএব এ সম্বন্ধে আমাদের এইমাত্র বলা উচিত যে, মল-মূত্রাদি সেবন-বুদ্ধি ব্যক্তিবিশেষের স্বাভ্যাসানুকূল হইলেও, পশুদিগের বুদ্ধির ন্যায় অজ্ঞান ভ্রমপ্রমাদাদি প্রেরণাজনিত হওয়ায়, তদ্দ্বারা ইহলোকে বা পরলোকে ইন্দ্রিয়-চরিতার্থ রূপ দিব্য-বিষয়-সুখভোগ প্রাপ্তি সম্ভব নহে এবং প্রোক্ত বুদ্ধির প্রায়শঃ সকল সম্প্রদায়ের মতের তথা সামাজিক রুচির বিরুদ্ধ হওয়ায়, উক্ত সকল কর্ম্মের কোন উপাদেয়তা নাই, কাজেই সর্ব্বথা বর্জ্জনীয়। প্রকৃতির সদাব্রত চতুর্দ্দশ ভুবনে মুক্তহস্তে বিতরণ হইতেছে, এই সদাব্রতে দরিদ্র, ধনী, পাপী, পুণ্যাত্মা, ছোট, বড়, সকল প্রাণীর সম অধিকার, স্বস্ব রুচ্যনুসারে সমস্ত ব্রহ্মাণ্ড সকলের সমান ভোগ্য, সুখ-সাধন সামগ্রী সকলের সমান এবং নিত্য সুখ-প্রাপ্তির ইচ্ছাও সকলের এক প্রকার। একই ভাবে ও অবিশেষে সূর্য্য সমস্ত জগৎকে তাপ প্রদান করিতেছে, চন্দ্র তারাগণ গগনে একই ভাবে ও অবিশেষে শোভা প্রদর্শন করিতেছে, বায়ু বরুণ একই ভাবে ও অবিশেষে স্বস্ব কার্য্যে নিযুক্ত আছে, পৃথিবী একই ভাবে ও অবিশেষে শস্যাদি উৎপন্ন করিতেছে, আর আকাশ একই ভাবে ও অবিশেষে সকল জগৎকে অবকাশ প্রদান করিতেছে, অথচ মনুষ্যাধিকারে কর্ম্মের এক প্রকার ব্যবস্থা তথা পশু ও দেবতার অন্য প্রকার ব্যবস্থা, এই ন্যায় কদাপি প্রকৃতির বিধানানুরূপ হইতে পারে না। সত্য বটে, জীবের মানসিক সৃষ্টি বা কল্পনাভেদে প্রত্যেক পদার্থে কর্ম্মের ভেদ হওয়ায়

সুখ-দুঃখের ভেদ হয়, কিন্তু এই ভেদের হেতু জীব, প্রকৃতি নহে। কেন না যেমন বীজাদির শক্তিবিশেষ অঙ্কুরের তারতম্যতার অসাধারণ কারণ, তেমনই জীবগণের স্বস্ব যোগ্যতা-অযোগ্যতা, অনুকূলতা-প্রতিকূলতা জীবগণের সুখ-দুঃখের তারতম্যতার অসাধারণ কারণ আর প্রকৃতি মেঘের ন্যায় তৎসকলের অসাধারণ কারণ। সুতরাং প্রকৃতির কৃপাবারি সকলের প্রতি সমানভাবে বর্ষিত হইলেও আপন আপন ভাবনানুসারে তথা যোগ্যতা-অযোগ্যতার তারতম্যানুসারে জীবগণের সুখ-দুঃখের ভেদ হইয়া থাকে। হিংসাদিকার্য্য প্রকৃতির নিয়ম বহির্ভূত হইলে, অবশ্যই তাহার এই সুবিশাল রাজ্যে শান্তিবিধানার্থ কোনও না কোন প্রকার শুভাশুভ কর্ম্মের ভেদবোধক চিহ্ন বা বৈলক্ষণ্য থাকিত। অর্থাৎ ব্রাহ্মণ-ঘাতকের মস্তক তৎক্ষণাৎ বিদীর্ণ হইত, গোহত্যাকারীর হস্ত খসিয়া পড়িত, নরঘাতকের পাদদ্বয় শরীর হইতে বিযুক্ত হইত, নারীহত্যাকারীর চক্ষু অন্ধ হইত, পরপীড়নাদি পাপের ফলে ওষ্ঠ বদ্ধ হইত, নারীহরণকারীর শিশ্ন অবয়বচ্যুত হইত, ইত্যাদি ইত্যাদি অপরাধের চিহ্ন সেইক্ষণেই পাপীর শরীরে প্রতিফলিত হইত। এদিকে ধর্ম্মশাস্ত্রোক্ত কর্ম্মানুষ্ঠায়ীর মধ্যে কোন ধার্ম্মিক চতুর্ভুজ, কোন অষ্টভুজ, কেহ শৃঙ্গ-পুচ্ছধারী, কেহ দশমুণ্ডধারী, ইত্যাদি লক্ষণবিশিষ্ট হইতেন। এই সকল অসাধারণ চিহ্নের অভাবে, এবং পাপপুণ্য-স্বরূপের জ্ঞানলাভের উপায়াভাবে যদ্যপি আপাতদৃষ্টিতে এরূপ প্রতীয়মান হয় যে, কর্ম্মমাত্রেই হিংসা-অহিংসারূপ কোন বিশেষতা না থাকায় এবং সর্ব্বকর্ম্মই স্বরূপতঃ নির্ব্বিশেষ একরূপ হওয়ায় বিধিবোধিত হউক বা যথেচ্ছাচারাদিরূপ হউক, উক্ত সমস্তই প্রকৃতির নিয়মের অন্তর্ভূত। তথাপি ফলবল দ্বারা বিচার করিতে গেলে অসন্দিগ্ধরূপে এই জ্ঞান লাভ হয় যে, বৈধ সকল কর্ম্মই ঐহিক সুখের প্রতিবন্ধক হওয়ায় ঘোর অনর্থের মূল এবং তৎকারণে অধর্ম্ম। আর যে সকল হিংসাদিরূপ যথেচ্ছাচারাদি কর্ম্ম তাহা সমস্ত বর্ত্তমান সুখের প্রাপক ও পারলৌকিক সুখের অনুযাপক হওয়ায় অবশ্যই ধর্ম্মমধ্যে গণ্য, এবং তৎকারণে আদরপূর্ব্বক আচরণীয়। যদি বল, জ্ঞানাজ্ঞান হিংসা-অহিংসাদি কর্ম্মের ব্যবস্থাপক, হিংসা পাপের জনক ও অহিংসা পুণ্যের সাধক, পাপের ফল অধোগতি তথা পুণ্যের ফল উচ্চগতি, ইহা শাস্ত্রের নির্দ্ধার। বাদীর এ সকল কথা বিনা শাস্ত্র ও যুক্তির বিরোধে স্বীকার করা যাইতে পারে না। কারণ

শাস্ত্র দ্বারা অবগত হওয়া যায় যে, জীব চতুরশীতি (চৌরাশি) লক্ষ যোনি ভ্রমণ করিয়া মনুষ্যযোনি লাভ করে। তথাহি—

স্থাবরং বিংশতের্লক্ষং, জলজং নবলক্ষকং।
কূর্ম্মাশ্চ রুদ্র লক্ষঞ্চ, দশলক্ষং চ পক্ষিণাং।
ত্রিংশলক্ষ পশুতাং চ, চতুর্লক্ষং চ বানরাঃ।
ততো মনুষ্যতাং প্রাপ্য, ততঃ কর্ম্মাণি সাধয়েৎ॥

উক্ত শ্লোকের অন্য প্রকারেরও পাঠ আছে, যথা—

স্থাবরং বিংশ লক্ষস্তু, জলজা নবলক্ষকা।
কৃমিজা রুদ্র লক্ষস্তু, পশুনাম দশলক্ষকা।
অণ্ডজা ত্রিংশ লক্ষস্তু, চতুর্লক্ষস্তু মানবা॥

অর্থাৎ বিংশতি লক্ষ বৃক্ষাদি স্থাবর, নবলক্ষ জলচর, একাদশ লক্ষ কৃমিকীট ইত্যাদি, দশলক্ষ পশু, ত্রিংশৎ লক্ষ অণ্ডজ অর্থাৎ পক্ষীসরীসৃপ এবং পতঙ্গ ইত্যাদি আর বানর হইতে মনুষ্য পর্য্যন্ত চতুর্লক্ষ।

ডারবিন সাহেবও জীবের সংসারগতি প্রায় উক্ত প্রকারে সমর্থন করিয়াছেন, অর্থাৎ তাঁহার মতে জীব পূর্ব্ব পূর্ব্ব অধম যোনি অতিক্রম করিয়া উত্তরোত্তর শ্রেষ্ঠ পশুত্বাদি যোনি লাভানন্তর পরিশেষে বানরযোনি লঙ্ঘনপূর্ব্বক মনুষ্যযোনি প্রাপ্ত হইয়া থাকে। কিন্তু এ মতের সহিত হিন্দুশাস্ত্রের কিঞ্চিৎ ভেদ আছে। হিন্দুশাস্ত্রের মতে ভৌতিক শরীর চৈতন্যের অভিব্যঞ্জক, অর্থাৎ যোনির ভ্রমণে যেমন যেমন শ্রেষ্ঠ যোনি লাভ হইতে থাকে, তেমন তেমনি শরীর সংস্কৃত ও স্বচ্ছ হইতে থাকে বলিয়া, চৈতন্যের প্রতিবিম্ব অধিক স্পষ্টরূপে গ্রহণ করিতে শক্য হয়। এই কারণে পঞ্চদশীতে উক্ত হইয়াছে যে, চৈতন্য তিন প্রকারে ব্যক্ত হয়, মৃত্তিকা পর্ব্বতাদির জড় পদার্থে সত্তামাত্র অভিব্যক্ত হয়, ঘোর ও মূঢ় বুদ্ধিতে সত্তা ও চৈতন্য উভয় প্রকাশিত হয় এবং শান্তবৃত্তিতে সত্তা চৈতন্য ও সুখ তিনই প্রকাশ পায়। এইরূপে হিন্দুমতে যোনিভ্রমণ দ্বারা জীবের পরমার্থ স্বরূপের ভেদ হয় না কিন্তু চেতনের প্রতিবিম্বের ন্যূনাধিক স্বচ্ছতা-অস্বচ্ছতা-অভিব্যক্তি-ঘটিত ভেদকউপাধি দ্বারা জীবগণের পরস্পরের জ্ঞানাজ্ঞান সহকৃত যোনিভেদ হয়, কিন্তু ডারবিন মতে যোনিভ্রমণ দ্বারা জীবের স্বরূপে ভেদ হয়, এইমাত্র বিশেষ। আর উভয়মতে আরও যে অন্য অবান্তর বিশেষ

আছে তাহা অকিঞ্চিৎকর; উল্লিখিত শাস্ত্র প্রমাণ দ্বারা এই অর্থ লব্ধ হয় যে, জীবগণের যোনিভ্রমণ হিংসাদি কর্ম্মের ফল নহে, কারণ হিংসাদি কর্ম্মের ফল পাপ হইলে কীটপতঙ্গাদিপক্ষে উচ্চযোনির প্রাপ্তি অসম্ভব হইত। এইরূপ উহা অজ্ঞানেরও ফল নহে, অজ্ঞানের ফল হইলে উহাও উত্তরোত্তর শ্রেষ্ঠযোনি লাভের প্রতিবন্ধক হইত। এইরূপে যোনিভ্রমণ তথা তদ্দ্বারা শনৈঃ শনৈঃ শ্রেষ্ঠযোনির প্রাপ্তি জ্ঞানাজ্ঞানের বা হিংসা অহিংসাদি কোন কর্ম্মের ফল নহে, উহা প্রাকৃতিক নিয়মসিদ্ধ আর যেহেতু প্রাকৃতিক নিয়মসিদ্ধ, সেই হেতু পশ্বাদিযোনি হইতে উত্তীর্ণ হইয়া মনুষ্যযোনি লাভ হইলে, এই যোনিতে কর্ম্মাধিকার বিধান করিয়া সেই বিধান বলে পুনরায় অধোপতনের ভয় প্রদর্শন দ্বারা ধর্ম্মশাস্ত্রোক্ত কর্ম্মের প্রাশস্ত্যউদ্বোধন করা বাদীর অতি সাহস মাত্র। সত্যাদিযুগে হিংসাজনককার্য্য, অধিক কি, সকল যথেচ্ছাচারাদি কর্ম্ম স্বর্গের সাধন বলিয়া গণ্য হইত। অতএব অহিংসাদি পুণ্যকর্ম্ম দ্বারা উচ্চগতি লাভ হয় তথা হিংসাদি পাপ কর্ম্ম দ্বারা অধঃপতন হয়, এ সিদ্ধান্ত রক্ষা হয় না, ইহাতে শাস্ত্র, যুক্তিও পূর্ব্বাচার এই তিনেরই বিরোধ হয়। প্রত্যুত ইহার বিপরীত, যে সকল কর্ম্মের ফল দৃষ্ট, সে সকল কর্ম্ম দ্বারা ইহা অল্পায়াসে প্রতিপন্ন হয় যে, ইন্দ্রিয়াদি করণগ্রাম ঐহিক সুখের সাধন, হিংসাদি সংকৃত যথেচ্ছাচারাদিজন্য সুখ-প্রাপ্তির সহকারী, ও ইন্দ্রিয়-চরিতার্থতাই নির্ম্মল পবিত্র সুখ। ইহার পোষক প্রমাণ সত্যাদি যুগের আচরণ, সাধকযুক্তি ইদানীং সুখীলোকের চরিত্র, ও অনুকূলদৃষ্টান্ত দেবপশু আদির ব্যবহার ও স্বভাব। এতদ্ভিন্ন মতান্তরীয় আধুনিক শাস্ত্রোক্ত গোবধাদি হিংসারূপ কর্ম্ম তথা গ্রাসাচ্ছাদন বিবাহাদি সকল যথেচ্ছাচার কর্ম্ম উক্ত সিদ্ধান্তকে দৃঢ় ও অবিচাল্য করে। এদিকে যথেচ্ছাচারজনিত ঐহিক সুখরূপ হেতু পারলৌকিক সুখেরও অনুমাপক হওয়ায় উহার উপাদেয়তা উভয়লোকে অসন্দিগ্ধরূপে সিদ্ধ হয়। ফলিতার্থ— প্রদর্শিত সকল কারণে বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্রোক্ত বিধির হেয়তা, অসঙ্গতা ও যুক্তি-বিরুদ্ধতা অবাধে স্থাপিত হয়।

উপরিউক্ত প্রকারে আপত্তি উত্থাপিত হইতে দেখিয়া সম্ভবতঃ ধর্ম্ম-শাস্ত্রের ভক্তেরা খেপিয়া উঠিয়া বলিবেন, ওরে অধর্ম্মী নাস্তিক! ধর্ম্মের গতি ও স্বরূপ অতি সূক্ষ্ম, মানব বুদ্ধির অগোচর, পশুর যথেচ্ছাচার কর্ম্ম-

দৃষ্টে তৎদৃষ্টান্তে মনুষ্য পশুর একাচরণতা অর্থাৎ যোনির ভেদ বশতঃ উভয়ের আচরণের একরূপতা বা এক ব্যবস্থা যুক্তিসিদ্ধ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। পশুদিগের কেবল ইন্দ্রিয়চরিতার্থতাই সুখ ও মনুষ্যের আত্মোন্নতি সুখ। পশু ঘোর তমোগুণাচ্ছন্ন, মনুষ্য সবিবেক ও জ্ঞান সম্পন্ন। সুতরাং এক ব্যবস্থার উভয়তঃ সাধারণতা বা সমতা অসম্ভব। যদ্যপি ইষ্টসাধনজ্ঞান প্রভাবে উৎপন্ন ইন্দ্রিয়সুখ পশু মনুষ্য মধ্যে সম তথাপি জ্ঞানাজ্ঞান মনুষ্য পশুব্যবস্থার ভেদকহেতু হওয়ায় একের কর্ম্ম অন্যের অবলম্বনীয় হইতে পারে না। পশু বিবেকাদি বর্জ্জিত হওয়ায় ধর্ম্মের ব্যবস্থা পশ্বাদি যোনিতে সম্ভব নহে অর্থাৎ পশুদিগের ধর্ম্মে কোন অধিকার নাই, তাহাদের সমস্ত কর্ম্ম জীবন নির্ব্বাহ জন্য, ধর্ম্মোপার্জ্জনার্থ নহে। পক্ষান্তরে মনুষ্য জ্ঞান সম্পন্ন হওয়ায় ধর্ম্মাধিকারের পাত্র এবং এই মর্ত্ত্যভূমি উক্ত ধর্ম্মাচরণের কর্ম্মভূমি তথা মনুষ্যযোনি কর্ম্মাধিকারের সাধনভূমি হওয়ায় পরমকৃপালু শাস্ত্র মনুষ্যগণের দুর্গতি নিবারণাভিপ্রায়ে ঐহিক পারত্রিক সুখের উদ্দেশে ধর্ম্ম বিধান করিয়াছেন। সংক্ষেপে, ধর্ম্ম-শাস্ত্রের আশ্রম বিহিত কর্ম্ম, তথা শমদমাদি যোগজ কর্ম্ম, তথা ভক্তি প্রেম সহকৃত ঈশ্বর ভজনাদি উপাস্তি কর্ম্ম, ইত্যাদি সকল কর্ম্ম-ধর্ম্ম বলিয়া গণ্য এবং শাস্ত্রবোধিত নিষিদ্ধকর্ম্ম সকল অধর্ম্ম শব্দে প্রখ্যাত। উক্ত ধর্ম্ম-কর্ম্মের নির্ম্মল অক্ষয় সুখভোগ, তথা অধর্ম্মের মহাদুঃখরূপ পরিণাম হইয়া থাকে, এই অর্থ সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। ধর্ম্মশাস্ত্র ঋষি মুনি প্রণীত এবং অপৌরষেয় বেদবচনানুসারী হওয়ায় উহার প্রামাণ্য অক্ষত, সুতরাং উহার বিষয়ে কোন প্রকার আক্ষেপ সম্ভব নহে। ইত্যাদি প্রকার আশঙ্কা উত্থাপিত করিয়া কুসংস্কারের বশে ধর্ম্মশাস্ত্রের ভক্তেরা পুনরায় মস্তকোত্তলন করিতে পারেন বটে, কিন্তু তাঁহাদের এই সকল অনুযোগ সম্পূর্ণ অবিবেকমূলক এবং সারগ্রাহী দৃষ্টিতেও উক্ত সকল কথা শ্রদ্ধাযোগ্য বলিয়া অবধারিত হয় না। কারণ পূর্ব্বে বলিয়াছি, জ্ঞান কোন-কালে "অমুক কর্ম্ম শুভ হওয়ায় ধর্ম্ম, অমুক কর্ম্ম অশুভ হওয়ায় অধর্ম্ম" এই বুদ্ধি জন্মাইতে সক্ষম নহে কিন্তু "এই উপায় অবলম্বন করিলে ইষ্টসাধন-রূপ সুখের প্রাপ্তি সহজে হয়," ইত্যাদি বুদ্ধি জন্মাইয়াই সার্থক ও

চরিতার্থ। সুতরাং জ্ঞানাজ্ঞান কেবল ইষ্টসাধনরূপ প্রবৃত্তি বা রুচির নিয়ামক, ধর্ম্মাধর্ম্মের ব্যবস্থাপক নহে, অর্থাৎ "অমুক কর্ম্মে ধর্ম্ম হয় এবং অমুক কর্ম্মে অধর্ম্ম হয়" ইত্যাদি বুদ্ধির বা ব্যবস্থার সংস্থাপক নহে। অপিচ ন্যায়বিৎ পণ্ডিতেরা বলিয়া থাকেন,—

জ্ঞানজন্যা ভবেদিচ্ছা, ইচ্ছাজন্যা কৃতি ভবেৎ।
কৃতিজন্যাভবেচ্চেষ্টা, চেষ্টাজন্যা ক্রিয়া ভবেৎ॥

কৃতি যাহার আছে তাহাকে কর্ত্তা বলে, অর্থাৎ কৃতি শব্দের অর্থ যত্ন, যে কার্য্যটী করিতে হইবে তাহার অনুকূল যত্ন যাহাতে থাকে, তাহাকে সেই কার্য্যের কর্ত্তা বলে। আত্মার যত্ন হইলে অর্থাৎ আত্মাতে ইষ্টসাধনরূপ প্রবৃত্তি বা জ্ঞান হইলে শরীরে চেষ্টা হয়, চেষ্টা দ্বারা কার্য্য সম্পন্ন হয়। ভাব এই—প্রথমতঃ "এই কার্য্যটী অভিষ্টের সাধক" এইরূপ ইষ্টসাধনতাজ্ঞান হয়, অনন্তর "ইহা আমার করিতে হইবে" ইত্যাদি রূপে ইচ্ছা হয়, এই ইচ্ছাকে চিকীর্ষা বলে। চিকীর্ষার পরে প্রবৃত্তি (প্রযত্ন, যাহার পরক্ষণেই শরীরে ব্যাপার, চেষ্টা হয়) হইলে শরীরে চেষ্টা হয়, এই চেষ্টাই কার্য্যের সম্পাদক। "এই বিষয়টীকে আমি ইষ্টের সাধক বলিয়া জানিয়া করিবার ইচ্ছুক হইয়া করিতেছি," এইরূপে ক্রিয়া নিষ্পন্ন হয়। এক্ষণে বিবেচনা করিয়া দেখিলে প্রতীয়মান হইবে যে, ইষ্টসাধনতাজ্ঞানই সকল প্রবৃত্তি বা ক্রিয়ার মূল আর উক্ত ইষ্টসাধনতাজ্ঞান সকল প্রাণীর হৃদয় আশ্রিত থাকায় ইচ্ছা প্রযত্নাদি সমস্ত কর্ম্ম উক্ত ইষ্টসাধনতাজ্ঞানের আশ্রয়ে উৎপন্ন হয়। এই ইষ্টসাধনতা-বুদ্ধি যেকাল পর্য্যন্ত উদিত না হয়, সেকাল পর্য্যন্ত ইচ্ছা প্রযত্নাদি আত্মলাভ করে না, উদিত হইলেই যত্নাদি দ্বারা ক্রিয়ার ব্যাপার হইয়া কার্য্য সম্পন্ন হয়। উক্ত ইষ্টসাধনতাজ্ঞান দেব মনুষ্য পশু প্রভৃতি সর্ব্ব প্রাণীর সাধারণ হওয়ায় তদাশ্রয়ে উৎপন্ন যে প্রযত্নাদি বুদ্ধি তদ্দারা জীবগণের সাংসারিক সমস্ত কর্ম্ম নির্ব্বাহিত হইয়া আসিতেছে। যদ্যপি কচিৎ জ্ঞানদোষে ক্রিয়াতে ব্যাঘাত হয় বা ক্রিয়ার অযোগ্য প্রয়োগ হয় বা ক্রিয়ার সম্যক্ অভাব হয়, অথবা কদাচিৎ ইষ্ট সাধনতাজ্ঞানে অনুকূলতা ভ্রম হয় বা বিচারাভাবে অনর্থ হয় এবং এই কারণে পশ্বাদি মধ্যে জ্ঞানাভাবে ও বিচারাভাবে অনর্থ অধিক হয় আর এইরূপ মনুষ্য মধ্যেও সম্যক্ জ্ঞানাভাবে বা

বিচারাভাবে বা ভ্রমে ইষ্টসাধনতাজ্ঞান জনিত কার্য্যে অনর্থের সঙ্ঘটন হয়, তথাপি জ্ঞানাজ্ঞানজন্য বিবেকাবিবেকই উক্ত সকল অথানর্থের মূলকারণ, ধর্ম্মাধর্ম্ম নহে। অতএব যেহেতু স্বরূপে জ্ঞান শুভাশুভকর্ম্ম জনিত ধর্ম্মাধর্ম্ম বোধের বা ভেদের অহেতু বা অকারণ, সেই হেতু পূর্ব্ব-পক্ষের আক্ষেপ যে, জ্ঞানাজ্ঞানভেদে মনুষ্য পশু মধ্যে ধর্ম্মাধর্ম্মরূপকর্ম্মে ব্যবস্থার ভেদ হওয়া উচিত, একথা উপপন্ন হয় না। যদি জ্ঞানাজ্ঞান ধর্ম্মাধর্ম্মস্বরূপের বুদ্ধি জন্মাইতে সক্ষম হইত, তবে অবশ্যই বাদীর উক্তি সম্পূর্ণরূপে সুসঙ্গত হইত। কিন্তু কোন প্রমাণ দ্বারা উক্ত বুদ্ধি লাভ না হওয়ায়, বরং ফলাফলদ্বারা জ্ঞান ইষ্টানিষ্ঠক্রিয়াজন্য ব্যাপারবোধেই চরিতার্থ হওয়ায় আর এই ইষ্টানিষ্টক্রিয়াজন্যব্যাপার পশু মনুষ্য মধ্যে সম হওয়ায় জ্ঞানাজ্ঞানের ভেদে প্রবৃত্তি বা রুচির ভেদ সিদ্ধ হয়, ধর্ম্মাধর্ম্মের ভেদ নহে। বলিয়াছিলে, পশুদিগের কেবল ইন্দ্রিয়-চরিতার্থতাই সুখ তথা মনুষ্যদিগের আত্মোন্নতিসুখ, ইন্দ্রিয়সুখ সুখ নহে, একথা অসার। কারণ যখন বিষয় সহিত ইন্দ্রিয় সংযোগেই সুখ উৎপন্ন হয়, ইন্দ্রিয় সংযমের অভাবে নহে, তখন ইহা বলিতে পার না যে পশুদিগের মাত্র ইন্দ্রিয় চারতার্থতাই সুখ ও মনুষ্যদিগের ইন্দ্রিয় চরিতার্থতা সুখ নহে, আত্মোন্নতিই সুখ। কারণ আত্মোন্নতিও ইন্দ্রিয়-চরিতার্থতারূপ দিব্য বিষয় সুখভোগেই সফল অন্যথা বিফল। সাধন, উপকরণ ও ভোগ, এই তিনই থাকিবে না, অথচ মনুষ্যের আত্মোন্নতিই সুখ বলিয়া কল্পনা করিবে, একথা ব্যাঘাত-দোষ-দুষ্ট হওয়ার অপ্রমাণ। মুনিঋষি প্রণীত বলিয়া ধর্ম্মশাস্ত্র অভ্রান্ত হইতে পারে না। পরাশর, কপিল, গৌতম, ব্যাস, কণাদ, ক্রাইষ্ট, মহম্মদ প্রভৃতি সকলই ধর্ম্ম-বক্তা ও সিদ্ধপুরুষ ছিলেন, অথচ সকলের শাস্ত্র পরস্পর বিরুদ্ধ। উক্ত সকল শাস্ত্রের অভ্রান্ততা বিষয়ে প্রমাণ কি? কোথায় এমন দেখা যায় না যে অমুক শাস্ত্রই সর্ব্বোত্তম বা সর্ব্বশ্রেষ্ঠ বা অভ্রান্ত বলিয়া লোকে গ্রহণ করিয়াছে। অতএব এরূপ বলিতে পার না যে মুনি ঋষি আদি রচিত বলিয়া হিন্দুদিগের ধর্ম্মশাস্ত্র ভ্রমপ্রমাদাদি বর্জ্জিত। ধর্ম্ম শাস্ত্রোপদিষ্ট ঈশ্বরোপাসনাদি কর্ম্মের অধর্ম্মরূপতা পূর্ব্ব বিচারে স্থিরীকৃত হইয়াছে, এইক্ষণে তৎপ্রতিপাদিত শমদমাদি সাধনের হেয়তা প্রদর্শিত হইবে। এ বিষয়ে সাবধানপূর্ব্বক বিচার করিলে ইহা সহজে

প্রতীয়মান হইবে যে, ইন্দ্রিয়াদি স্ব স্ব স্বাভাবিক কার্য্য হইতে কিছুকাল বিরত থাকিলে অর্থাৎ কিয়ৎকাল কার্য্য করিবার অবসর না পাইলে কালান্তরে কার্য্যের অনুপযুক্ত হইয়া অকর্ম্মণ্য হইতে পারে। যেমন কোনও দুগ্ধপোষ্য শিশুর পদদ্বয় কিছুকাল অপরিচালিত থাকিলে সে অন্য সমবয়স্ক শিশুর ন্যায় দাঁড়াইতে বা পলাইতে সক্ষম হয় না। অথবা যেমন বিরুদ্ধপ্রণালী অবলম্বন দ্বারা চীনদেশীয় স্ত্রীলোকের পাদবৃদ্ধি অবরুদ্ধ হওয়ায় কালান্তরে পাদদ্বয় বৃদ্ধিশক্তি রহিত হয়। অথবা যেমন সাধু সন্ন্যাসীর মধ্যে কেহ কেহ হস্ত দীর্ঘভাবে উচ্চ রাখিবার অভ্যাস করেন, অভ্যাসের পরিপকাবস্থাতে হস্ত সম্পূর্ণ ক্রিয়ারহিত হওয়ায় তাহাকে নিম্নদিকে নত করাও অসম্ভব হয়। এইরূপ যদি কোন ইন্দ্রিয় বা শরীরাবয়ব কিছুকাল নিরুদ্ধভাবে স্থিত হয় অর্থাৎ যদি চিত্তবৃত্তি নিরোধদ্বারা বা ইন্দ্রিয়াদি সংযমের অভ্যাসদ্বারা উহা সকলের কার্য্যক্ষমতা অবরুদ্ধ হয়, তাহা হইলে অবশ্যই অভ্যাসের পরিপকাবস্থাতে চিত্ত সহিত শরীরেন্দ্রিয় ব্যবহারোপযোগিতারহিত হওয়ায় অকর্ম্মণ্য হইয়া পড়িবে, পড়িলেই সুখোৎপাদক যন্ত্রের কর্ম্মক্ষম শক্তি বিনাশপ্রাপ্ত হওয়ায় সুখই সমূলে তিরস্কৃত হইবে। কথিত প্রকারে শমদমাদি সাধনসম্পন্ন ব্যক্তি সংযমাদি অভ্যাস দ্বারা চিত্তেন্দ্রিয়াদির সামর্থ্য বিধ্বংস করিয়া কেবল যে ঐহিক সুখের উচ্ছেদ সাধিত করে তাহা নহে, কিন্তু তৎসঙ্গে পারলৌকিক সুখেরও উচ্ছেদ নিষ্পাদন করতঃ জড়ত্বভাবে পরিণত হইয়া জীবত্বভাবেরই লোপ সম্পাদন করে। এই কারণে যে সকল ধর্ম্মপ্রচারকগণ সাধারণ অনভিজ্ঞ জনগণকে ইন্দ্রিয়-নিরোধের ব্যবস্থা দিয়া বা ইন্দ্রিয়-চরিতার্থতার বিরুদ্ধে ধর্ম্মের দোহাই দিয়া সুখের বাধা জন্মাইয়া শমদমাদি সাধনের উৎকর্ষতা বিজ্ঞাপিত করেন তাঁহাদের আচরণ কতদূর ন্যায় ও নীতি সঙ্গত তাহা বুদ্ধিমান্ বিবেকী বিচারশীল ব্যক্তিগণ সহজেই বুঝিতে সক্ষম। যদি বল, উক্ত সকল কথা যুক্তিসঙ্গত নহে, কারণ, এবিষয়ে নিয়ম এই যে, যদি কোন পদার্থ ব্যবহারের অনন্তর কার্য্য করিতে অক্ষম হওয়ায় কিছুকাল ব্যবহাররহিতভাবে অবস্থিতি করে, তাহা হইলে উহা পুনরায় অধিক ব্যবহারোপযোগী হয়। যেমন ব্যবহার দ্বারা নষ্ট যোগ্যতাবিশিষ্ট ক্ষুর ছুরী এঞ্জিন আদি বস্তুগুলি কিছুকাল নিব্যাপার ভাবে স্থিত থাকিলে পুনরায় পূর্ব্বভাব লাভ দ্বারা কার্য্যক্ষম হয়। অথবা যেমন পরিশ্রম দ্বারা শিথিলতা

প্রাপ্ত সামর্থ্য সুষুপ্তিতে বিশ্রান্তিলাভ দ্বারা বিগতশ্রম হওয়ায় পুনরায় পূর্ব্বভাব বিশিষ্ট হয়। তদ্রূপ ইন্দ্রিয়াদিও শমদমাদি দ্বারা বিরাম প্রাপ্ত হইলে পুনর্ব্বার সুতীক্ষ্ণ ও সতেজ হয়, অকর্ম্মণ্য হয় না। বাদীর একথা উপযুক্ত নহে, কেন না উক্ত দৃষ্টান্ত বিষম, সম নহে, হেতু এই যে দৃষ্টান্তে স্ব স্ব কার্য্য হইতে ইন্দ্রিয়াদির যে প্রতিনিবৃত্তি তাহা সুষুপ্তি অবস্থার ন্যায় বিশ্রাম নিমিত্তক হওয়ায় শিথিল বল বীর্য্যের আপূরণার্থ হইয়া থাকে, কিন্তু দার্ষ্টান্তিকে ইন্দ্রিয়াদির স্ব স্ব কার্য্য হইতে যে প্রতিনিবৃত্তি তাহা বিরোধী কার্য্যের অবরোধ দ্বারা ইন্দ্রিয়াদির শক্তির হ্রাসের বা ক্ষয়ের নিমিত্ত হয়, বিনষ্ট শক্তির আপূরণার্থ নহে। যেমন দয়া বা নির্লো-ভাদিবৃত্তিদ্বারা পরিপক্কাবস্থাতে ক্রোধ বা লোভরূপ বৃত্তির সমূলে উচ্ছেদ হয়। এইরূপ ইন্দ্রিয়াদির যোগ্যতা অন্য বিরোধী কার্য্য দ্বারা নিরুদ্ধ হইলে অবশ্যই কালান্তরে নির্জীব হইয়া ক্ষয় হইবে, ইহার অন্যথা হইবে না। কথিত কারণে যে সকল লোক ইন্দ্রিয় চরিতার্থরূপ সুখের সাধন ইন্দ্রিয়দিগকে বলবৎ বিরোধী শমদমাদি কর্ম্মানুষ্ঠান দ্বারা অকর্ম্মণ্য করিতে প্রয়াস পাইয়া থাকেন তাঁহাদের ঐহিক সুখের সঙ্গে পারত্রিক সুখেরও আশা পরিত্যাগ করিতে হইবে। কেন না, ইন্দ্রিয়াদি স্বকার্য্য সাধনে শক্তিশূন্য হইলে সুখোৎপাদক শক্তির অভাবে মরণান্তে উক্ত জনগণের যেখানে বা যেরূপই গতি হউক তাহাদিগের সেখানেও ঘটপটাদি অচেতন বস্তুর ন্যায় জড়বৎভাবে থাকিতে হইবে, স্বর্গাদি সুখের ভোগ তাহাদের পক্ষে অনুপযোগী ও অসম্ভব হইবে। ভাবিদেহ পরিগ্রহ বিষয়ে হিন্দুশাস্ত্রের মত এই—প্রাণ সংগায় জীব পূর্ব্ব শরীর পরিত্যাগ করতঃ যৎবস্থিত ভূত সূক্ষ্মে পরিবেষ্টিত হইয়া অর্থাৎ সূক্ষ্মভূত ইন্দ্রিয় সমনস্ক কর্ম্মসংস্কার-সহ গমন করিয়া ভাবিদেহ ধারণ করে। সুতরাং এই নিয়মানুসারে পূর্ব্ব-দেহকৃত শমদমাদি সাধনে বিগলিত ও তৎকারণে অকর্ম্মণ্য যে মন ইন্দ্রিয়াদি করণগ্রাম ও ভূতসূক্ষ্ম অবয়ব তাহা সকল সংযমী পুরুষের ভাবিদেহের উপাদান হইবে, হইলে তদ্দ্বারা স্বর্গের সুখভোগ ত দূরের কথা স্বর্গে গতিই অসম্ভব হইবে। পক্ষান্তরে স্বর্গে গতি স্বীকার করিলেও সুধাপানে রসনেন্দ্রিয় অযোগ্য হওয়ায়, সুগন্ধ ঘ্রাণে ঘ্রাণেন্দ্রিয় অক্ষম হওয়ায়, অপসরোগণের রূপ-লাবণ্য দর্শনে নেত্রেন্দ্রিয় অসমর্থ হওয়ায়, তাহাদের সুললীত সুমধুর সঙ্গীত শ্রবণে কর্ণেন্দ্রিয় অকর্ম্মণ্য হওয়ায় এবং শরীর অপটু অসাড় ও নির্জীব হওয়ায়,

উক্ত সংযমী পুরুষের স্বর্গে গমন অগমনেরই সমান হইবে। সংক্ষেপে, উভয় লোকের বিহার বিলাসাদি সমস্ত সুখ জনক ক্রিয়া জীতেন্দ্রিয় পুরুষের নিকট চিরবিদায় গ্রহণ করিবে। এদিকে যে সকল স্বাধীন ভাবুক বিচক্ষণ বিবেকী জনগণ মর্ত্তলোকের ভোগ দ্বারা ইন্দ্রিয়দিগকে ও শরীরকে শাণিত ক্ষুরধারের ন্যায় সুতীক্ষ্ণীকৃত, সতেজ ও সচৈতন্য, করিয়া রাখিয়াছেন, মরণান্তে যোগ্য উপাদানে তাঁহাদের শরীর গঠিত হওয়ায় স্বর্গে যাইয়া তাহারা স্বর্গের চরমোৎকর্ষ আনন্দ স্বস্বভাব বলেই উপভোগ করিতে সক্ষম হইবেন। এই নির্ম্মল পবিত্র চিত্তগ্রাহী সিদ্ধান্ত যে কেবল কল বল দ্বারা সিদ্ধ তাহা নহে, কিন্তু এ বিষয়ে গীতা শাস্ত্রেরও সম্মতি আছে। তথাহি

যং যং চাপি স্মরণভাবং ত্যজত্যন্তে কলেবরং।
তন্তমে বৈতিকৌন্তেয় সদা তদ্ভাব ভাবিত॥

অতএব মর্ত্তলোকের ভোগ দ্বারা প্রশান্ত চিত্ত হইয়া যে ব্যক্তি কলেবর ত্যাগ করে সেই ব্যক্তির তৎপ্রশান্তচিত্তানুকৃত ভাবনানুসারে গতি হওয়ায় তাহার অগতি অসম্ভব। কিন্তু যাহারা সংযমী ইন্দ্রিয়ঘাতক পুরুষ, তাহাদের দুর্গতির সীমা নাই, কেন না, তাহাদের বিকলেন্দ্রিয় অবস্থাতে ইন্দ্রিয়াদির অযোগ্যতা নিবন্ধন জড়বৎ স্থিতিরূপ পরিণাম অপরিহার্য্য। যদি বল, চিত্ত ধ্যানকালে সচেষ্ট থাকে, নিশ্চেষ্ট নহে, সুতরাং সংযমী পুরুষের ক্রিয়া জড়বৎ নহে। এ কথা সম্ভব নহে, কারণ, বাদীর অনুরোধে ধ্যান কালে চিত্তের সচেষ্টতা স্বীকার করিলেও বিকলেন্দ্রিয় অবস্থাতে চিত্তের কর্ম্মক্ষমতা তিরোহিত হওয়ায় ইন্দ্রিয়াদির ন্যায় চিত্তও অকর্ম্মণ্য হইয়া পড়ে। অর্থাৎ যেরূপ ভিত্তি আদি আশ্রয় ব্যতীত চিত্র থাকিতে পারে না, অথবা যেরূপ কাষ্ঠাভাবে অগ্নি দাহ করিতে সমর্থ হয় না, তদ্রূপ ইন্দ্রিয়াদি অসহায়নিরাশ্রয় চিত্ত থাকিতে বা কার্য্য করিতে সক্ষম নহে। অতএব সংযমী পুরুষের চিত্ত সচেষ্ট হইলেও এই সচেষ্টতা সংযমাদিসাধনকৃত অকর্ম্মণ্য ইন্দ্রিয়াদি হেতু নিশ্চেষ্টেরই সমান হওয়ায়, উক্ত পুরুষের জড়ত্ব ভাবের প্রাপ্তি অনিবার্য্য। সূক্ষ্ম বিচার করিলে সংযমাদির তথা ঈশ্বর ভজনাদির উপাদেয়তা কোন প্রমাণে সংরক্ষিত হয় না, বরং অন্য প্রকার যুক্তিতেও উহা সকলের হেয়তাই নিশ্চিত বা স্থিরীকৃত হয়। এস্থলে ঈশ্বরের সত্তা অঙ্গীকার করিয়া বাদীর সিদ্ধান্তে দোষ প্রদর্শিত হইতেছে। বল দেখি, যদি কোন ভৃত্য কার্য্য

অবহেলা করিয়া বা কার্য্য একবারেই পরিত্যাগ করিয়া তৎপরিবর্ত্তে শরীরেন্দ্রিয় দমিত করতঃ আপন গৃহস্বামীর মূর্ত্তি ধ্যানে বা নামোচ্চারণে সর্ব্বদা নিযুক্ত থাকে, তাহা হইলে কি ভৃত্যের উক্ত আচরণ গৃহস্বামীর প্রীতির বিষয় হইবে? প্রীতির বিষয় কখনই হইতে পারে না, এদিকে অপ্রীতির বিষয় বলিলে বাদীর পক্ষে সিদ্ধান্ত অননুকূল হইবে। সুতরাং যে সকল দাস দাসী স্থানীয় জীবগণ ঈশ্বর প্রদত্ত শরীরেন্দ্রিয়াদিজনিত কর্ম্ম সাধনের প্রতি অনাস্থা করিয়া থাকেন, কেবল অনাস্থা কেন? সংযমাদি দ্বারা বা ঈশ্বর ভজনাদি দ্বারা শরীর ইন্দ্রিয়াদিসকল বিকলাঙ্গ করতঃ চিত্ত ঈশ্বরে বা স্বাভিমত অন্য পদার্থে প্রবাহিত করিয়া থাকেন, তাহাদের আচরণ কখনই গৃহস্বামী স্থানীয় ঈশ্বরের সন্তোষের হেতু হইতে পারে না। কেন না, যেরূপ গৃহস্বামীর স্বভৃত্যকৃতকার্য্যেই সন্তোষের হেতুতা হয় সংযমাদিতে নহে, সেইরূপ ঈশ্বরেরও স্বসৃষ্টজীবগণ কর্ত্তৃক শরীরেন্দ্রিয়াদি কর্ম্মেই সন্তোষের হেতুতা সম্ভব হয়, নচেৎ নহে। যদি বল, উক্ত ন্যায় স্বীকৃত হইলে শমদমাদি সাধন সংকৃত উপাসনা মাত্রেরই ব্যর্থতার প্রসঙ্গ হইবে। আমরাও বলি, হউক, উক্ত প্রকার উপাসনা ব্যর্থ হওয়াই উচিত। কেন না, বিচার দৃষ্টিতে যথেচ্ছাচারাদি কর্ম্ম দ্বারা ইন্দ্রিয় চরিতার্থতারূপ উপাসনাই প্রকৃত উপাসনা এবং প্রকৃতি নিয়মানুসারী হওয়ায় ঈশ্বরের অভিপ্রেত, অন্যথা ধর্ম্মাধর্ম্মের ব্যবস্থা ঈশ্বরানুমোদিত হইলে সকল কর্ম্মে কোন না কোন প্রকার ধর্ম্মাধর্ম্মের সূচক চিহ্ন থাকিত অথবা ধর্ম্মাধর্ম্মের স্বরূপ প্রমাণান্তর গম্য হইত, কেবল শাস্ত্রবেদ্য বিধিখটিত হইত না। ধর্ম্ম শাস্ত্র কি? ধর্ম্মশাস্ত্র কতিপয় স্বার্থাভিলাষী পুরুষের মন গড়া কথা মাত্র। শাস্ত্র যদি কোন পদার্থ হইত, তাহা হইলে অবশ্যই উহা প্রাকৃতিক নিয়মানুকূল হইত এবং সমগ্র বাদীর ধর্ম্মশাস্ত্রে ঐক্য থাকিত। হিন্দুদিগের শাস্ত্রকে প্রমাণভূত বলিবার হেতু কি? মুসলমান খ্রীষ্টিয়ানদিগের শাস্ত্রকে তৎতুল্য প্রমাণ ভুত না বলিবে কেন? তুমি হিন্দুকুলে জন্মিয়াছ বলিয়াই তোমার হিন্দুশাস্ত্রের প্রতি এত আস্থা। যদি দৈবযোগে মুসলমান, বা খ্রীষ্টিয়ান, বা চীন, বা জাপান, বা তাতারকুলে জন্মগ্রহণ করিতে তাহা হইলে তোমার কি হিন্দুধর্ম্মের প্রতি তদ্রূপ আস্থা থাকিত? কখনই নহে। সেই জন্যই বলি যেরূপ সকল জাতি ভাল মন্দ বিচার না করিয়া আপন আপন শাস্ত্রকে অভ্রান্ত ও প্রামাণিক বিবেচনা করে, সেইরূপ

হিন্দুরাও করে, কিন্তু ইহা অবিচারিত দৃষ্টির ফল। বিচার নেত্রে কোন শাস্ত্রই প্রমাণানুগৃহীত নহে আর যেহেতু প্রমাণানুগৃহীত নহে, সেই হেতু সমস্তই শ্রদ্ধার অযোগ্য। যদি বল, সৃষ্টি কর্ম্মনিমিত্তক হওয়ায় স্বস্ব কর্ম্মানুসারে লোকের হিন্দু আদি কুলে জন্ম হইয়া থাকে। সুতরাং হিন্দু আদি কুলে যে জন্ম তথা হিন্দু আদি শাস্ত্রের প্রতি যে বিশ্বাস তাহা আকস্মিক বা দৈববশাৎ নহে, কিন্তু পূর্ব্বজন্মকৃতকর্ম্মসংস্কার বা বাসনা ইহজন্ম ও বিশ্বাসের বিলক্ষণতার হেতু। অথবা ইদানীং অনেকের মতে, এই বর্ত্তমান জন্ম জীবের প্রথম জন্ম, সৃষ্টি কর্ম্মনিমিত্তক নহে, কিন্তু ঈশ্বর যাহার বিষয়ে যেরূপ বিধান করিয়াছেন সেইরূপ তাহার জন্ম আয়ু ও ভোগ হইয়া থাকে, ইহা সমস্ত ঈশ্বরের হস্তে ন্যস্ত। অতএব সর্ব্বত্রই কর্ম্মাধীন বা ঈশ্বরের বিধানাধীন হওয়ায় তৎসম্বন্ধাধীন নিয়ম সূত্রে যে অধিকার জন্মে, সেই অধিকারপ্রাপ্ত শাস্ত্রে ও বিশ্বাসে দোষের কারণতা উহ্য হইতে পারে না এবং উক্ত শাস্ত্র ও বিশ্বাসকে অবিচারিত দৃষ্টির ফলও বলিতে পার না। বাদীর এ সকল কথা অবিবেক মূলক, কারণ কর্ম্মনিমিত্তক বা বিধান নিমিত্তক উভয় পক্ষে বদতোব্যাঘাতদোষ প্রযুক্ত শাস্ত্রের প্রামাণ্য বাধিত হওয়ায় উক্ত শাস্ত্রের ও বিশ্বাসের ভ্রান্তিরূপতা স্বীয় অর্থে সিদ্ধ হয়। কেন না বাদীর শাস্ত্রদ্বারা বাদীর বিশ্বাসানুকূল যে সকল শুভকর্ম্ম জনিত উপকার্য্য-উপকারক প্রভৃতি ধর্ম্মভাব তাহা সমস্ত সমূলে অস্তগত হয়। অর্থাৎ বাদী যে রীতিতে আপন বিশ্বাসের ও শাস্ত্রের প্রাশস্ত্য বোধন করিতে প্রবৃত্ত সেই রীতিতে শাস্ত্রে ব্যাঘাত দোষ বশতঃ বাদী নিজেই নিজের শাস্ত্র দ্বারা পরাজিত হয়। কেন না, কোন দরিদ্র ভিক্ষুক দ্বারে উপস্থিত হইলে, তাহাকে দান দেওয়া কর্ত্তব্য, ইহা ধর্ম্ম শাস্ত্রের মত এবং এই মত নবীন সিদ্ধান্তানুমোদিতও বটে, কিন্তু এই সিদ্ধান্তানুসারে উভয়ই পক্ষে দানাদি বিধি দোষযুক্ত হয়। কারণ উক্ত দারিদ্র্য ব্যক্তি বা অন্য কোন অভ্যাগত বা রোগগ্রস্ত বা কষ্টগ্রস্ত ব্যক্তি উপস্থিত হইলে দানের বা সহায়ের অধিকারী হউক বা না হউক বিচার নেত্রে উহাদিগকে দান দেওয়া বা উহাদের সাহায্য করা উচিত নহে। কারণ যে ব্যক্তি স্বীয় পূর্ব্বার্জ্জিত কর্ম্মদোষে ঈশ্বর দ্বারা দারিদ্র্য রূপ দণ্ডভোগ করিতেছে সেই দণ্ডভোগ কালে অথবা ঈশ্বর যে ব্যক্তির বিষয়ে যে অবস্থা বিধান করিয়াছেন সেই অবস্থানুযায়ী ভোগকালে তাহাকে অন্নদান করিয়া বা তাহার অন্য

কোনরূপ সহায়তা করিয়া তাহাকে বর্ত্তমান অবস্থা হইতে উদ্ধার করায় বা তাহার উপস্থিত অবস্থা জন্য, কষ্ট লাঘব করায় ঈশ্বরের নিয়ম উল্লঙ্ঘন রূপ দোষ তথা তাঁহার অনভিপ্রেত কার্য্যের প্রশ্রয় দেওয়া রূপ দোষ, এই দ্বিবিধ দোষ হয়। লোক মধ্যেও উক্ত আচরণ দোষ বলিয়া গণ্য হইয়া থাকে, যথা, কারা-নিয়মভঙ্গ করিয়া অপরাধীকে কারাগার হইতে উদ্ধার করিলে বা কারাগৃহে উহার কষ্ট লাঘব করিবার চেষ্টা করিলে যেরূপ উক্ত করুণা দ্বারা আকৃষ্ট দয়াভি-মানী পুরুষের রাজদণ্ড হইতে নিস্তার নাই, তদ্রূপ ভিক্ষাদাতা কারুণীক ধর্ম্মজ্ঞ পুরুষের আচরণ কর্ম্মনিমিত্তক বা বিধাননিমিত্তক উভয়প্রকার নিয়মের বিরুদ্ধ হওয়ায় অবশ্যই ঈশ্বরের অপ্রীয়তার বিষয় হইবে, প্রীতির বিষয় হইবে না। অতএব উভয় পক্ষে উল্লিখিত প্রকার বিরোধ বশতঃ যেরূপ বাদীর বিশ্বাস অপ্রামাণিক তদ্রূপ বাদীর শাস্ত্রও অপ্রামাণিক হওয়ায়, পূর্ব্বে যে বলা হইয়াছে, শাস্ত্র সকল কতিপয় স্বার্থান্ধের বাক্য বিন্যাস মাত্র এবং তৎপ্রতি লোকের বিশ্বাস কেবল অন্ধবিশ্বাস মাত্র, তাহা উপযুক্তিই হইয়াছে। নিপুণ হইয়া অনুসন্ধান করিলে বিদিত হইবে যে, প্রকৃতির শিক্ষাই সন্তপ্ত জীবের হৃদয় শান্তির মহৌষধি, অতএব পরম-ধর্ম্ম এবং এই ধর্ম্মই অবলম্বনীয়। ঐ দেখ প্রকৃতি অতি উদ্‌ঘোষে দুন্দুভিনাদ দ্বারা মুহুঃমুহুঃ এই শিক্ষা প্রদান করিতেছেন, "জীব মাত্রেই ভোগ্য জগতের সমান ভাবে ভোক্তা, ইন্দ্রিয়াদি সাধন সামগ্রী সকলের সমান, হিংসাদি জনক যথেচ্ছাচার কর্ম্ম সুখের সাধন, ইন্দ্রিয় চরিতার্থতাই পরম সুখ, কিন্তু সুখ দুঃখ সকলের যে একরূপ নহে, আহার কারণ আমি (প্রকৃতি) নহি কিন্তু ফল-ভোক্তা জীব, কেন না আমি মেঘের ন্যায় সকল কার্য্যের সাধারণ কারণ আর জীব বীজের ন্যায় অসাধারণ কারণ।" সুতরাং প্রাধান্য রূপে হিংসাত্মক যথেচ্ছাচার কর্ম্মেই সুখের বিষয়তা হয় আর এই অর্থ যে কেবল লোক ব্যবহার সিদ্ধ তাহা নহে, কিন্তু তোমাদের গীতা আদি শাস্ত্র দ্বারাও সিদ্ধ। কেন না, যখন তোমাদের উক্ত সকল শাস্ত্র যুদ্ধাদি হত্যাকাণ্ডে অক্ষুব্ধভাবে ক্ষিতি ও স্বর্গ ভোগ বিধান করিতে কুণ্ঠিত নহে আর যখন তোমাদের কালী, দুর্গা, ইন্দ্র, চন্দ্র, বায়ু, বরুণ, শিব, বিষ্ণু, গণেশাদি দেবগণ, তথা রাম, নৃসিংহ, পরশুরাম, কৃষ্ণ, যুধিষ্ঠির, ভীষ্ম, দ্রোণাদি মহৎ জনগণ উক্ত হিংসারূপ নাটকের অভিনেতা ছিলেন তখন ইহা বলিতে পার না যে প্রাকৃতিক নিয়মসিদ্ধ তথা স্বস্বভাব-

সিদ্ধ হিংসাদি কার্য্য ঈশ্বরের প্রিয়তার হেতু নহে। অধিক কি বলিব, ঈশ্বর স্বয়ংই হিংসাদি কার্য্যের মূল, কারণ উক্ত কার্য্য তাঁহার অপ্রিয়তার বিষয় হইলে দেব, পশু, মনুষ্যাদি মধ্যে জীব-হিংসার প্রবৃত্তি সৃষ্টি করিতেন না আর প্রতি মুহূর্ত্তে জীবঘাতক অসংখ্য রোগাদিদ্বারা জীবগণের বিনাশ সাধিত করতঃ হাহাকার রবে ত্রিভুবন কম্পায়মান করিতেন না। অতএব হিংসাদি কার্য্যকে পাপের হেতু বলিলে ঈশ্বরেতেও উক্ত দোষের প্রসক্তি হইবে, কেন না, ঈশ্বর যে প্রলয় কালেই সৃষ্টি সংহার করেন তাহা কেবল নহে, স্বরূপতঃ প্রতিক্ষণে স্বয়ং কোটী কোটী প্রাণী হত্যার সাক্ষাৎ হেতু হয়েন ও স্থল বিশেষে এক অন্যকে হিংসা সাধনের যন্ত্র করিয়া পরম্পরারূপে হেতু হয়েন। এই অর্থ তোমাদের ভগবান্‌ও গীতাস্মৃতিতে ব্যক্ত করিয়াছেন, যথা—"নিমিত্ত মাত্র ভব সব্যসাচী" ইত্যাদি। কথিত সকল কারণে এই সিদ্ধান্ত লাভ হয় যে, যথেচ্ছাচার হিংসাদিকর্ম্মই প্রকৃত পক্ষে ধর্ম্ম, অতএব ঈশ্বরেরও অভিপ্রেত, তথা ধর্ম্মশাস্ত্রোপদিষ্ট অহিংসাদি কর্ম্ম স্বস্বভাব ও প্রকৃতির নিয়মের বহির্ভূত এবং অবৈধ ও পাপমূলক হওয়ায় স্বরূপে অধর্ম্ম রূপ সুতরাং ঈশ্বরাভিমত নহে।

প্রদর্শিত প্রকারে ধর্ম্মশাস্ত্রের জাতিভেদ বিধায়ক উপদেশও প্রমাণবহির্ভূত হওয়ায় শ্রদ্ধার অযোগ্য। তোমাদের ঈশ্বরের কি কোন জাতি আছে? তিনি অজাত বলিয়া প্রসিদ্ধ। এইরূপ জীবগণেরও কোন জাতি নাই, কেন না পঞ্চভৌতিক উপাদানে সকল জীবশরীর গঠিত হওয়ায় জাতি ভেদের যুক্তি-সিদ্ধতা আদৌ উপপন্ন হয় না। যদি শরীরের উপাদান প্রত্যেক জাতির ছাগ, অশ্বাদির ন্যায় বিভিন্ন হইত তবে কথঞ্চিৎ জাতিভেদের উপাদেয়তা উহ্য হইতে পারিত। কিন্তু এরূপ যখন নহে, তখন বিধিঘটিত জাতিভেদের ব্যবস্থা অশেষ দুঃখের হেতু হওয়ায় সর্ব্বথা বর্জ্জনীয়।

এইরূপ ভক্ষ্যাভক্ষ্যের নিয়মও অজ্ঞানবিজৃম্ভিত। স্বানুকূল প্রতিকূল পদার্থের প্রতি লক্ষ্য রাখিয়া যথেচ্ছ আহারাদি সুখের জনক হওয়ায় দোষের হেতু হইতে পারে না।

এই প্রকার ধর্ম্ম-শাস্ত্র-প্রতিষ্ঠিত বিবাহের ব্যবস্থাও সর্ব্বপ্রমাণ বর্জ্জিত। অধিক কি, এই ব্যবস্থা সঙ্গীতমহিলাদিগের (বাইজীগণের—নর্ত্তকীগণের) নিয়মের সহিত তুলিত হইলে ধর্ম্মবাদীর নিয়মই বিরুদ্ধ বলিয়া অবধারিত

হয়। যদ্যপি উভয় পক্ষের উদ্দেশ্য এক অর্থাৎ "পুত্রকন্যার ঐহিক সুখ সাধন" তথা ধন গ্রহণরূপ ব্যবসায়ও উভয় পক্ষে সমান আর এইরূপ সামাজিক শাসনও স্ব স্ব রীত্যনুসারে উভয় পক্ষে সম, তত্রাপি এক পক্ষ উদার সুসংস্কৃত, প্রফুল্ল প্রমুদিত মদনোত্তেজক প্রাকৃতিক নিয়মে সংরক্ষিত ও অন্য পক্ষ অনুদার, অসংস্কৃত, সঙ্কীর্ণ, ঘোর যন্ত্রণাময় কারানিয়মে প্রতিষ্ঠিত। এস্থলে সামান্য ভেদ এই—এক পক্ষ (অভদ্র পক্ষ) কন্যাকে স্বস্বত্ব সহিত অন্যের হস্তে অর্পণ করে, অন্য পক্ষ (ভদ্র পক্ষ) কন্যাকে স্বত্বরহিত ভাবে অন্যের হস্তে অর্পণ করে। ইহার পরিণাম এই হয় যে, ভদ্রপক্ষে কন্যা আপন স্বভাবজাত মাতৃকুল ভ্রষ্টা হইয়া পতিকুলান্তর্গতা হয়, অন্য পক্ষে এরূপ হয় না, কন্যা আপনার স্বভাবগত মাতৃকুলেই থাকে। এই কারণে এক পক্ষের জীবন ও প্রণয় ব্যবহার সম্পূর্ণ স্বাধীন, তথা অন্য পক্ষে উভয় প্রকার ব্যবহার সম্পূর্ণ পরাধীন, অথচ উভয় পক্ষে "যুগলের পরিণয় ও সুখ" সপরিজনগণের প্রধান লক্ষ্য ও উদ্দেশ্য এবং উভয় পক্ষের সমাজেরও তাহাই অভিপ্রেত। এক্ষণে বিবেচনা কর যে স্বাধীনতা জীবনের একমাত্র সুখ আর যাহার রক্ষা বা লাভের জন্য প্রাণীমাত্রেই শত শত ভীষণ ক্রিয়ার অনুষ্ঠান আজন্ম করিয়া আসিতেছে, সেই স্বাধীনতা, কি আশ্চর্য্যের বিষয়? ধর্ম্মশাস্ত্রের কর্ত্তাদিগের মহিমায় এক নিশ্বাসে লুপ্ত। হাঁটিতে শিখিলে শিশুও কোন চায় না, স্বহস্তে খাইতে পারিলে অন্যের হস্তে খাইতে ভালবাসে না, এই স্বভাবজাত স্বাধীনতা কল্কি-অবতার ব্রাহ্মণগণ এক মুহূর্ত্তে হিন্দুসমাজ হইতে হরণ করিয়া হিন্দু-দিগকে শাস্ত্রের লৌহ শৃঙ্খলে চিরাবদ্ধ করিয়া রাখিয়াছে। এস্থলেও হয়ত শাস্ত্রাভিমানী আপত্তিকারীরা পুনরায় তর্জ্জন গর্জ্জন করিয়া বলিবেন, ওরে কুতর্কী নরাধম নাইজী-সমাজের পক্ষপাতী!

(১) কতকগুলি অশোভন দুরাচারী চর্ম্মসেবী লোকদিগের আচরণ সামাজিক নিয়ম বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। চৌর্য্যকর্ম্মে রত জনগণ দলবদ্ধ হইলে সেই দলকে কি সামাজিক নিয়ম বলিবে?

(২) দুরাচারী পক্ষে কন্যাকে অন্যের হস্তে সমর্পণ, উদর-পোষণার্থ রূপ ব্যবসায় পরিণত, বিবাহ বিধির অনুসারে পাণিগ্রহণরূপ নহে।

(৩) উক্ত পক্ষে অর্থের লালসায় বা ততোধিক নীচ প্রবৃত্তি সাধনাভিপ্রায়ে উপপতির সর্ব্বদা পরিবর্ত্তন হইয়া থাকে।

(৪) ভদ্র পক্ষে কন্যা পতি গৃহে লক্ষ্মীস্বরূপা গৃহকর্ত্রী হইয়া সর্ব্বাধিপত্য লাভ করে এবং সেই আধিপত্যের কুটুম্ব সহিত পতিও বশবর্ত্তী হয়।

(৫) দুরাচারী পক্ষে গোত্রহীন অসম্প্রদত্তা কন্যা দ্বারা পুত্র উৎপাদিত হইলে সেই পুত্র শ্রাদ্ধ পিণ্ডাদির অধিকারী হয় না, আর পুত্র কন্যা উভয়ই পিতৃকুলে অর্থাৎ উপপতির কুলে গ্রহণীয় নহে। ভদ্র পক্ষে সবর্ণা সম্প্রদত্তা কন্যার গর্ভজাত পুত্র পিণ্ডাধিকারী হয় এবং কন্যা পতি-কুলান্তর্গতা হয়।

(৬) ধর্ম্মশাস্ত্রের প্রতি আক্ষেপ বৃথা, ধর্ম্মশাস্ত্র কাহারও স্বাধীনতা হরণ করিতে প্রবৃত্ত নহে। যাহাতে লোকের মঙ্গল হয়, তাহাই ধর্ম্মশাস্ত্র উপদেশ করেন। অতএব ধর্ম্মশাস্ত্রের প্রতি দোষার্পণ করা নীতি ও ন্যায় উভয়ই বিরুদ্ধ।

(৭) ব্রাহ্মণগণই বা কি দোষ করিয়াছেন? তাঁহাদের প্রতি এত আক্রোশ কেন? শাস্ত্রের উপদেশ প্রচার করায় তাঁহারা দোষী হইতে পারেন না, শাস্ত্রে যাহা আছে তাহাই তাঁহারা সর্ব্বসাধারণকে বুঝাইয়া দেন। যাঁহারা শাস্ত্রকে পরবর্ত্তী ব্রাহ্মণদিগের কপোল কল্পনা বলেন তাঁহাদের কথা কেবল কথা মাত্র ও সাহস তাঁহাদের বল, যেহেতু তাঁহারা মুখে মাত্র ঐরূপ বলিয়া সরিয়া পড়েন, কোন প্রমাণ দেখাইতে পারক নহেন।

প্রদর্শিত প্রকারে অনেক অনর্থক প্রলাপ ধর্ম্মাভিমানীরা অবিবেকে করিয়া থাকেন, কিন্তু ভাবিয়া দেখিলে তাঁহাদের কথার কোন মূল নাই। তথাহি,

(১) সমাজ কি? সমাজ কাহাকে বলে? পূর্ব্বাচার রীতি নীতি-সিদ্ধ নিয়মের, বা শাস্ত্র প্রতিষ্ঠিত নিয়মের, বা দশজন একত্র হইয়া স্বসৃষ্ট সাধারণ নিয়মের, বশে কার্য্য করিলে বা ব্যবহার নির্ব্বাহ করিলে তাহাকে সমাজ বলে। দল, সমিতি, সভা, সম্প্রদায়, সমাজ, ইহা সকল পর্য্যায় শব্দ, বিশেষ এই—প্রায়শঃ ধর্ম্মসম্বন্ধী অধিকারে "সম্প্রদায়" শব্দ শাস্ত্রীয় সঙ্কেত আর যেরূপ ধর্ম্মসম্বন্ধী ও বৈষয়িক অধিকারে "সভা," "সমাজ," "সমিতি," প্রভৃতি সকল শব্দ লৌকিক সঙ্কেত তদ্রূপ "দল"

শব্দও লৌকিক সঙ্কেত। দস্যুদিগের দল বা বৈষ্ণব শৈবাদি দল বা আধুনিক ধর্ম্মসম্বন্ধী বা বিষয়সম্বন্ধী যে কোন দল হউক, সকলে দলবদ্ধ ভাবে একত্রিত হইয়া সাধারণ নিয়মের অধীনে এক মতে কার্য্য করিলে তাহা দল সমাজ সম্প্রদায় আদি নামের অভিধেয় হয়। যেরূপ ধর্ম্মসম্বন্ধী ভদ্র পক্ষে সামাজিক নিয়ম আছে সেইরূপ নিয়ম বারাঙ্গনা পক্ষেও আছে আর স্ব স্ব সামাজিক নিয়মের উল্লঙ্ঘনে উভয় পক্ষে সামাজিক অপরাধের মোচন জন্য অপরাধী ব্যক্তির দায়িত্বও আছে। কিন্তু অভদ্র-পক্ষে সামাজিক নিয়মের আঁটাআঁটি এত অধিক যে অপরাধী ব্যক্তির অল্পমাত্রও নিষ্কৃতি নাই, স্বল্পদোষে সমাজচ্যুত হইতে হয়, এবং পাপের পূর্ণ প্রায়শ্চিত্ত না হইলে (অবশ্য তাহাদের দলের রীত্যনুসারে) উক্ত দোষদুষ্টব্যক্তি পুনরায় সমাজভুক্ত হয় না। পক্ষান্তরে, ভদ্রপক্ষে সামাজিক শাসনের শিথিলতা প্রযুক্ত ধর্ম্মের ভাণ করিয়া যাহা ইচ্ছা হয় কর কোন দোষ নাই, মস্তকে শিখা অর্থাৎ টিকী বা তরমুজের বোটা থাকিলে অথবা স্ব স্ব ধর্ম্মাদি চিহ্নে শরীর অঙ্কিত থাকিলে সোনায় সোহাগা, যে কোন গর্হিত কার্য্য কর তৎক্ষণাৎ হজম। বলা বাহুল্য, ভদ্রপক্ষে সমাজ প্রভৃতিতে ধর্ম্মের অন্তরালে যে সকল ভীষণ কর্ম্ম লোকে করিয়া থাকে তাহার দৃষ্টিতে বা তুলনায় অপর দলের আচরণ প্রকাশ্য ভাবে তথা অভাণে সাধিত হওয়ায় অবাধে শোভন বলিয়া পরিগণিত হইতে পারে। এবিষয়ে অধিক পরিষ্কাররূপে বলা অন্যায্য, কিন্তু অল্প কথায়, সমাজ ও সমাজের উদ্দেশ্য অভদ্রপক্ষে অকপটে সাধিত হওয়ায়, তথা ভদ্র পক্ষে কেবল ভাণরূপ হওয়ায় প্রথম পক্ষের দ্বিতীয় পক্ষ হইতে শ্রেষ্ঠতা নির্ব্বিবাদে সিদ্ধ হয়। অতএব যখন ভদ্র পক্ষে সমাজের নাম শব্দও নাই তথা দুষ্কর্ম্মের বা অত্যাচারেরও অভাব বা অবধি নাই, তখন অভদ্রের সমাজকে সমাজ বলা উচিত নহে, ভদ্র পক্ষের সমাজকেই সমাজ বলা উচিত, এ সকল কথা কেবল শব্দ মাত্র।

(২) অর্থের গ্রহণ উভয় পক্ষে সমান হওয়ায়, কেহ কাহারও প্রতি দোষারোপ করিতে সক্ষম নহে। অর্থাৎ অভদ্র পক্ষে কন্যার অঙ্গ দ্বারা যে বরণ তাহাকে উদর-পোষণরূপ ব্যবসায় স্বীকার করিলে ভদ্র পক্ষও

উক্ত দোষ হইতে মুক্ত নহেন। এ বিষয়ে হিন্দুবঙ্গসমাজকে তিনভাগে বিভক্ত করা যাইতে পারে। যথা,—একটী দল (কন্যা পক্ষ) যাহারা জামাতার অন্নে প্রতিপালিত। দ্বিতীয় দল (এটীও কন্যা পক্ষ) ঘট ঘটিকা অলঙ্কারাদির ন্যায় শুল্করূপে কন্যার মূল্য গ্রহণ না করিলে কন্যাকে অন্যের হস্তে সমর্পণ করে না। আর তৃতীয় দল (বর পক্ষ) পুত্রেরও মূল্যরূপ শুল্ক না লইয়া কন্যা গ্রহণ করেন না। দ্বিতীয় তৃতীয়ের অর্থ-গ্রহণ ব্যবসায় ভিন্ন অন্য কিছু না হওয়ায় এবং প্রথমটীর আচরণ অভদ্র পক্ষের আচরণের সমতুল্য হওয়ায় উক্ত প্রথম সহিত শেষোক্ত দুইয়েরও ব্যবসায়কে অপর পক্ষের ব্যবসায়েরই সমান বলা যায়। অতএব হিন্দুবঙ্গ-সমাজে কন্যা বা পুত্রের ক্রয়বিক্রয়রূপ অর্থ গ্রহণ ব্যবসায়ে পরিণত হওয়ায় ভদ্রপক্ষ কখনই অভদ্রপক্ষে দোষার্পণ করিতে সমর্থ নহেন। কেননা, যদি প্রদর্শিত প্রকারে পুত্র কন্যার অলঙ্কারাদির ন্যায় শুল্করূপ মূল্যগ্রহণ হিন্দুবঙ্গসমাজের অনুমোদিত ও তৎকারণে শোভন বলিয়া গণ্য হইতে পারে, তাহা হইলে বাইজীদলেরও অর্থগ্রহণ সেই ন্যায় অবশ্যই শোভন বলিয়া গণ্য হইবে। স্বার্থ ভিন্ন কোন কার্য্য হয় না, স্বার্থ উভয়পক্ষে সমান, ব্যবসায় মাত্রই স্বার্থে অম্বিত, এদিকে অমুক কার্য্য বা ব্যবসায় ভাল বা অমুক মন্দ, ইহা কেহ সমর্থন করিতে শক্য নহে। সুতরাং বারাঙ্গনা দলের কার্য্য বা ব্যবসায়কে ঘৃণীত বলিয়া নিন্দা করিতে গেলে সকল কার্য্য বা ব্যবসায় ঘৃণীত বলিয়া উপেক্ষিত হইবে। যদি বল, শোভন কর্ম্মশীল ব্যবসায়ই অনিন্দনীয় হওয়ায় গ্রাহ্য তথা অশোভন কর্ম্মযুক্ত ব্যবসায় নিন্দনীয় হওয়ায় ত্যাজ্য। এ কথা অসার, কারণ কর্ম্মের ভাল মন্দ স্বরূপ বিচার বা শুভাশুভ ফল বিচার প্রমাণ অগোচর হওয়ায় জীব স্ব রুচি ও স্ব শিক্ষা অনুসারে যে যেরূপ ভালবাসে সে সেইরূপ অমুক কর্ম্মটী শোভন ও অমুক কর্ম্মটী অশোভন বলিয়া বিবেচনা করিয়া থাকে। সুতরাং, জীব কল্পিত ভাবনার কোন মূল্য না থাকায় উক্ত ভাবনার প্রেরণা দ্বারা কৃতকর্ম্মের উপাদেয়তা প্রকৃতির নিয়মানুসারী হইলেই সার্থক, অন্যথা নিরর্থক। প্রকৃতির অটল, অকাট্য, ও অব্যর্থ শিক্ষা এই যে, ইন্দ্রিয়ের চরিতার্থতাই পরম সুখ এবং যে সকল কর্ম্ম উক্ত সুখের জনক সে সকল কর্ম্মের অনুষ্ঠানই ধর্ম্ম, আর কঠোর

নিয়ম দ্বারা উক্ত সুখের তিরস্কার হইলে দুঃখ হয়, সুতরাং দুঃখজনক কর্ম্মই অধর্ম্ম। এ সকল কথা সবিস্তারে পূর্ব্বে বলা হইয়াছে এবং প্রসঙ্গক্রমে পুনরায় বলিলাম। অতএব বাদী যাহাকে শোভন বলেন, সেই ব্যবসায়ই গ্রাহ্য ও যাহাকে অশোভন বলেন, সেই ব্যবসায় ত্যজ্য একথা প্রমাণানুগৃহীত নহে। পূর্ব্বে বলিয়াছি, পুত্রকন্যার ক্রয়-বিক্রয়রূপ শুল্ক-গ্রহণের ব্যবস্থা এক পক্ষে বিবাহ-বিধি অনুসারে সঙ্গত বলিলে অপরপক্ষেও তাহাদের সামাজিক নিয়মানুসারে অর্থ-গ্রহণের ব্যবস্থা বাধ্য হইয়া সঙ্গত বলিতে হইবে, অন্যথা একটীকে সঙ্গত বলিয়া অপরটিকে অসঙ্গত বলিতে গেলে পূর্ব্বটীও তৎসঙ্গে অসঙ্গত হইয়া পড়িবে। কথিত কারণে যখন ভোগে, সুখে, উদ্দেশ্যে ও ব্যবসায়ে অভদ্রের পক্ষাপেক্ষা ভদ্রপক্ষের উৎকৃষ্টতা উপলব্ধি হয় না, বরং ফলবল দ্বারা অধমতাই প্রতীতিগোচর হয়, তখন ধর্ম্মাভিমানী জনগণ ধর্ম্মশাস্ত্রোক্ত ব্যবস্থার দোহাই দিয়া অন্য পক্ষে দোষার্পণ করিতে কদাপি শক্য নহেন।

(৩) অর্থগ্রহণ যে হেতু উভয় পক্ষে সমান, সেই হেতু কোনও পক্ষ উক্ত দোষের অবতারণ করিতে পারেন না। যদি নিঃস্বার্থভাবে পুত্র-কন্যার পাণিগ্রহণ-ব্যবস্থা ধর্ম্ম-সমাজে স্থানপ্রাপ্ত হইত অর্থাৎ কি পুত্র কি কন্যাপক্ষে শুল্ক-গ্রহণ নিয়ম না থাকিত, তাহা হইলে অন্য পক্ষের অপেক্ষা এ পক্ষের প্রাশস্ত্য অবশ্য উপলব্ধিগোচর হইত। কিন্তু দেখা যায়, যখন ব্যবসায়-নিয়মে শুল্ক-গ্রহণ অতি কঠোরভাবে বর-কন্যা উভয়পক্ষে বিবাহ-বিধির অঙ্গভূত হইয়াছে, তখন ধর্ম্মবাদী অপর পক্ষে অর্থলোভের দোষারোপ করিয়া যে নিন্দা-বাক্যের প্রয়োগ করেন তাহা ধর্ম্মবাদীর পক্ষে রুচিবিরুদ্ধ না হইলেও অন্ততঃ ন্যায়বিরুদ্ধ, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। বারবিলাসিনীর পক্ষে নূতন নূতন পতির ত্যাগ-গ্রহণ-প্রতি যে দোষ প্রদত্ত হইয়াছে, তাহাও দোষ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। কারণ যদি স্বর্গের মেনকা, রম্ভা, উর্ব্বশী, তিলোত্তমা প্রভৃতি অপ্সরোগণের পক্ষে স্বস্ব রুচি ও ইচ্ছানুসারে ভিন্ন ভিন্ন পুরুষের পতিস্বরূপে গ্রহণ ও ত্যাগ নির্দ্দোষ বলিয়া বিবেচিত হয়, তাহা হইলে কোন ন্যায়ে মর্ত্তের অপ্সরোগণের পক্ষে উক্ত প্রকার ত্যাগ-গ্রহণ-নিয়মের প্রতি দোষোদ্‌ঘাটন করিতে সাহসী হও। আর এইরূপ যদি পুরুষের অগণ্য ব্যভিচারবিধ পরদার-গমনাদি দোষ নগণ্য

বলিয়া স্বীকৃত হয়, তবে স্ত্রীগণের বিষয়েও উক্ত দোষ নগণ্য বলিয়া কেন না স্বীকৃত হইবে? অপিচ যখন স্বীয় স্বীয় রুচি-অনুসারে ইন্দ্রিয়াদি সুখের সাধন পান-ভোজন বস্ত্রাদির গ্রহণ বা ত্যাগকালে বা অন্যান্য শব্দাদি বিষয়ের ভোগকালে পাপাপাপের বিচার হয় না, দোষাদোষের আপত্তি হয় না এবং ন্যায়ান্যায়ের অনুসন্ধান হয় না, তখন প্রণয়ের স্থলে মনোমালিন্যত্বাদির সদ্ভাবে পুরুষের স্ত্রী-ত্যাগে বা স্ত্রীর পুরুষ-ত্যাগে দোষাদোষের কোন কথাই জন্মিতে পারে না। অতএব ইন্দ্রিয়-সুখ-সাধনরূপ গ্রাসাচ্ছাদনের ন্যায় বা অন্যান্য শব্দাদি বিষয়-ভোগের ন্যায় যদি যথেচ্ছবিহারে ও বিলাসে স্ত্রী-পুরুষ উভয়ই স্বাধীনভাবে স্ব স্ব মনোরথ পূর্ণ করিতে অভিলাষ করে, তাহা হইলে তাহাতে কোনরূপ দোষ উহ্য হইতে পারে না। কেন না, অনুকূল সুখের সাধক যে সকল কর্ম্ম তাহা সমস্ত প্রাকৃতিক নিয়মসিদ্ধ হওয়ায় নির্দ্দোষ।

(৪) এ চিহ্নে স্বপক্ষের পোষকতায় বাদী যে সকল কথা বলিয়াছেন তাহা সমস্তই অসঙ্গত। বিবাহ-বিধির নিয়মানুসারে কন্যা স্বামীর গৃহে সম্পূর্ণ পরাধীন, কারণ, পতির প্রেম প্রীতির অভাব-স্থলেও পত্নিকে সর্ব্বদা স্বামীর বশীভূত হইয়া থাকিতে হয়। স্বামী ঘোর লম্পট হউক, বা ব্যভিচারী হউক, বা পরদারগমনাভিলাষী হউক, বা দুরাচারী হউক, পত্নী সদাই স্বামীর মুখাপেক্ষী। এদিকে অল্প দোষে স্ত্রী গৃহচ্যুতা, কুলচ্যুতা, সমাজচ্যুতা হইয়া ধনে মানে-প্রাণে সর্ব্ব প্রকারে স্বাধ হইতে বঞ্চিতা হয়, নির্দ্দোষ অবস্থাতেও স্বামীর বশীভূত হইয়া সশঙ্কিতভাবে থাকিতে হয় এবং সময় সময় শ্বশুর শাশুড়ীর লাঞ্ছনা সহ্য করিতে হয়। অবশ্য যে স্থলে প্রেমভাব পতি-পত্নীর মধ্যে অক্ষুণ্ণ ও অচ্ছিন্ন, সে স্থলে কদাচিৎ যৎসামান্য স্বাধীনতা স্ত্রীর থাকিলেও তাহা অপর পক্ষের তুলনায় নিতান্ত অকিঞ্চিৎকর। কেন না, উক্ত অপরপক্ষে বার-বিলাসিনী ধনোপার্জ্জনকারিণী কন্যা নিজের উপপতি মাতা ভ্রাতা আদি স্বজন-গণের উপর তথা বন্ধু-বান্ধবাদি অপর পরিজনগণের উপর সকল সময়ে সর্ব্বা-ধিপত্য স্থাপিত করিয়া সর্ব্বেসর্ব্বা হইয়া একাধিপত্যের প্রভাবে সকলেরই প্রীতির ভাজন হয়, হইয়া সার্ব্বভৌম সুখকেও তুচ্ছ বিবেচনা করে। এ সকল কথা রসিক নাগর রসের-সাগর জনগণের নিকট অবিজ্ঞাত নহে বলিয়া অধিক বলিতে উপরাম হইলাম।

(৫) "সম্প্রদত্তা", "অসম্প্রদত্তা", এ সকল কথাও অবিবেকে কথিত হইয়াছে। সম্প্রদান অর্থাৎ কন্যাকে অন্যের হস্তে অর্পণ করা প্রকৃতপক্ষে উভয় দলে সমান, উদ্দেশ্য এক আর ফলও এক। যদি বল, মনুষ্য ঋষিঋণ, দেবঋণ, পিতৃঋণ এই ঋণত্রয়ে জড়িত হইয়া জন্মগ্রহণ করে। শাস্ত্রাধ্যায়ন দ্বারা ঋষি-ঋণের, যজ্ঞ দ্বারা দেবঋণের ও সন্তানোৎপাদন দ্বারা পিতৃঋণের পরিশোধ হয়। অশোভনকারী পক্ষে ঋণত্রয়ের কোন বিবেক না থাকায় অর্থাৎ শাস্ত্রাধ্যায়নের অভাবে, যজ্ঞানুষ্ঠানের অকরণে আর বিবাহ-বিধির উল্লঙ্ঘন দ্বারা সপত্নি-গর্ভজাত সন্তানোৎপাদনের অসদ্ভাবে, তাহাদের ঋণত্রয় হইতে উদ্ধার অসম্ভব। বাদীর এ আপত্তিও শিথিল-মূল, কারণ রমণীয়চারী ধর্ম্মজ্ঞগণের পক্ষে সহস্র লোকের মধ্যে গড়ে এক জনও শাস্ত্রাধ্যায়ন (মনে রাখিবেন, গুরুপ্রমুখাৎ অধ্যাত্ম-বিষয়ক শাস্ত্রাদি শ্রবণমনন ও পাঠ এ স্থলে "শাস্ত্রাধ্যায়ন" শব্দের অর্থ) করেন কি না সন্দেহ? লক্ষ লোক মধ্যে গড়ে এক জনও বিহিত বিধানে বৈদিক যজ্ঞানুষ্ঠান কর্ম্ম করিয়া থাকেন কি না? ইহা সংশয়িত। শেষোক্ত পিতৃঋণ-বিষয়ে উভয়পক্ষে বংশবৃদ্ধি-জন্য যত্ন প্রসিদ্ধ ও স্বাভাবিক। মাত্রভেদ এই যে, এক পক্ষ ধর্ম্মের অন্তরালে বিবাহ-বিধির ভাণ করিয়া স্ত্রী-সংসর্গ-নিয়মের সম্পূর্ণ অবজ্ঞাকরতঃ মনে করেন, যে ক্ষণে পিতা পুত্রের মুখাবলোকন করেন, সেই ক্ষণে তিনি পিতৃঋণ হইতে উদ্ধার হন। অপরপক্ষ বলেন, বংশবৃদ্ধি স্ত্রীপুরুষ-সংযোগের পরিণাম, উক্ত সংযোগ দ্বারা বন্ধ্যাদিদোষের অভাবে পুত্রাদি উৎপন্ন হইলে প্রাকৃতিক নিয়মের সার্থকতানিবন্ধন প্রকৃতির ঋণ পরিশোধ হয়। অতএব ঋণত্রয়ের পরিশোধবিষয়ে যদ্যপি উভয়পক্ষে কোন বিশেষ ভেদ নাই, উভয়পক্ষেরই আচরণ প্রায় একরূপ ও অবিশেষ, তথাপি ধর্ম্মবাদিপক্ষে ধর্ম্মের যে ভাণ তাহা অধিক দোষাবহ বলিয়া উক্ত পক্ষেই গৌরব-রূপদোষ বিশেষ-রূপে অবস্থান করে। বস্তুতঃ হিন্দুধর্ম্ম ব্যতীত অন্যমতে ঋণত্রয়ের নামগন্ধও নাই। যদি ঋণত্রয়ের অল্পমাত্রও উপযোগীতা থাকিত, তাহা হইলে অন্যমতের ধর্ম্মশাস্ত্রেও উহার উল্লেখ থাকিত! অথবা প্রাকৃতিক নিয়মের অনুকূল হইলে উহার সার্থকতা প্রত্যক্ষাদি প্রমাণমূলক হইত, কেবল বিধিঘটিত হইত না। যদি বল, অন্য সকল মতেও ধর্ম্মগ্রন্থাদি পাঠ করিবার নিয়ম আছে, দান-ধ্যান শুভকর্ম্মাদি অনুষ্ঠানের বিধি আছে আর বিবাহাদি কর্ম্মের ব্যবস্থা

আছে, এই সকল ক্রিয়া ঋণত্রয় পরিশোধেরই তুল্য। কিন্তু বারাঙ্গণা-দলে কোন ভদ্র কর্ম্ম নাই কেবল অশুভ কর্ম্ম দ্বারা উক্ত দল পরিপুষ্ট, শাস্ত্রাদির পাঠ নাই, বিধি-সংস্কারাদির গন্ধও নাই, আর বিবাহাদিরও প্রথা নাই। সুতরাং এই দল সর্ব্ব শুভকর্ম্মবর্জ্জিত ও সমস্ত নিষিদ্ধকর্ম্মে পরিবেষ্টিত। এ সকল কথা বাদীর অজ্ঞতারই পরিচায়ক, সত্য, বেশ্যাগণের মধ্যে ভাণ করিয়া ধর্ম্ম-ধ্বজিত্যাদি ভাবে কর্ম্ম করিবার প্রথা নাই বটে, কিন্তু তন্মধ্যেও স্ব স্ব শ্রেণীর রীত্যনুসারে পুরাণাদির বা তৎসদৃশ গ্রন্থাদির (কোরাণাদির) শ্রবণ, পঠন, দেবতা দর্শন, দান, স্নানাদি-ক্রিয়া প্রচলিত আছে। এদিকে ধর্ম্মজ্ঞগণের মধ্যে বক-ধার্ম্মিকতা বিড়াল-ব্রতিকত্বাদি ভাবে যৎসামান্য ধর্ম্ম-কর্ম্ম যাহা দৃষ্ট হয়, তাহা সমস্ত "না"এরই সমান। কেন না হিন্দুধর্ম্মে শৌচ, স্নান, সন্ধ্যাবন্দনাদি কর্ম্ম সহিত ব্রহ্মযজ্ঞ, পিতৃযজ্ঞ, দেবযজ্ঞ, ভূতযজ্ঞ, এবং নৃযজ্ঞ এই পঞ্চযজ্ঞ হিন্দু-গৃহস্থের নিত্যকর্ম্মের অন্তর্গত। বেদাধ্যাপন ও বেদাধ্যয়নকে ব্রহ্মযজ্ঞ বলে। শ্রাদ্ধ বা তর্পণের নাম পিতৃযজ্ঞ। হোম দেবযজ্ঞ নামে প্রসিদ্ধ। সর্ব্ব প্রাণীর উদ্দেশে যথাবিধ অন্নদান ভূতযজ্ঞ বলিয়া উক্ত। আর অতিথি সৎকার (অর্দ্ধ-চন্দ্র ব্যাপার নহে, মনে রাখিবেন) নৃযজ্ঞ নামে প্রখ্যাত। এ স্থলে দ্রষ্টব্য— কজন এই নিত্য ক্রিয়ার অনুষ্ঠান পূর্ণাঙ্গরূপে প্রত্যহ করিয়া থাকেন? আর যদি কেহ অল্প-স্বল্প যাহা করেন তাহা অনেক স্থলে ও অনেক সময়ে ধর্ম্মাভাস মাত্র "না করিলে নয়" বলিয়াই করেন বা লোভাদিরূপ কাম্য-কর্ম্মের প্রেরণায় করেন। এইরূপ ধর্ম্মবাদিপক্ষে বিবাহাদি সংস্কারও বিবাহ-বিধির উদ্দেশ্য সাধনার্থ বা সংরক্ষণার্থ নহে, উহার সার্থকতা কেবল বৈষয়িকসুখ উপভোগে ও অন্যান্য বিষয়কর্ম্ম নির্ব্বাহে পরিসমাপ্ত। এদিকে বারণাঙ্গাপক্ষে যদ্যপি বিধিঘটিত বিবাহাদি সংস্কারের প্রথা নাই, তথাপি যে সময়ে কন্যা কোন পুরুষকে প্রথমে পতিভাবে বরণ করে, সে সময়ে এবং তৎপূর্ব্বোত্তরেও "মিসি" আদি সংস্কার তাহার হইয়া থাকে ও তৎসংক্রান্ত অন্যান্য নিয়মও নির্ব্বাহিত হয়। সুতরাং ধর্ম্মবাদীর ন্যায় এপক্ষেও সংস্কারপূর্ব্বক সমস্ত ক্রিয়া অনুষ্ঠিত হইয়া থাকে, কিঞ্চিৎ বিশেষ এই—এক পক্ষের সংস্কার বিধির অধীন ও অন্য পক্ষের সংস্কার স্বসামাজিকসৃষ্ট নিয়মের অধীন। অতএব উভয় পক্ষে সংস্কার নিয়মিত থাকায় এক পক্ষ অন্যপক্ষকে পিত্তাধিকারের ভাণ দেখাইয়া

স্বশ্রেষ্ঠতার পরিচয় দিতে পারক নহে। ধর্ম্মবাদীর পক্ষে পিণ্ডাদিদানের বিধিদ্বারা মৃত ব্যক্তি তৃপ্ত হইলে অধর্ম্মবাদীর পক্ষেও শুভ আকাঙ্ক্ষা দ্বারা তথা ঈশ্বরের নাম-কীর্ত্তনাদি দ্বারা মৃত ব্যক্তি অবশ্যই সন্তৃপ্ত হইবে, বিশেষতঃ যখন উভয় পক্ষ স্ব স্ব রীতির সংস্কার দ্বারা সুসংস্কৃত। যদি বল, অধর্ম্মবাদীর পক্ষে পিণ্ডাধিকার নাই, আর পিণ্ডাধিকারের অভাবে মৃত ব্যক্তি পরিতৃপ্ত হইতে পারে না। বাদীর একথাও শ্রদ্ধাযোগ্য নহে, কারণ প্রথমতঃ পিণ্ডাদিতে উক্ত তৃপ্তির জনকতা আছে কি না? একথা কোন প্রমাণে সিদ্ধ হইবার নহে। দ্বিতীয়তঃ স্থূল পিণ্ডাদি অপেক্ষা সূক্ষ্ম আকাঙ্ক্ষা ঈশ্বর-কীর্ত্তনাদির মাহাত্ম্য তথা মৃত ব্যক্তির উদ্দেশে দানাদিকর্ম্ম অবশ্যই বিশিষ্ট বরিষ্ঠ ও প্রশস্ত। আর তৃতীয়তঃ যদি পিণ্ডাদিতে তৃপ্তির যোগ্যতা স্বীকারও করিয়া লই তবুও দোষ হইতে নিষ্কৃতি নাই, কারণ হিন্দুধর্ম্ম ব্যতীত অন্য কোন মতে উক্ত অধিকারের বিধান না থাকায়, অহিন্দুমাত্রেই পিণ্ডাধিকার রহিত হওয়ায় সকল অহিন্দু অধর্ম্মকারী বলিয়া পরিগণিত হইবে, আর অহিন্দুও উক্ত ন্যায় অবলম্বন করিয়া অবাধে এরূপ বলিতে বাধ্য হইবে যে, হিন্দুধর্ম্মে পিণ্ডাধিকারের বিধান থাকায় হিন্দুমাত্রই অধর্ম্মকারী ও তদ্বিপরীত অন্য সকল জাতি রমণীয়চারী। অতএব পিণ্ডাধিকারের বল দেখাইয়া এক পক্ষের হীনতা ও অন্য পক্ষের উৎকর্ষতা নিজের শুষ্ক কথা ও অন্ধবিশ্বাস ভিন্ন অন্য প্রমাণে বোধন বা কীর্ত্তন করিতে ধার্ম্মিকগণ কখনই সমর্থ নহেন। বলিয়াছিলে, ধর্ম্মবাদীপক্ষে কন্যা পতিকুলান্তর্গতা হয় ও অন্যপক্ষে গোত্রাভাবে কন্যা একুল-ওকুল উভয়কুল ভ্রষ্টা হয়, এ কথাও অলীক। কারণ শেষোক্ত পক্ষে কন্যা মাতৃকুলেই থাকে, এ কুলে উহার জন্ম হওয়ায় ইহাই তাহার স্বাভাবিক কুল। জন্ম এককুলে, অন্তর্গতা পতিকুলে, এ প্রথা ধর্ম্মবাদীর পক্ষে অস্বাভাবিক। যদ্যপি অধর্ম্মকারীদলেও পুত্রের বিবাহিতা বা রক্ষিতা স্ত্রী ধর্ম্মবাদীর পক্ষেরন্যায় পতিকুল বা উপপতি কুলগামিনী হয়, এইরূপ উভয়পক্ষে উক্ত দোষ সমান তথাপি চীনাদি দেশের প্রথার ন্যায় কন্যা মাতৃকুলা হয় এই যে স্বাভাবিক প্রথা ইহা অধর্ম্মবাদীর দলে অনুকূল লাঘব। কথিত কারণে ধর্ম্মবাদীর পক্ষে ধর্ম্মশাস্ত্রোক্ত নিয়ম সর্ব্বপ্রকারে যুক্তিবিরুদ্ধ ও অস্বাভাবিক।

(৬) যে সকল যুক্তি পূর্ব্বে সবিস্তারে বর্ণিত হইয়াছে, তদ্দ্বারা ইহা অনায়াসে প্রতিপন্ন হইতে পারে যে, বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্রসকল পাপের মূল, উন্নতির বাধক, অবনতির সাধক ও সর্ব্বানর্থের প্রবর্দ্ধক। জাতিভেদ সৃষ্টি করিয়া বহির্গমনের অবরোধক ও ভক্ষ্যাভক্ষ্যের নিয়ামক হইয়াছে। বিবাহের কারা-নিয়ম প্রতিষ্ঠিত করিয়া সুখের তিরস্কারক হইয়াছে। আর ধর্ম্মাধর্ম্মের বিধান করিয়া যথেচ্ছাচার হরণকরতঃ স্বাধীনতার ঘাতক ও স্বার্থরক্ষার বাধক হইয়াছে। কথিত প্রকারে ধর্ম্মশাস্ত্র সর্ব্ব দুঃখের জনক হওয়ায় তাহাতে শুভকামীর সর্ব্বথা আস্থা পরিত্যাগ করা উচিত। অন্যথা তাহার কুহকে সদা আচ্ছন্ন থাকিলে কালে "সমূলেন বিনশ্যতি" এই পরিণাম অবশ্যম্ভাবী।

(৭) বর্ত্তমান ধর্ম্মশাস্ত্র যে পরবর্ত্তী কল্কি-অবতার ব্রাহ্মণদিগের স্বার্থসিদ্ধির নিমিত্ত রচিত হইয়াছে ইহা বুঝাইবার জন্য কোন আয়াস স্বীকার করিতে হয় না, স্বয়ং তাহাদের শাস্ত্রই উক্ত অর্থ বুঝাইয়া দেয়। কেননা ধর্ম্মশাস্ত্রীয় নিত্য-নৈমিত্তিক, ঐহিক ও পারত্রিক ক্রিয়া কাণ্ডে এক ও ঐকান্তিক উপদেশ এইমাত্র দেখা যায় যে, ব্রাহ্মণ ব্যতিরেকে অন্য কেহ কোনকালে কোন প্রকার হোম-যজ্ঞাদি কর্ম্মের অনুষ্ঠান করিবার অধিকারী নহে। অর্থাৎ সকল কর্ম্মের পুরোহিতত্বে ব্রাহ্মণেরই অধিকার, অন্যের নহে, এবং সর্ব্ব কর্ম্মে সর্ব্বাগ্রে দানের, মানের, সম্ভ্রমের, অধিষ্ঠানের ও প্রতিষ্ঠার, ব্রাহ্মণ ভিন্ন অন্য জাতি অধিকারী নহে। উক্ত ব্যবস্থার নিষ্কর্ষিত অর্থ এই—ধন, ধান্য, অন্ন, বস্ত্র, শয্যা, বিত্ত, দাস, দাসী প্রভৃতি যাহা কিছু গৃহস্থের আছে তাহা সমস্ত ব্রাহ্মণ-দিগকে দাও, বিনীতভাবে শ্রদ্ধাসহকারে তাঁহাদিগকে আহ্বান করিয়া অতি নম্রভাবে করযোড়ে ভূমিষ্ঠ হইয়া সাষ্টাঙ্গ প্রণাম কর আর তাঁহাদের ক্রোধ, ভৎর্সন, অভিসম্পাত, কটু-কর্কশাদি বচনগুলি অঙ্গের ভূষণ বলিয়া গণ্য কর। এক্ষণে বিবেচনা করিয়া দেখিলে বিদিত হইবে যে, উল্লিখিত পাক্ষিক ব্যবস্থা ও তদনুরূপ অন্যান্য নিয়মাবলী স্বার্থাভিমানী অধর্ম্মাবতার কলিযুগের ব্রাহ্মণ ভিন্ন কখনই প্রাচীন ঋষি-মুনি ত্রিকালজ্ঞের লেখনী হইতে নিঃসৃত হইতে পারে না, এবং অন্য জাতিরও ইষ্টাপত্তির

অভাবে উক্ত ব্যবস্থার প্রচারে কোন প্রকার সংস্রব থাকিতে পারে না। উক্ত ধর্ম্মশাস্ত্রের শাসনে যে কেবল গৃহস্থরাই ধরা পড়িয়াছেন তাহা নহে, কিন্তু সাধু-সন্ন্যাসী-আদি চতুর্থ আশ্রমীদিগেরও তাহা হইতে নিষ্কৃতি নাই। অধিক কি বলিব, হিন্দুমাত্রেই মাতৃগর্ভে প্রবিষ্ট হইবার পূর্ব্ব হইতেই সূর্য্যগ্রাসী রাহুস্থানীয় ধর্ম্মশাস্ত্রের তথা নবগ্রহরূপী ব্রাহ্মণদিগের সর্ব্বগ্রাসভুক্ত হইয়া মর্ত্ত্যলোকে অবতীর্ণ হয়, হইয়া ব্রাহ্মণগণের "ইহা দাও, উহা দাও," রূপ মহামন্ত্রের শিক্ষালাভ করিয়া "লও লও" এই ইষ্টমন্ত্র যাবজ্জীবন জপ করিতে থাকে। প্রথমে সন্তানোৎপাদনের প্রলোভন দেখাইয়া অনেক প্রকার যন্ত্র, মন্ত্র, তন্ত্রাদি দ্বারা তথা মাতৃগর্ভে প্রবিষ্ট হইবার ক্ষণ হইতে আরম্ভ করিয়া অষ্টচত্বারিংশৎ (৪৮) সংস্কার কর্ম্ম দ্বারা অর্থাৎ গর্ভাধান হইতে পদ্মাভিগম পর্য্যন্ত চতুর্দ্দশ কর্ম্ম যথা, ১-গর্ভাধান, ২-পুংসবন, ৩-সীমন্তোন্নয়ন, ৪-জাতকর্ম্ম, ৫-নামকরণ, ৬-নিষ্ক্রামণ, ৭-অন্নপ্রাশন, ৮-চূড়াকরণ, ৯-কর্ণবেধ, ১০-উপনয়ন, ১১-উপনীতি, ১২-বেদারম্ভ, ১৩-সমাবর্ত্তন, ১৪-বিবাহ, এই ১৪, তদনন্তর ৫ মহাযজ্ঞ, ৭ সোমযজ্ঞ, ৭ হবির্যজ্ঞ, ৭ পাকযজ্ঞ, এই ২৬, তৎপরে ১-অভুক্ত থাকিয়া সংহিতাধ্যয়ন, ২-প্রায়ণকর্ম্ম, ৩-জপ, ৪-তৎক্রমন, ৫-দৈহিক-কর্ম্ম, ৬-ভস্ম-সমূহন, ৭-অস্থিসঞ্চয়ন, ৮-শ্রাদ্ধ, এই ৮, সর্ব্বশুদ্ধ ৪৮ সংস্কার কর্ম্ম দ্বারা এবং এই সকল কর্ম্মের সঙ্গেসঙ্গে যে পর্য্যন্ত জীবন নিঃশেষিত না হয়, সে পর্য্যন্ত অন্যান্য নিত্য-নৈমিত্তিক প্রায়শ্চিত্তাদি কর্ম্মের বিধান দ্বারা স্বার্থপ্রিয় ব্রাহ্মণগণ "দাও দাও" এই দুই আক্ষরিক মহামন্ত্রের প্রভাব সর্ব্বত্র বিস্তারিত করিয়া হিন্দু-সমাজে ও হিন্দু-জীবনে একাধিপত্য স্থাপিত করিয়া বসিয়াছেন। মৃত্যু হইলেও তাঁহাদের অধিকার হইতে ছাড়ান নাই এবং পরলোকগমন করিয়াও মৃত ব্যক্তির পরিত্রাণ নাই, সে স্থলেও তাহার উত্তরাধীকারীদিগকে পিণ্ডাধিকার প্রদত্ত করিয়া পিতৃঋণ পরিশোধের নিমিত্ত শ্রাদ্ধাদিবিধান দেখাইয়া এবং শ্রাদ্ধাধিকারে সনকাদি ঋষিগণেরও শ্রাদ্ধ বিধান করিয়া, পুনরায় "দাও দাও" সেই দুই আক্ষরিক মহামন্ত্রের দীক্ষা অবতারণাকরত এতদ্রূপে মৃতব্যক্তির উপরে যমলোক, জনলোক, পিতৃলোক, স্বর্গ, মহর্লোক, তপোলোক, গোলোক, বৈকুণ্ঠ,

কৈলাস, ব্রহ্মলোক প্রভৃতি স্থানেও ব্রাহ্মণগণের আধিপত্যের প্রভাব বিস্তৃত আছে। এই অধিকার ও আধিপত্য প্রদেশের ন্যায় কালকেও উল্লঙ্ঘন করিয়া স্থিত আছে। কারণ ধর্ম্মশাস্ত্রের বিধান তাঁহারা এরূপ-ভাবে নিয়মবদ্ধ করিয়া রাখিয়াছেন যে, অনাদি অতীত সৃষ্টি হইতে আরম্ভ করিয়া অনন্ত ভবিষ্যৎ কাল পর্য্যন্ত কোনকালে কাহারও "দাও" এই মহামন্ত্রের প্রভাব হইতে উদ্ধার সম্ভব নহে। এই সকল কারণে নির্ব্বিবাদে এই সিদ্ধান্তলাভ হয় যে, কুটিলতা, কপটতা, চতুরতা, চাটুকারিতা, বকধার্ম্মিকতা, বিড়ালব্রতিকতা, প্রতারকতা, প্রবঞ্চকতা, নির্দ্দয়তা, অধর্ম্ম-রূপতা, ধর্ম্মধ্বজিত্ব, সৎবুদ্ধিরাহিত্যাদি গুণ ও লক্ষণাবিশিষ্ট ব্রাহ্মণগণ, স্বার্থসিদ্ধির জন্য প্রাচীন ধর্ম্মশাস্ত্র বিকৃতাকারকরত নূতন অবয়বে রচিত-প্রণীত-প্রচারিত ও প্রকাশিত করিয়া জনসমাজে প্রতিষ্ঠিত করিয়াছেন। ধর্ম্মশাস্ত্রে অন্য জাতির কোনরূপ ইষ্টাপত্তি থাকিলে অবশ্য প্রদর্শিত অধিকারের মধ্যে অধিকাংশে না হউক, অন্ততঃ কথঞ্চিৎ অংশে তাহাদেরও স্বত্ব থাকিত। অথবা উদারচিত্ত মহাত্মাগণ দ্বারা ধর্ম্মশাস্ত্র রচিত হইলে, শাস্ত্রের অবয়ব ও আকার যেরূপ সত্যাদি যুগে ছিল সেইরূপ এখনও থাকিত, বর্ত্তমান অনর্থময় বিকৃতাবয়বে পরিণত হইত না। এই সকল হেতুবাদ দ্বারা ইহা স্পষ্টরূপে প্রতীয়মান হয় যে, পরবর্ত্তী স্বার্থান্ধ পণ্ডিতম্মন্য ব্রাহ্মণগণ প্রাচীন শাস্ত্রের অবয়ব বিনষ্ট করিয়া স্ব স্ব মত যোজনান্তর তাহাকে নূতন ধরণে প্রচার করিয়া সমাজে প্রবর্ত্তিত করিয়াছেন। এস্থলে অস্মদাদিবাক্যে অনেক মহামহোপাধ্যায়, শিরোমণি, চূড়ামণি, ভূষণ, পঞ্চানন, রত্ন, অলঙ্কার, চুঞ্চু, সার্ব্বভৌম, বাগীশ, সাগর, প্রভৃতি উপাধিমানী, জাত্যভিমানী, কৌলীন্যাভিমানী, বিদ্যাভিমানী, জ্ঞানাভিমানী, অগ্রগণ্য, খ্যাতাপন্ন, মহামান্য, সূক্ষ্মকুশাগ্রধীসম্পন্ন মহোদয়গণ রুষ্ট হইয়া গর্জ্জন করিয়া বলিবেন, ওরে শাস্ত্রবিদ্বেষী অধর্ম্মী মূর্খ! সত্যসত্যই যদি ধর্ম্মশাস্ত্র পরবর্ত্তী ব্রাহ্মণদিগের কপোলকল্পনা হইত, তাহা হইলে যাগ তন্ত্র-মন্ত্রের অনুষ্ঠানাদি দ্বারা লোকের অভিষ্টসিদ্ধি হইত না, সর্ব্ব কর্ম্ম নিষ্ফল হইত এবং শাস্ত্রেরও মর্য্যাদা তৎকারণে লুপ্ত হইত। এই সকল কথার প্রত্যুত্তরে আমরা বলিব, মন্ত্রাদির গুণ বা অলৌকিক শক্তি আপনারা

যে গান করিতেছেন তাহার অস্তিত্ব আপনাদের অসাধারণ মস্তিষ্কেই ভাসমান হইয়া থাকে, অপরের নহে। পক্ষান্তরে হিন্দুদিগের মন্ত্রাদির অলৌকিক শক্তি স্বীকার করিলেও সেই শক্তি মুসলমানদিগের "তুজিফা" আদিতে তথা অন্যান্য জাতির "প্রেয়ার" আদিতেও মান্য করিতে হইবে, ইহা মান্য করিলে হিন্দু-শাস্ত্রের মন্ত্রাদির বিশেষত্ব আর থাকিবে না, উক্ত সকলের অলৌকিকত্ব তৎক্ষণাৎ লুপ্ত হইবে। অপিচ, মন্ত্র তুজিফা প্রেয়ারাদি চিত্তৈকাগ্রতার আলম্বন মাত্র, চিত্ত একাগ্র হইলে অনেক প্রকার "শক্তি" বা "সামর্থ্য" বা "সিদ্ধি" লাভ হইয়া থাকে। সকল জাতিতে সিদ্ধপুরুষ ছিলেন ও আছেন, হিন্দুধর্ম্মোক্ত মন্ত্রের অসাধারণত্ব কিছুই নাই। পাতঞ্জলদর্শনে আছে, কোন স্ব-অভিমত বস্তু বা শব্দে অনুক্ষণ চিন্তা দ্বারা ধ্যান সিদ্ধি হইয়া থাকে, ধ্যান সিদ্ধ হইলে সিদ্ধিলাভ হয়, এ বিষয়ে ভূরি ভূরি উদাহরণও আছে। প্রদর্শিত কারণে মন্ত্রাদির কোন বিশেষত্ব না থাকায় ধর্ম্মশাস্ত্রাদির মর্য্যাদাও প্রায় নির্ম্মূল হইয়া আসিতেছে। আর যৎসামান্য মর্য্যাদা যাহা এইক্ষণেও দৃষ্ট হয়, তাহাও কিয়ৎসংখ্যক পণ্ডিতম্মন্যের মধ্যে স্বার্থসিদ্ধি জন্য প্রবর্ত্তিত আছে, অপরের ইষ্ট-সাধন জন্য নহে। কেননা খ্যাতাপন্ন উপাধিধারী ব্যক্তিগণের লম্বা লম্বা উচ্চ উচ্চ শাস্ত্রীয় উপাধি, রাজদত্ত হউক বা সমাজদত্ত হউক, মান-সম্ভ্রম ও অধিষ্ঠান সংগ্রহার্থ হইয়া থাকে, ধর্ম্ম বিদ্যা, বা জ্ঞান-অনুশীলনার্থ নহে। পেটে বিদ্যা থাকুক বা না থাকুক, অল্প চাতুর্য্য থাকিলে আর এই চাতুর্য্য সময়ানুরূপ খাটাইতে পারিলে বর্ত্তমানকালে আশানুরূপ উপাধির সংগ্রহ অধিক আয়াসসাধ্য নহে। আর উপাধি প্রাপ্ত হইলে উপাধির ওজন ও পরিমাণানুসারে মান-সম্ভ্রম লাভ তথা শ্রাদ্ধাদি উপলক্ষে দানাদি গ্রহণ সুলভ হইতে পারে। ফলিতার্থ এই যে, ধর্ম্মশাস্ত্র অত্যন্ত নীচাশয় পণ্ডিতাভিমানী ব্যক্তিগণের দ্বারা রচিত হওয়ায় উক্ত শাস্ত্রোক্ত বর্ণাশ্রমাদি নিয়ম তথা জাতি, ভক্ষ্যাভক্ষ্য ও বিবাহসম্বন্ধী বিধান সমস্তই অসার, অসঙ্গত অযুক্ত ও প্রাকৃতিক শিক্ষার বিরোধী হওয়ায় সর্ব্বথা অশ্রদ্ধেয় ও অনাদরণীয়। এই গ্রন্থের তৃতীয় খণ্ডের চতুর্থ পাদে বেদের দূষণ-ভূষণ বিস্তৃতরূপে প্রদর্শিত হইবে বলিয়া এস্থলে হস্তক্ষেপ করা হইল না॥ ইতি॥

দ্বিতীয় খণ্ড।

দ্বিতীয় পাদ।

(পঞ্চ-আস্তিক-দর্শনের মত-খণ্ডন)

পূর্ব্ব-মীমাংসা ও প্রাচীন বৃত্তিকারের মত-খণ্ডন।

এই পাদে বেদান্তশাস্ত্র অবলম্বন করিয়া পূর্ব্ব-মীমাংসাদি পঞ্চ আস্তিক দর্শনের অসারতা প্রদর্শিত হইবে। তৃতীয় খণ্ডের দ্বিতীয় পাদে সমস্ত আস্তিক-নাস্তিক শাস্ত্রের যুক্তি আশ্রয় করিয়া বেদান্তমতের দূষণ-ভূষণ প্রদর্শিত হইবে। সর্ব্বাগ্রে জৈমিনিকৃত পূর্ব্ব-মীমাংসা ও প্রাচীন বৃত্তিকার ভর্তৃ-প্রপঞ্চের মত প্রকাশ করা যাইতেছে।

পূর্ব্ব-মীমাংসার মত।

এ মতের তথা বৃত্তিকারের মতের সংক্ষিপ্ত বিবরণ পূর্ব্বে শব্দ-প্রমাণ-নিরূপণে বলা হইয়াছে। পূর্ব্ব-মীমাংসামতের নিষ্কর্ষ এই—শব্দ নিত্য, সুতরাং বেদও নিত্য ও অনাদিসিদ্ধ। অর্থাৎ বেদের প্রবাহ অনবচ্ছিন্ন, একরূপে চিরকালই আছে, উহা ঈশ্বর বা অন্য কোন পুরুষকৃত নহে। এ মতে ঈশ্বরের তথা অন্যান্য ইন্দ্রাদি বিগ্রহবান্ দেবগণের অস্তিত্ব স্বীকৃত নহে, কর্ম্মফলের স্তুত্যর্থ বেদে ঈশ্বরভাবের ও দেবভাবের প্রাপ্তি বর্ণিত হইয়াছে। সুতরাং শব্দরূপী বেদ কেবল প্রবৃত্তি-নিবৃত্তি অর্থের জ্ঞাপক, ঈশ্বর বা বিগ্রহবান্ দেবভাবোধক অর্থের জ্ঞাপক নহে। কথিত কারণে বিধি-নিষেধশূন্য বেদবাক্য অপ্রমাণ, প্রবৃত্তি-নিবৃত্তিবোধক বেদবাক্যই প্রমাণ। অতএব বেদবিহিত কর্ম্ম দ্বারাই মুক্তি সম্ভব হয়, অন্য প্রকারে নহে। কেন না, এমতে কর্ম্মই কর্ম্মফলের দাতা, ঈশ্বর নহে, আর বিষয়-সুখ পরম পুরুষার্থ হওয়ায় কর্ম্ম জন্য ব্রহ্মলোকের প্রাপ্তি মুক্তি বলিয়া উক্ত। মীমাংসা মতে আত্মা দেহাদি হইতে অতিরিক্ত, অথচ দেহাশ্রয়ী ও সংসরণশীল। এই

সংসরণশীল আত্মা কর্ম্মনিবহের কর্ত্তা ও কর্ম্মফলের ভোক্তা। মীমাংসকগণের মধ্যে আত্মার স্বরূপ বিষয়ে মতের যে ভেদ আছে, তাহার কিঞ্চিৎ নিদর্শন নিম্নে প্রদান করিতেছি।

মীমাংসক ভট্টপাদের মতে, দেহ, ইন্দ্রিয়, প্রাণ, মন, বুদ্ধি আদি সর্ব্ব-পদার্থ হইতে আত্মা অতিরিক্ত, তথা নিত্য, কিন্তু খদ্যোতের ন্যায় চিৎ-জড়-স্বরূপ। আত্মার চিৎ-জড়রূপতা বিষয়ে ভট্টের সাধক যুক্তি এই—সুষুপ্তি হইতে উত্থিত পুরুষের এরূপ স্মৃতি হয় "আমি জড় ভাবে নিদ্রিত ছিলাম", এই স্মৃতি দ্বারা জানা যায় যে, সুষুপ্তিতে অনুভব জ্ঞানের হেতু ইন্দ্রিয়াদি সাধনের অভাবে আত্মরূপ জ্ঞানই আত্মার জড়রূপের প্রকাশক। কিংবা, সর্ব্ববাদীসম্মত অহং-প্রত্যয়ের বিষয় আত্মা হয়েন। এই আত্মাতে অহংপ্রত্যয়জন্য জ্ঞাততা ধর্ম্মের যে আশ্রয়তা তাহাতেই অহংপ্রত্যয়ের বিষয়তা হয়; উক্ত অহংপ্রত্যয়ের বিষয়তা আত্মার চেতন অংশে সম্ভব নহে। কারণ কর্ম্ম-কর্তৃভাবের বিরোধে চেতনাংশে নিজের দ্বারা নিজের প্রকাশ অসম্ভব। এদিকে, অন্য চেতন দ্বারা তাহার প্রকাশ অঙ্গীকার করিলে ঘটাদির ন্যায় উক্ত চেতনাংশেরও অচেতনতার প্রাপ্তি হইবে। অতএব জ্ঞানমাত্রেই অতীন্দ্রিয় হওয়ায় আর এই অতীন্দ্রিয়জ্ঞানস্বরূপ চেতনাংশে অহং-প্রত্যয়ের বিষয়তা সম্ভব না হওয়ায়, অহং-প্রত্যয়ের বিষয়তার নির্ব্বাহ-নিমিত্ত আত্মাতে জড় অংশও অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। এই জড়াংশ বিষয় করতঃ অহং-প্রত্যয়ে আত্মবিষয়তা সিদ্ধ হয়। এই এইরূপ যুক্তি দ্বারা আত্মার চিৎ-জড়রূপতা সিদ্ধ হওয়ায় আত্মা প্রকাশ-অপ্রকাশ উভয়ইরূপ। ভট্টপাদের এই মত সমীচীন নহে, কারণ একই বস্তুর পরস্পর বিরুদ্ধ উভয়রূপতা অসম্ভব, তেজ তিমিরের ন্যায় এক বস্তুতে বিরুদ্ধ উভয়রূপতা বাধিত। কিংবা, ভট্টের প্রতি জিজ্ঞাস্য—চিৎ ও জড় এই দুই অংশ অংশী আত্মা হইতে ভিন্ন বা অভিন্ন? ভিন্ন বলিলে, চিৎ-জড় অংশ হইতে ভিন্ন হওয়ায় আত্মার চিৎ-জড়স্বরূপ সিদ্ধ হইবে না, এবং ইহা সিদ্ধ না হওয়ায় প্রতিজ্ঞাহানি দোষ হইবে। অপিচ, চিৎ-জড় হইতে অতিরিক্ত তৃতীয় পদার্থের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ না থাকায় আত্মা বন্ধ্যাপুত্রের ন্যায় অলীক বলিয়া গণ্য হইবেন, এই দোষেরও ভট্টমতে প্রসক্তি হইবে। এদিকে, অভিন্ন পক্ষ অঙ্গীকার করিলে "তদভিন্নাভিন্নস্য তদভিন্নত্ব নিয়মাৎ" এই ন্যায়ানুসারে

পরস্পর অভিন্ন হইবে, হইলে জড়ঃঅংশ বিষয় করতঃ চিৎ-অংশ জড় অংশ হইতে অভিন্ন আপনাকেও অবশ্য বিষয় করিবে, তথা আপনাকে অবিষয়করতঃ চিৎ-অংশ আপনা হইতে অভিন্ন জড় অংশকেও বিষয় করিবে না। সুতরাং আত্মার চিৎ অংশ আত্মার জড় অংশ বিষয় করে, এই ভট্টপাদের বচন অত্যন্ত অসঙ্গত। ভট্ট-মতোক্ত আত্মার চিৎ-জড় রূপতাবিষয়ক সিদ্ধান্ত এই গ্রন্থের তৃতীয় খণ্ডেও প্রসঙ্গক্রমে নিরাকৃত হইবে।

পূর্ব্ব-মীমাংসার একদেশী প্রভাকরের মতে, দেহেন্দ্রিয়াদি হইতে আত্মা ভিন্ন, তথা নিত্য ও বিভু, পরন্তু আত্মা স্বরূপে জড়। আত্মার সহিত মনের সংযোগ হইলে আত্মাতে জ্ঞানগুণ উৎপন্ন হয়, আর যখন আত্মা জ্ঞানগুণবিশিষ্ট হন, তখন তাঁহাকে চেতন বলা যায়। সুষুপ্তি অবস্থাতে পুরীততি নাড়ীতে মন প্রবিষ্ট হইলে আত্মার সহিত জ্ঞানাদির হেতুভূত মনের সংযোগাভাবে, উক্ত অবস্থাতে সকল জ্ঞান হইতে রহিত হইয়া আত্মার নিজের জড় স্বরূপে অবস্থিতি হয়, আর জাগ্রৎ স্বপ্নাবস্থাতে মনের সংযোগে চাক্ষুষাদি জ্ঞানবিশিষ্ট হওয়ায় চেতনভাবে স্থিতি হয়। এই কারণে জগতে সুষুপ্তি হইতে উত্থিত পুরুষ "আমি কিছুই জানি না" এইরূপ বচন প্রয়োগ করিয়া থাকে। এই লোকবচন দ্বারাও সুষুপ্তিতে সকল জ্ঞানের অভাব সিদ্ধ হয়। যেরূপ স্বরূপে জড় আত্মাতে মনের সংযোগে জ্ঞানগুণ উৎপন্ন হয়, তদ্রূপ সুখ-দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন, ধর্ম্ম, অধর্ম্ম, সংস্কার, এই সকল গুণও উক্ত মনের সংযোগে উৎপন্ন হয়। এই প্রভাকরের মত ন্যায়ের তুল্য হওয়ায় অর্থাৎ ন্যায়শাস্ত্রের অবিরোধী হওয়ায়, তথা ন্যায়মতের খণ্ডনে এইমতও সেই সঙ্গে স্বার্থে খণ্ডিত হওয়ায় পৃথকরূপে খণ্ডনের চেষ্টা করা হইল না।

প্রাচীন বৈদান্তিক-বৃত্তিকারের মত।

এ মতে কর্ম্মবিধি-প্রকরণে মোক্ষ-বাক্য পঠিত নহে, কিন্তু উপাসনা প্রকরণে পঠিত হওয়ায় বেদান্তবাক্য উপাসনা-বিধির শেষ (উপকারক) কর্ম্মবিধির শেষ নহে। বৃত্তিকারের মতে ঈশ্বরাদির অস্তিত্ব স্বীকৃত হইয়া থাকে, পূর্ব্বমীমাংসার ন্যায় অস্বীকার্য্য নহে। তন্মতে সিন্ধু-বিন্দুর ন্যায় সংসার দশায় জীবব্রহ্মের ভেদ হয়, উপাসনাবলে মোক্ষ দশায়

অভেদ হয়। সংসার-দশায় জীব-ব্রহ্মের যে ভেদ, তাহা উপাধিকৃত কিন্তু উপাধি সত্য হওয়ায় ভেদও সত্য, অদ্বৈতবাদের ন্যায় ভেদ ভ্রমরূপ নহে। বেদান্তদর্শনে উক্ত দুই মতের খণ্ডন বিস্তারিতরূপে হইয়াছে। পাঠ-সৌকর্য্যার্থ তাহা হইতে কতিপয় উপযোগী সূত্র, সূত্রার্থ ও সূত্র-ভাষ্যের বঙ্গানুবাদ এস্থলে উদ্ধৃত হইল। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইবে যে, পূর্ব্ব-মীমাংসা ও বৃত্তিকারের মত যুক্ত্যাদিশূন্য হওয়ায় অসার ও শ্রদ্ধার অযোগ্য। এই গ্রন্থের অন্য স্থলেও পূর্ব্ব মীমাংসা ও বৃত্তিকারের মত প্রসঙ্গক্রমে নিরাকৃত হইয়াছে। ইতি।

ঈশ্বরের অস্তিত্ব তথা শাস্ত্রযোনিত্ব তথা কর্ম্ম ও উপাসনা-বিধির অবিষয়ত্ব সংস্থাপক সকল সূত্র।

জন্মাদ্যস্য যতঃ ॥ অ ১, পা ১, সূ ২ ॥

সূত্রার্থ—যতঃ যৎসকাশাৎ অস্য জগতঃ জন্মাদি জন্মস্থিতিভঙ্গং ভবতি তদ্‌-ব্রহ্মেতি বাক্যশেষঃ পূরণীয়ঃ। অর্থাৎ যাহা হইতে এই জগতের সৃষ্টি স্থিতি প্রলয় হয়, সেই অখণ্ড নিত্য চিদ্বস্তুই ব্রহ্ম। ইহার বিস্তৃত ও বিশদ ব্যাখ্যা ভাষ্যানুবাদে ব্যক্ত আছে, দৃষ্ট করুন।

ভাষ্যার্থ—"জন্ম" শব্দের অর্থ উৎপত্তি এবং "আদি" শব্দের অর্থ প্রভৃতি। জন্ম শব্দের সহিত আদি শব্দের বহুব্রীহি-সমাস; তদ্দ্বারা উৎপত্তি, স্থিতি ও লয়,—এই তিনই পাওয়া যাইতেছে। সূত্রকার শ্রুতির নির্দ্দেশ ও বস্তুসমূহের স্বভাব অনুসারে জন্ম-শব্দকে প্রথমে উল্লেখ করিয়াছেন। শ্রুতিনির্দ্দেশ যথা—এই সকল ভূত অর্থাৎ জন্যপদার্থ সমূহ যাহা হইতে জন্মে। এই শ্রুতিতে অগ্রে জন্ম, পরে স্থিতি, তৎপরে তাহাদের লয়, এইরূপ ক্রম নির্দ্দিষ্ট আছে। অপিচ, জন্য-বস্তুসকল ঐরূপ ক্রমেই উৎপন্ন হয়। প্রথমে জন্মে, অস্তিতা প্রাপ্ত হয়, তৎপরে তাহাদের স্থিতি ও লয় (নাশ) হয়। "অস্য" এই ইদং শব্দের দ্বারা প্রত্যক্ষাদি গৃহীত জগৎ, ষষ্ঠ বিভক্তির দ্বারা ইহার সহিত জন্মাদিধর্ম্মের সম্বন্ধ, এবং "যতঃ" শব্দের দ্বারা যাহা ইহার মূল কারণ তাহাই গৃহীত হইতেছে। সমুদায় কথা মিলিত করিলে এইরূপ অর্থ দাঁড়ায়।—বিবিধ নামে ও বিবিধরূপে

বা আকারে প্রব্যক্ত বা প্রকাশমান এই জগৎ—ইহা অসংখ্যকর্ত্তভোক্তৃসংযুক্ত—নিয়মিত দেশ কাল নিমিত্ত ক্রিয়া ও ক্রিয়াফলের আশ্রয়—ইহার রচনা নিতান্ত দুর্ব্বোধ্য—ঈদৃশ অচিন্ত্যরূপ জগতের উৎপত্তি স্থিতি ও লয় যে সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্ব-শক্তি-কারণ পদার্থ হইতে হইতেছে, সেই সর্ব্বজ্ঞ সর্ব্বশক্তি-কারণই ব্রহ্ম। যাস্ক মুনির গ্রন্থে অন্য তিন প্রকার ভাব-বিকারের অর্থাৎ হ্রাস, বৃদ্ধি ও পরিণামের উল্লেখ আছে বটে; পরন্তু তাহা ঐ তিনের (উৎপত্তি-স্থিতি-প্রলয়ের) অন্তর্গত। সেই কারণে উৎপত্তি, স্থিতি ও লয়, এই তিনটী প্রধান বিকারের উল্লেখ করা হইল, অন্য গুলির উল্লেখ হইল না। এস্থলে যাস্কোক্ত ছয় প্রকার ভাব-বিকারের (১) উল্লেখ না করিবার হেতু এই যে, জগতের স্থিতিকালেই ঐ সকল ভাব-বিকার সম্ভাবিত হয় ও দৃষ্ট হয়, পরন্তু ঐ সকলের দ্বারা মূলকারণ ব্রহ্ম হইতেই এ জগতের উৎপত্তি, স্থিতি ও লয় হইতেছে, এ অংশ গৃহীত বা বোধগম্য হয় না। সুতরাং শঙ্কানিবারণের জন্য, স্পষ্টতার জন্য, হ্রাস-বৃদ্ধি ও বিপর্য্যয়,—এই বিকারত্রয়ের পরিত্যাগ করিয়া অর্থাৎ উল্লেখ না করিয়া উৎপত্তি স্থিতি ও লয় এই প্রধান বিকারত্রয়ের গ্রহণ করা হইল। এতদ্দ্বারা এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হয় যে, ব্রহ্ম হইতেই জগতের উৎপত্তি, ব্রহ্মেই ইহার স্থিতি এবং ব্রহ্মেই ইহার লয় নির্ব্বাহ হইতেছে। ঐরূপ ঈশ্বর ব্যতীত অর্থাৎ সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্বশক্তি ঈশ্বর বা ব্রহ্ম ব্যতীত শূন্য বা অভাব হইতে, জড়স্বভাব প্রকৃতি হইতে, অথবা পরমাণু হইতে, কিংবা অন্য কোন জন্মমরণবান্ সংসারী জীব হইতে এরূপ জগতের এতৎপ্রকার সৃষ্টি-স্থিতি-প্রলয় হওয়া কোনক্রমেই সম্ভাবিত হইতে পারে না। কার্য্যোৎপত্তির প্রতি বিশিষ্ট দেশ, কাল, নিমিত্ত ও উপাদান-দ্রব্যাদির বিশিষ্ট-নিয়ম নিয়মিত থাকায় স্বভাব দ্বারা সৃষ্ট্যাদি হয়, এ কথা বা এ নির্ণয় রক্ষা করিতে পারিবে না। জন্মাদি-সূত্রের জীবনস্বরূপ "যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে" ইত্যাদি শ্রুতি দেখিয়া স্বতন্ত্রেশ্বরবাদী নৈয়ায়িকেরা মনে করেন, ঐ শ্রুতির অর্থ ঈশ্বরাস্তিত্বসাধক অনুমান অর্থাৎ ঐরূপ অনুমানের দ্বারাই

(১) যাস্ক। ইনি একজন বেদব্যাখ্যাতা ঋষি। ইঁহার গ্রন্থের নাম নিরুক্ত ও নিঘণ্টু। ইনি ভাবপদার্থের অর্থাৎ জন্মবৎ বস্তুর ছয় প্রকার বিকার থাকা স্থির করিয়াছিলেন। জায়তে (১) অস্তি (২) বর্দ্ধতে (৩) বিপরিণমতে (৪) অপক্ষীয়তে (৫) নশ্যতি (৬)।

ঈশ্বরাস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। (তাঁহারা আরও মনে করেন, যে অনুমানের দ্বারা জীবের ঈশ্বরাস্তিত্ব প্রতীতি হয়, শ্রুতি সেই অনুমান স্বীয় ভাষায় অনুবাদমাত্র করিয়াছেন) বস্তুতঃ তাহা নহে। বলিতে পারেন, বা ভাবিতে পারেন, ভগবান ঋষি (ব্যাস) সেই অনুমান—ঈশ্বরাস্তিত্বসাধক অনুমান—এই জন্মাদি-সূত্রে বিন্যস্ত করিয়াছেন। বস্তুতঃ তাহা নহে। কেন না, এ সূত্র বেদান্তবাক্যরূপ কুসুম গাঁথিবার সূত্র; অনুমান বা যুক্তি গাঁথিবার নহে। নানাস্থানস্থ বেদান্ত-বাক্য সকল আনীত বা আহৃত হইয়া এই সূত্রের দ্বারা বিচারিত বা মীমাংসিত হইবে। অপিচ ব্রহ্মাবগতি অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞান বেদান্তবাক্য-বিচার জনিত-প্রজ্ঞা-বিশেষের দ্বারাই নিষ্পন্ন হয়, অনুমান অথবা অন্য কোন প্রমাণের দ্বারা হয় না। ব্রহ্মই জগৎকারণ ও জগদাধার, এরূপ অর্থের বেদান্ত বাক্য অনেক আছে। যদি তন্মধ্যে বা তৎসঙ্গে উক্ত অর্থের পরিপোষক বা দৃঢ়তাকারক অবিরোধী অনুমান থাকে ত থাকুক, তাহা আমরা নিবারণ করি না। (এ সম্বন্ধে আমরা অনুমানের প্রাধান্য স্বীকার করি না বটে; কিন্তু আমরা অনুমানকে—তর্ককে—যুক্তিকে—শ্রুতির সহায় বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকি। তর্ক, যুক্তি বা অনুমান, এ সকল শ্রুতির সাহায্যকারী ভিন্ন অন্য কিছু নহে; অর্থাৎ তর্ক বা যুক্তি এ সম্বন্ধে প্রমাণ বলিয়া গণ্য নহে। (কেন? তাহা পশ্চাৎ ব্যক্ত হইবে)। শ্রুতিও ঐ কথা বলিয়াছেন। যথা—"শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন করিবেক।" "যেমন কোন বুদ্ধিমান্ মনুষ্য বুদ্ধির সাহায্যে গান্ধার দেশ প্রাপ্ত হয়, তদ্রূপ আচার্য্যবান্ পুরুষই আচার্য্যের সাহায্যে ব্রহ্ম প্রাপ্ত হন। ইত্যাদি ইত্যাদি শ্রুতিতে ব্রহ্মবিজ্ঞান বিষয়ে পুরুষবুদ্ধির সহায়মাত্র স্বীকৃত হইয়াছে। (পুরুষবুদ্ধি-প্রভব অনুমান বা তর্ক ব্রহ্মবিজ্ঞান লাভের সহায়তা করে মাত্র; কিন্তু প্রমিতিজ্ঞান জন্মায় না। কাযেই তাহা প্রমাণ নহে। যুক্তি বা তর্ক প্রমাণের সহায় মাত্র; প্রমাণ নহে)।

ধর্ম্মশাস্ত্রোক্ত শ্রুত্যাদি অর্থাৎ শ্রুতি, লিঙ্গ স্থান, প্রকরণ ও সমাখ্যা, (২)

---

(২) এগুলি পূর্ব্বমীমাংসাশাস্ত্রীয় তর্কবিশেষের নাম। ইহারা বেদশব্দকেই প্রমাণ বলিয়া থাকেন এবং বেদশব্দের তাৎপর্য্য অবধারণের জন্য তাঁহাদের মধ্যে ঐ সকল বিচারপদ্ধতি স্বীকৃত হয়। এই গ্রন্থের অন্য স্থানে এ সকল উদাহরণ দ্বারা বুঝাইয়া দিব।

এ গুলি যেমন ধর্ম্মবিজ্ঞান বিষয়ে নির্দ্দিষ্ট প্রমাণ; ব্রহ্মবিজ্ঞানবিষয়ে ঐগুলি সেরূপ প্রমাণ নহে। ব্রহ্মবিজ্ঞান বিষয়ে ঐগুলিকে এবং অনুভব প্রভৃতিকে যথাসম্ভব (যেখানে যাহা খাটে বা সম্ভব হয়) প্রমাণ-কার্য্য করিতে দেখা যায়। তাহার হেতু এই যে, ব্রহ্মবিজ্ঞানের অবসান বা চরমফল অনুভব অর্থাৎ বোধ-গম্য হওয়া এবং তাহার বিষয়ও সিদ্ধ অর্থাৎ চিরনিত্য। যাহা কর্ত্তব্য—যাহা করিতে হয়—যাহা ক্রিয়ানিষ্পাদ্য—তাহাতে অনুভব অপেক্ষা করে না। (ধর্ম্মও করিতে হয়—জন্মাইতে হয়—তজ্জন্য তাহা অনুভবসাপেক্ষ নহে)। ঐ কারণেই তাদৃশ বিষয়ে অর্থাৎ কর্ম্মনিষ্পাদ্য ধর্ম্মাদি বিষয়ে কেবলমাত্র পূর্ব্বো-ল্লিখিত শ্রুতি প্রভৃতির প্রামাণ্য আছে; অনুভব প্রভৃতির প্রামাণ্য নাই। (৩) আরও দেখুন, যাহা কর্ত্তব্য—মানুষ যাহা কর্ম্মের দ্বারা বা ক্রিয়ার দ্বারা জন্মায়—তাহার আত্মলাভ বা স্বরূপোৎপত্তি কর্ত্তার অধীন। কর্ত্তা ইচ্ছা করিলে তাহা করিতে পারে, না করিতেও পারে, অন্যথা বা অন্য প্রকারে করিতেও পারে। লৌকিক বৈদিক যে কিছু কর্ম্ম—যে কিছু কর্ত্তব্য—বা ক্রিয়ানিষ্পাদ্য—সমস্তই ঐ নিয়মের অধীন। মনে করুন, গমন একটী কর্ম্ম, গ্রামপ্রাপ্তি তাহার উৎপাদ্য বা কর্ত্তব্য। মনুষ্য তাহা ইচ্ছা করিলে অশ্বের দ্বারা নির্ব্বাহ করিতে পারে, পায়ের দ্বারাও পারে, অন্য উপায়েও পারে এবং না করিলেও পারে। বৈদিক কর্ম্মও ঐরূপ। অতিরাত্র নামযজ্ঞে ষোড়শী (৪) গ্রহণ করিবার বিধান আছে; কিন্তু তাহা যাজ্ঞিকের ঐচ্ছিক। অর্থাৎ যাজ্ঞিক তাহা লইলেও পারে, না লইলেও পারে। হোম একটী কর্ত্তব্য কর্ম্ম; কিন্তু হোমকর্ত্তা তাহা উদয় কালে করিলেও করিতে পারেন, অনুদয় কালেও পারেন। অধিক কি, ধর্ম্ম-শাস্ত্রোক্ত বিধি, নিষেধ, বিকল্প, উৎসর্গ (সাধারণ-বিধি) ও অপবাদ (বিশেষ-বিধি) সমস্তই পুরুষ প্রবৃত্তির অধীন। কিন্তু যাহা বস্তু—যাহা আছে—যাহা স্বতন্ত্রসিদ্ধ—তাহা ঐরূপ অর্থাৎ পুরুষপ্রবৃত্তির অধীন হয় না। তাহা পুরুষ-বুদ্ধির সাহায্যে "ইহা এইরূপ" "উহা আছে" এবং "উহা নাই" ইত্যাদি প্রকারে

---

(৩) অভিপ্রায় এই যে ধর্ম্ম অনুভবযোগ্য নহে, এ কারণ ধর্ম্মবিষয়ে বাক্য ভিন্ন অন্য প্রমাণের প্রামাণ্য নাই; ব্রহ্ম অনুভবযোগ্য; সুতরাং ব্রহ্মবিষয়ে শ্রুতি, যুক্তি, বাক্য, অনুভব, সমস্তই প্রমাণ।

(৪) ষোড়শী—একপ্রকার যজ্ঞপাত্র।

বিকল্পিত (ভিন্ন ভিন্ন) হইতে পারে না। কখন কখন লোকদিগকে অজ্ঞান-প্রযুক্ত বস্তুবিষয়ে বিকল্পিত ও সংশয়িত হইতে দেখা যায় বটে; কিন্তু সে বিষয়ে সেই অজ্ঞ পুরুষই অপরাধী; বস্তু নিরপরাধী। বুদ্ধির অপরাধে সংশয় বা বিকল্প জন্মে; কিন্তু বস্তু যেমন তেমনিই থাকে। অপর, যাহা বস্তু-বিষয়ক যথার্থজ্ঞান বা ঠিক জ্ঞান, কদাপি তাহা পুরুষবুদ্ধির আয়ত্তাধীন নহে। তাহা সেই বস্তুরই অধীন। স্থাণুতে (৫) "ইহা স্থাণু না মানুষ?" এরূপ সংশয়-জ্ঞান; এবং "ইহা স্থাণুও নহে, মানুষও নহে, অন্য কিছু" এরূপ বিপর্য্যয়-জ্ঞান হইলে তাহা তত্ত্বজ্ঞান হইবে না। স্থাণুতে স্থাণু জ্ঞান হইলেই তাহা তত্ত্বজ্ঞান হইবে; অন্যথা হইলে তাহা মিথ্যাজ্ঞান নাম প্রাপ্ত হইবে। তাহার কারণ এই যে, তত্ত্বজ্ঞান মাত্রেই বস্তুতন্ত্র বা বস্তুর অধীন। যে বস্তু যদ্রূপ, সে বস্তুতে তদ্রূপ জ্ঞান হওয়াই তত্ত্বজ্ঞান। তত্ত্বজ্ঞান (ঠিক জ্ঞান বা যথার্থজ্ঞান) যেমন বস্তুতন্ত্র বা বস্তুর অধীন, সিদ্ধবস্তুবিষয়ক প্রমাণের প্রামাণ্যও তেমনি সিদ্ধবস্তুর অধীন। যদি তাহাই হয়, তবে ইহাও হইবে যে, ব্রহ্মজ্ঞান ব্রহ্মবস্তুরই অধীন, প্রমাণের অধীন নহে। তাহার হেতু এই যে, ব্রহ্মজ্ঞানের বিষয় ব্রহ্ম, তাহা সিদ্ধ অর্থাৎ চিরনিত্য। (অভিপ্রায় এই যে, ব্রহ্মাকারা মনোবৃত্তি উদিত হওয়া ব্রহ্মস্বরূপেরই অধীন; তাহা ইচ্ছাধীন নহে)। বলিতে পার, ব্রহ্ম যদি সিদ্ধ বস্তুই হন—চিরস্থেমা হন—নিষ্পন্ন বস্তু না হন—তাহা হইলে ইহাও বলিতে হইবে যে, তিনি অন্য প্রমাণেরও (অনুমানেরও) বিষয়। অন্য প্রমাণের বিষয় বলিলে বেদান্তবাক্যবিচারের প্রয়োজনতা থাকে না। (বরং অনুমানবিচারের প্রয়ো-জনতাই থাকে)। ইহার প্রত্যুত্তর এই যে, না সিদ্ধ বস্তু হইলেও ব্রহ্ম প্রমা-ণান্তরের বিষয় নহেন। অর্থাৎ তাঁহাতে বেদান্তবাক্য ভিন্ন অন্য কোন প্রমাণ প্রসর প্রাপ্ত হয় না। তাহার হেতু এই যে, তিনি ইন্দ্রিয়গণের বা ইন্দ্রিয়ের বিষয় (প্রকাশ্য) নহেন। তৎকারণে তাঁহার সম্বন্ধ (৬) অজ্ঞাত বা অগোচর

---

(৫) স্থাণু—শাখাবিহীন বৃক্ষ। গুঁড়ি বা মুড়ো গাছ।

(৬) ভাবার্থ এই যে, ঘটের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হয়, তাহার কারণীভূত মৃত্তিকার সহিতও সম্বন্ধ হয়, তৎকারণে ঘট দেখিলে তাহার কারণীভূত মৃত্তিকা অনুভবগম্য হয়। ব্রহ্ম কখন ইন্দ্রিয়গোচর হন না, সুতরাং কার্য্য দেখিয়া তাঁহার সহিত তৎকার্য্যের সম্বন্ধ থাকা বোধগম্য হয় না।

পাণিনীয় শাস্ত্রে (ব্যাকরণে) যে-জ্ঞান লব্ধ হয়, সে-জ্ঞান অপেক্ষা পাণিনি মুনির অনেক অধিক জ্ঞান ছিল। অতএব, অসংখ্যশাখাসমন্বিত, দেব তির্য্যক্ মনুষ্য বর্ণ ও বর্ণাশ্রম প্রভৃতি নানা প্রবিভাগের হেতু সর্ব্বজ্ঞানের আকর সুতরাং সর্ব্বজ্ঞকল্প ঋগ্বেদাদি শাস্ত্রসমূহ যে মহদ্ভূত (স্বতঃসিদ্ধ ও চিরনিত্য) হইতে জন্মলাভ করিয়াছে, সে মহদ্ভূত যে নিরতিশয়সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্বশক্তি, এ কথা বলা বাহুল্য। ঋগ্বেদাদি শাস্ত্র যে মহদ্ভূত (ব্রহ্ম) হইতে উৎপন্ন হইয়াছে তাহা শ্রুতি স্বয়ং "যাহা ঋগ্বেদ—তাহা সেই মহদ্ভূত হইতে নিঃশ্বসিতের ন্যায় বিনা আয়াসে উৎপন্ন হইয়াছে।" ইত্যাদি প্রকারে ব্যক্ত করিয়াছেন।

অথবা একমাত্র ঋগ্বেদাদি শাস্ত্রই ব্রহ্মতত্ত্ব জানিবার কারণ বা বোধক হেতু। অর্থাৎ, কেবলমাত্র শাস্ত্রপ্রমাণের দ্বারাই ব্রহ্মতত্ত্ব উপলব্ধ হয়, অন্য প্রমাণে হয় না, এইরূপ অর্থকর। যে শাস্ত্রের দ্বারা ব্রহ্ম জানা যায়, সে শাস্ত্র পূর্ব্বসূত্রে "যাহা হইতে এই সকল জন্মিয়াছে" ইত্যাদিক্রমে বলা হইয়াছে। বলিতে পার যে, যদি পূর্ব্বসূত্রে সে সকল শাস্ত্র বলা হইয়া থাকে, অর্থাৎ ব্রহ্মের শাস্ত্র প্রমাণকত্ব সিদ্ধ হইয়া থাকে, তবে আবার এ সূত্রের প্রয়োজন কি? বলিতেছি। পূর্ব্বসূত্রটী শাস্ত্রযোনিত্ববোধক অক্ষরে গ্রথিত হয় নাই। তজ্জন্য উহাতে শাস্ত্রযোনিত্বরূপ অর্থের অস্পষ্টতা আছে। অস্পষ্টতা থাকায় লোকের মনে আশঙ্কা হইতে পারে যে, জন্মাদিসূত্রে কেবল অনুমানপ্রণালীই প্রদর্শিত হইয়াছে, শাস্ত্রযোনিত্ব দেখান হয় নাই। অতএব, তাদৃশ আশঙ্কা নিবারণ করিবার জন্য ও যুক্তিযুক্ত অর্থ স্পষ্ট করিবার জন্য পুনরপি এই সূত্র অবতারিত হইল।

আপত্তি।—ব্রহ্ম শাস্ত্রপ্রমাণক অর্থাৎ ঋগ্বেদাদিশাস্ত্রের প্রতিপাদ্য ইহা তুমি কি প্রকারে বলিতে পার? অর্থাৎ বলিতে পার না। তাহার হেতু এই যে, জৈমিনি মুনি বিচারপূর্ব্বক দেখাইয়াছেন, আম্নায় (বেদ) মাত্রেই ক্রিয়া-প্রতিপাদক এবং যাহা ক্রিয়াপ্রতিপাদক তাহাই প্রমাণ। যাহা ক্রিয়াপর নহে—তাহা নিরর্থক ও অপ্রমাণ। (১) সুতরাং বেদান্ত সকল (বেদের উপনিষদ্ভাগ) অক্রিয়ার্থ বলিয়া, ক্রিয়াপ্রতিপাদক নহে বলিয়া স্বার্থশূন্য

(১) তাৎপর্য্য এই যে, শাস্ত্রের ক্রিয়াবোধক অংশই প্রমাণ অপরাংশই অপ্রমাণ। বিধি নিষেধ ভিন্ন অন্যান্য অংশ সকল অপ্রমাণ।

অর্থাৎ স্বার্থে অপ্রমাণ। বেদান্তের মধ্যে কর্ত্তৃপুরুষের ও দ্রব্যদেবতাদির প্রকাশ থাকায় উহাকে কর্ম্মবিধির অঙ্গ বলিতে পার, অথবা উহাকে উপাসনা-নামক অন্য এক প্রকার কর্ম্মের বিধায়ক বলিতেও পার। স্বতন্ত্ররূপে কর্ম্ম-বোধক বা সিদ্ধবস্তুপ্রতিপাদক, এ দু-এর কিছুই বলিতে পার না। বেদান্ত পরিনিষ্ঠিত (সর্ব্বতোভাবে ও নিশ্চিতরূপে স্থিত অর্থাৎ স্বতঃসিদ্ধ বা নিত্যসৎ) বস্তু প্রতিপাদন করে, এ কথা অসম্ভব। তাহার কারণ এই যে, তাদৃশ বস্তু প্রত্যক্ষাদির বিষয়; শাস্ত্রের বিষয় নহে। (২) যদি বল, বেদান্ত তাহাই বলে, তাহাই প্রতিপাদন করে, তাহা হইলে বেদান্তশাস্ত্র নিশ্চিত অপুরুষার্থ অর্থাৎ শ্রোতৃপুরুষের অপ্রয়োজনীয়, ইহা স্বীকার্য্য হইবে। (৩) এইজন্য, যে যে বেদাংশ ক্রিয়াপ্রতিপাদক নহে, সেই সেই বেদাংশের আনর্থক্যনিবারণ-জন্য, জৈমিনি মুনি বলিয়াছেন, "তিনি রোদন করিলেন" (৪) ইত্যাদি সিদ্ধ বেদবাক্য অর্থাৎ বিধি-নিষেধ-বহির্ভূত বেদবাক্য, বিধির সহিত একযোগ

---

(২) তাৎপর্য্য এই যে, যাহা প্রত্যক্ষগম্য অথবা অনুমানগম্য, শাস্ত্র তাহা বলেন না। "অজ্ঞাতজ্ঞাপকং শাস্ত্রম্" যাহা কেহ জানে না, যাহা অন্য উপায়ে জানা যায় না, শাস্ত্র কেবল তাহাই জানান্ বা উপদেশ করেন। যাহা আছে, যাহা স্বতঃসিদ্ধ, অবশ্য তাহা ইন্দ্রিয়াদির গ্রাহ্য হয়। সুতরাং তাদৃশ সিদ্ধ-বস্তুর উপদেশ শাস্ত্রের পক্ষে অনর্থক। বেদান্ত যদি সিদ্ধবস্তুর অর্থাৎ নিত্য সৎ বস্তুর প্রতিপাদনে প্রবৃত্ত থাকেন, তাহা হইলে অবশ্য তিনি নিরর্থক ও প্রত্যক্ষাদির অনুবাদ মাত্র হইবেন।

(৩) বিধি নিষেধ না দেখিলে, অর্থাৎ গ্রহণ করিতে হইবে, কি ত্যাগ করিতে হইবে তাহা না বুঝাইলে, কেবলমাত্র "অমুক" "ইহা অমুক" "তাহা হইয়াছিল" ইত্যাদি প্রকার উদাসীন বাক্যে কোন ফলোদয় হয় না। সেরূপ বাক্য ভাসিয়া যায়। কেন না তাহা প্রবৃত্তি নিবৃত্তির সাধক বা বাধক কিছুই নহে। মনুষ্য তাহা শুনিয়াও শুনে না, এবং প্রয়োজন নাই বলিয়া উপেক্ষা করে। কাজেই বলিতে হইতেছে, বেদান্ত যদি বিধি নিষেধ বহির্ভূত হয়—সিদ্ধমাত্রের বোধক হয়—তাহা হইলে অবশ্য তাহা ভাসিয়া যাইবে, উপেক্ষিত হইবে, প্রয়োজনীয় বা পুরুষার্থ হইবে না।

(৪) "সেই রুদ্র রোদন করিলেন। তাহাতে তাঁহার অশ্রুপাত হইল। তাহাতে রজত (রূপা) হইল।" বেদে এইরূপ একটা গল্প আছে। গল্পের শেষে রজতের নিন্দা আছে। ঐরূপ নিন্দার দ্বারা যে যজ্ঞে রজত দিতে নাই, এইরূপ বিধান হইয়াছে। রজত দক্ষিণা দিবে না, ইহাই উক্ত গল্পের অর্থ; অন্য কোন অর্থ নাই। রোদন, অশ্রুপাত, তাহা রূপা হওয়া এ সকল (অক্ষর-লব্ধ) অর্থ অর্থই নহে। অর্থাৎ উহার ঐরূপ অর্থ অপ্রমাণ।

হইয়াই অর্থ ব্যক্ত করে; স্বতন্ত্ররূপে করে না। তাদৃশ বেদভাগ একবারে নিরর্থক বা নিষ্প্রয়োজনীয়, ইহাও স্বীকার করা যায় না। কাযেই বিধির সহিত সে সকলের একবাক্যতা অর্থাৎ একার্থপ্রতিপাদকতা অঙ্গীকার করিয়া এইরূপ সিদ্ধান্ত করা যায় যে, তাদৃশ বাক্য সকল বিধিবাক্যের স্তাবক বা স্তুতিকারক। অর্থাৎ স্তুতিই তাদৃশ বাক্যের অর্থ, স্তুতি ভিন্ন অন্য কোন পৃথগর্থ নাই। (ফলিতার্থ এই যে, অক্ষর অনুসারে যে অর্থ লব্ধ হয় সে অর্থ অর্থই নহে; পরন্তু তাৎপর্য্য অনুসারে যাহা পাওয়া যায়, তাহাই তাহার অর্থ এবং সেই অর্থেই তাহার প্রামাণ্য)। বেদের মন্ত্রভাগেরও আক্ষরিক অর্থে প্রামণ্য নাই, কিন্তু ক্রিয়াসাধক দ্রব্যদেবতাদির প্রকাশকত্বরূপে সে সকলের প্রামাণ্য আছে। এ কথা জৈমিনি মুনি স্বকৃত মীমাংসাসূত্রে ব্যক্ত করিয়াছেন। অতএব, বিধিসংস্পর্শ ব্যতিরেকে কোনও বেদের বা বেদবাক্যের প্রকৃত সার্থক্য দৃষ্ট হয় না, এবং উপপন্নও হয় না। যাহা বস্তু—পারিনিষ্ঠিত—যাহা আছে বা নিত্যসৎ—তাহাতে বিধি সম্ভব হয় না। তাহার কারণ এই যে, বিধিমাত্রেই ক্রিয়াশ্রিত ও কর্ত্তব্যবিষয়েই সম্ভব হয়। যাহা করা যায় না—যাহাকে কিছু করিতে পারা যায় না—কোনও কালে তাহা বিধির বিষয় হয় না। সেই জন্যই বলিতেছি, বেদান্তও কর্ম্মবিধির অঙ্গ। কর্ম্ম করিতে গেলে, যেরূপ কর্ত্তার ও যেরূপ দ্রব্য দেবতাদির আবশ্যক, বেদান্ত কেবল তাহারই উপদেশ করে; অন্য কিছু করে না। সুতরাং বেদান্তও বিধিশেষকরূপে প্রমাণ; স্বতন্ত্রভাবে প্রমাণ নহে। অর্থাৎ তাহার আক্ষরিক অর্থে প্রামাণ্য নাই। যদি ভাব, সে এক প্রকরণ ও এ এক প্রকরণ (বেদের কর্ম্মপ্রকরণ বা কর্ম্মকাণ্ড এবং জ্ঞানপ্রকরণ বা জ্ঞানকাণ্ড পরস্পর পৃথক্), এমত স্থলে উক্ত উভয়ের একার্থপ্রতিপাদকতা অসম্ভব; সুতরাং প্রকরণভঙ্গদোষ হইবে ভাবিয়া, ভয়প্রযুক্ত যদি ঐ সিদ্ধান্ত স্বীকার করিতে না পার; তবে বেদান্তমধ্যগত উপাসনাবিধায়ক অংশগুলি প্রধান করিয়া অন্যান্য অংশসকল তাহারই অনুগত বা পোষক বলিয়া স্বীকার কর। অর্থাৎ উপাসনা-নামক কর্ম্মবিশেষই বেদান্তশাস্ত্রের প্রতিপাদ্য, ব্রহ্ম বা ব্রহ্মবিজ্ঞান উহার মুখ্য প্রতিপাদ্য নহে, এইরূপ সিদ্ধান্ত স্থির কর। অপিচ, ঐ সকল কারণে বা ঐ সকল যুক্তিতে এইরূপ সিদ্ধান্ত লব্ধ হইতেছে যে, ব্রহ্ম শাস্ত্রযোনি বা শাস্ত্রপ্রমাণক নহেন, কেবল কর্ম্মই শাস্ত্রপ্রমাণক। অন্য যে-কিছু, সে সমস্তই কর্ম্মাঙ্গ বা

কর্ম্মপর। এইরূপ আশঙ্কা বা এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ উপস্থিত হইতে পারে দেখিয়া (মহামুনি ব্যাস) তন্নিরাকরণার্থ সূত্রের অবতারণা করিতেছেন।

তত্তু সমন্বয়াৎ ॥ অ ১, পা ১, সূ ৪ ॥

সূত্রার্থ—পূর্ব্বপক্ষনিরাসার্থ-স্তু-শব্দঃ। তৎ ব্রহ্ম শাস্ত্রপ্রমাণকমেব। অত্র পূর্ব্বপক্ষঃ শঙ্কা বা ন প্রসরতীত্যর্থঃ। কুতঃ? সমন্বয়াৎ। তস্মিন্নেব ব্রহ্মণি বেদান্তানাং তাৎপর্য্যাবগমাৎ।—শাস্ত্ররূপ প্রমাণে ব্রহ্মতত্ত্ব উপলব্ধ হয়, অন্য উপায়ে হয় না, এ বিষয়ে শঙ্কা বা আপত্তি করা বিফল। তাহার কারণ এই যে, তাঁহাতে সমস্ত বেদান্তের সমন্বয় অর্থাৎ তাৎপর্য্যাবসান দৃষ্ট হয়। (ভাষ্যানুবাদ দেখ, বিশেষ বিবরণ দেখিতে পাইবে)।

ভাষ্যার্থ—সূত্রে যে "তু" শব্দ আছে, তাহা শঙ্কানিরাসের বোধক। অর্থ এই যে, পূর্ব্বোক্ত প্রকার আশঙ্কা নিবারণ করিবার জন্যই এই চতুর্থ সূত্রের অবতারণা। বেদান্তশাস্ত্রের দ্বারা জানা যায়, সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্বশক্তি ব্রহ্মই এই দৃশ্য জগতের সৃষ্টিস্থিতিপ্রলয়ের কারণ বা নিদান। এ কথা কেন বলি,—না সমন্বয় দেখিয়া। দেখা যায়, সমুদায় বেদান্তের প্রায় সমুদায় বাক্যই ব্রহ্মপর এবং ব্রহ্মেই সমস্ত বেদান্তবাক্যের তাৎপর্য্য আবদ্ধ আছে। যে সকল বেদান্তবাক্য ব্রহ্মপর—সে সকল বেদান্তবাক্য এই ;—"হে সৌম্য! শ্বেতকেতো! সৃষ্টির পূর্ব্বে এ জগৎ কেবল সৎ অর্থাৎ অস্তিতামাত্র ছিল।" "তিনি এক ও অদ্বিতীয়।" "অগ্রে অর্থাৎ সৃষ্টির পূর্ব্বে ইহা একমাত্র আত্মা ছিল।" "সেই ব্রহ্ম এই (এই জগৎ)"। "ইঁনি পূর্ব্বেও ছিলেন, পরেও থাকিবেন। ইঁনি অন্তরেও আছেন, বাহিরেও আছেন। অথবা, তাঁহার কারণ নাই, সুতরাং তিনি কার্য্য বা জন্য নহেন। তাঁহার অন্তরে অন্য কিছু নাই অর্থাৎ তিনি একরস। তাঁহার বাহিরেও কিছু নাই অর্থাৎ তাঁহা ছাড়া কিছুই নাই। ঐ হেতুতে তিনি অদ্বিতীয় অর্থাৎ সজাতীয়-বিজাতীয়-দ্বিতীয় রহিত"। "এই আত্মাই ব্রহ্ম। ইঁনি সকলের অনুভূয়মান ও সর্ব্বত্র দেদীপ্যমান।" "এ সমস্তই ব্রহ্ম ও অমৃত।" এইরূপ আরও অনেকানেক জগৎকারণব্রহ্মবোধক বাক্য আছে।

ঐ সকল বেদান্তবাক্যে যে সকল পদ বা শব্দ আছে, সে সকলের বিষয় অর্থাৎ

প্রতিপাদ্য ব্রহ্ম,—ইহা নিশ্চিতরূপে জ্ঞানগোচর হইলে বা স্থির হইলে—অন্য অর্থের কল্পনা করা উচিত হয় না। করিলে শ্রুতহানি ও অশ্রুতকল্পনা এই দুই দোষ হয়। (১) যদি বল, ঐ সকল বাক্য কেবলমাত্র কর্ম্মকর্ত্তার স্বরূপ বুঝাইয়া দেয়, (২) ব্রহ্মাত্মতা বোধ করায় না, অগ্রপশ্চাৎ বিবেচনা করিয়া দেখিলে তাহাও বলিতে পার না। কেন না, ব্রহ্মবিজ্ঞানের পর কর্ত্তৃত্ববোধ থাকে না, ইহা "সে সময়ে কে কি দিয়া কি দেখিবে? কি শুনিবে? কি করিবে?" ইত্যাদিবিধ শ্রুতিতে প্রতিপাদিত আছে। অপিচ, বাস্তবপক্ষে ব্রহ্মাত্মভাব সিদ্ধ থাকিলেও তাহা প্রত্যক্ষগম্য নহে, অনুমানগম্যও নহে। তাহার হেতু এই যে, "তত্ত্বমসি" ও "অহং ব্রহ্মাস্মি" প্রভৃতি শাস্ত্রীয় প্রমাণ ব্যতীত অন্য কোন প্রমাণে উহা জ্ঞাত হওয়া যায় না। পূর্ব্বে যে বলিয়াছ, ত্যাগের ও গ্রহণের অনুপযুক্ত উপদেশ নিরর্থক—নিষ্প্রয়োজন—নিষ্প্রয়োজন বলিয়া পুরুষার্থশূন্য,—সে কথা সত্য; কিন্তু এস্থলে (আত্মবিজ্ঞানস্থলে) সেরূপ নৈরর্থক্যের সম্ভাবনা নাই। কেন না, হেয়-উপাদেয়-শূন্য ব্রহ্মাত্মতত্ত্ব জ্ঞান-গোচর হইবামাত্রই পুরুষের সমস্ত ক্লেশ তিরোহিত হয়; সুতরাং তাহাতে পুরুষার্থ সিদ্ধিও হয়। দেবতাদির স্বরূপ বোধক বাক্যকে উপাসনাবিধির অঙ্গ বলিবার বাধা নাই; কিন্তু ব্রহ্মকে কর্ম্মাঙ্গ বলিবার বাধা আছে। ব্রহ্মের অঙ্গতা অসম্ভব। হেতু এই যে, এক অদ্বিতীয় হেয় উপাদেয় বর্জ্জিত ব্রহ্মবিজ্ঞান উৎপন্ন হইলে ক্রিয়াকারক কর্ত্তা প্রভৃতি সর্ব্বপ্রকার দ্বৈত তিরোহিত হয় এবং উপাস্য-উপাসকাদি কোনও প্রকার ভেদ থাকে না। অপিচ, একবার ব্রহ্মাত্ম-বিষয়ক ঐক্যবিজ্ঞান দ্বারা দ্বৈতবিজ্ঞান নষ্ট হইলে কোনও কালে তাহার আর পুনরুদ্ভব সম্ভাবনা থাকে না। থাকিলে অবশ্যই তাঁহাকে (ব্রহ্মকে) উপাসনা-বিধির অঙ্গ বলিতে পারিতে। যদিও অন্য স্থলে (কর্ম্মকাণ্ডোক্ত বেদবাক্যে) বিধিস্পর্শ ব্যতিরেকে বাক্যপ্রামাণ্য থাকা দৃষ্ট হয় না, অর্থাৎ বিধিবাক্যের সহিত

(১) শুনিবামাত্র যে অর্থ বোধগম্য হয় সে অর্থ ত্যাগ করিলে শ্রুতহানিদোষ এবং যে অর্থ শব্দের শক্তিতে লভ্য হয় সে অর্থ ত্যাগ করিয়া অন্য অর্থ কল্পনা করিলে অশ্রুতকল্পনাদোষ হয়। এই দুইটাই যথার্থজ্ঞানের প্রতিরোধক সুতরাং দোষ।

(২) অর্থাৎ কর্ম্মকর্ত্তা কর্ম্মকালে বা উপাসনাকালে অহংব্রহ্ম—আমিই ব্রহ্ম ইত্যাদি প্রকার ব্রহ্মভাবে পরিপূর্ণ হইয়া কর্ম্ম বা উপাসনা করিবেন, এতাবন্মাত্র উপদেশ করে।

মিলাইয়া না লইলে সে সকল বাক্যের স্বার্থসাফল্য থাকে না, বৈফল্যই হয়, জ্ঞানকাণ্ডোক্ত বেদবাক্যে অর্থাৎ ব্রহ্মাত্মতত্ত্বপ্রকাশক বেদান্তবাক্যে সেরূপ অপ্রামাণ্য নাই; প্রত্যুত প্রামাণ্য থাকাই দৃষ্ট হয়। আত্মবিজ্ঞান যখন ফল-পর্য্যবসায়ী—আত্মজ্ঞান হইবা মাত্রই যখন সর্ব্বদুঃখনিবৃত্তিরূপ মোক্ষফল হইতে দেখা যায়—তখন আর তদ্বিষয়ক স্বাধীন শাস্ত্রের স্বপ্রামাণ্য নাই—অথবা স্বার্থবৈফল্য আছে—এ সকল কথা বলিতে পার না। এ শাস্ত্রের প্রামাণ্য অনুমানগম্য নহে যে উদাহরণ প্রভৃতি দেখাইয়া বুঝাইতে হইবে। ফলপর্য্যবসায়ী শাস্ত্রের প্রামাণ্য ফলের দ্বারাই নিশ্চিত হয়; তাহাতে অনুমানাদির অপেক্ষা নাই। অতএব ব্রহ্ম যে কেবলমাত্র শাস্ত্রপ্রমাণক অর্থাৎ শাস্ত্রবেদ্য, অনুমানগম্য নহেন, তাহা কথিত প্রকার বিচার দ্বারা সুসিদ্ধ হইতেছে।

ব্রহ্মের শাস্ত্রপ্রমাণকত্বসম্বন্ধে অপর সম্প্রদায় (মীমাংসকগণ) এইরূপ বলিতে উদ্যত হন যে, ব্রহ্ম শাস্ত্ররূপ প্রমাণের প্রমেয় হন, হউন, কিন্তু বেদান্তশাস্ত্র তাঁহাকে স্বতন্ত্ররূপে সমর্পণ বা প্রতিপাদন করে না। কর্ম্মবিধির অথবা উপাসনাবিধির অঙ্গরূপেই তাঁহাকে সমর্পণ করে। যেমন যূপ ও আহবনীয় প্রভৃতি (৩) অলৌকিক পদার্থ সকল অপ্রসিদ্ধ বা লোকের অজ্ঞাত বস্তুসকল—বিধিশাস্ত্রের অঙ্গরূপ শাস্ত্রান্তরের দ্বারা সমর্পিত হয়—লোকের জ্ঞানগোচর হয়,—তদ্রূপ ব্রহ্মও উপাসনাবিধির অথবা কর্ম্মবোধক বিধির অঙ্গভাবপ্রাপ্ত বেদান্তশাস্ত্রের দ্বারা সমর্পিত হন অর্থাৎ কর্ম্মকর্ত্তার জ্ঞানগোচর হন। এ কথা কেন বলি? এই জন্য বলি, প্রবৃত্তি নিবৃত্তি এই দুএর অন্যতর পথে লইয়া যাওয়া শাস্ত্রের প্রয়োজন। শাস্ত্র, হয় প্রবৃত্ত করাইবে, না হয় নিবৃত্ত করাইবে।

---

(৩) যূপ ও আহবনীয় প্রভৃতি নাম ও তৎপ্রতিপাদ্য বস্তু লোকব্যবহারের গোচর নহে। কিন্তু শাস্ত্রীয় ব্যবহারের গোচর। অর্থাৎ শাস্ত্র না পড়িলে ঐ সকল বস্তু জানা যায় না। শাস্ত্র ঐ সকল বস্তু কর্ম্মবিধির অঙ্গ বলিয়াই বলিয়াছেন, কর্ম্মাঙ্গ না হইলে শাস্ত্র উহা কদাচ বলিতেন না। কাজেই বলিতে হইতেছে, সিদ্ধবস্তু সকল বা প্রত্যক্ষাদিমান যোগ্য পদার্থরাশি কর্ম্মাঙ্গ বলিয়াই উপদিষ্ট হয়। শাস্ত্রে বিধি আছে, যূপে পশু বাঁধিবেক। ইহাতে আকাঙ্ক্ষা হয়, যূপ কি? শাস্ত্রও তৎপূরণার্থ বলেন, যূপ অষ্টাস্রীকৃত কাষ্ঠবিশেষ। এইরূপ ব্রহ্ম জানিবেক বা আত্মা জানিবেক, এতদ্রূপ বিধি উপাসনার্থ উক্ত হয়; তাহাতে আকাঙ্ক্ষা হয়, ব্রহ্ম কি? বেদান্ত তাহার পূরণার্থ বলেন, অহং ব্রহ্ম ইত্যাদি।

প্রবৃত্তি নিবৃত্তি ছাড়া কেবল জ্ঞান বা কেবলমাত্র বস্তুর স্বরূপ জানান, শাস্ত্রের কৃত্য বা উদ্দেশ্য নহে।

শাস্ত্রতাৎপর্য্যবিৎ পণ্ডিতগণ ঐরূপ কথাই বলিয়াছেন। "ক্রিয়াবিষয়ক বোধ জন্মান শাস্ত্রের অর্থ (প্রধান উদ্দেশ্য) ইহা দৃষ্ট হয়। অর্থাৎ শাস্ত্র কেবল ক্রিয়ার উপদেশ করে, নিষ্ক্রিয়তার উপদেশ করে না।" (৪) "চোদনা কি? না ক্রিয়া প্রবর্ত্তক বাক্য।" (৫) "তাহার অর্থাৎ ক্রিয়ার বা ধর্ম্মের জ্ঞান জন্মানই উপদেশ। অর্থাৎ ধর্ম্মজ্ঞাপক বিধিবাক্যই অপৌরুষেয় উপদেশ, অন্য সকল অনুবাদ।" (৬) "সেই হেতু, বেদোক্ত প্রসিদ্ধ পদ সকলকে ক্রিয়া-বোধক বিধিপ্রত্যয়ের সহিত উচ্চারণ ও অন্বয় করিতে হয়।" (৭) "যখন ক্রিয়াই আম্নায়ের অর্থাৎ বেদের অর্থ; তখন ইহাও স্বীকার্য্য যে, যাহা ক্রিয়া-প্রতিপাদক নহে তাহার অর্থও তাহা নহে। অর্থাৎ তাহার যথাশ্রুত আক্ষরিক অর্থ ত্যাগ করিয়া তাৎপর্য্যার্থই গ্রহণ করিতে হয়।" (৮) যখন শাস্ত্রতাৎ-পর্য্যবিৎ আচার্য্যগণের অভিপ্রায়ে, শাস্ত্র অধিকারী পুরুষকে বিষয়বিশেষে প্রবৃত্ত করাইয়া অথবা বিষয় বিশেষ হইতে নিবৃত্ত করাইয়া অর্থবৎ হয়, এরূপ স্থির হইয়াছে, তখন ইহাও স্থির হইয়াছে যে, বিধিনিষেধই শাস্ত্র, জ্ঞানশাস্ত্রও শাস্ত্র, সুতরাং কর্ম্মশাস্ত্রের দৃষ্টান্তে বেদান্তশাস্ত্রের অর্থও ঐরূপে নির্ণয় করা উচিত অর্থাৎ বেদান্তশাস্ত্রকেও বিধিপর বলা উচিত। বেদান্তশাস্ত্র বিধিপর হইলে

(৪) এ-টী মীমাংসাভাষ্যের কথা। কথাটীর সংক্ষিপ্ত অর্থ, একমাত্র ধর্ম্মই বেদার্থ।

(৫) এ-টী মীমাংসাভাষ্যের কথা। জৈমিনি মুনি ধর্ম্মলক্ষণ বলিয়াছেন, সেই লক্ষণে চোদনা-শব্দ আছে, শবরস্বামী তাহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, চোদনা ও চোদক বাক্য একই কথা। ধর্ম্মপ্রবৃত্তিজনক বেদবাক্য, বিধিবাক্য, চোদক বাক্য বা চোদনা, এ সকল সমানার্থক শব্দ। অভিপ্রায় এই যে, যে বাক্যে ক্রিয়াজ্ঞান হয় না, ধর্ম্মপ্রবৃত্তি জন্মে না, সে বাক্যের যথাশ্রুত অর্থ অগ্রাহ্য।

(৬) এ-টী জৈমিনি মুনির কথা।

(৭) এ-টীও মীমাংসাশাস্ত্রের সূত্র। এ সূত্রটীর সংক্ষিপ্ত অর্থ এই যে, বেদে যে সকল সিদ্ধবস্তু অভিহিত হইয়াছে, সে সমস্তই ক্রিয়াঙ্গ এবং ক্রিয়ার জন্যই সে সকলের উল্লেখ হইয়াছে। সুতরাং সে সকল অনুবাদমাত্র, মুখ্য উপদেশ বা অজ্ঞাতজ্ঞাপক বাক্য নহে।

(৮) এ-টীও জৈমিনি সূত্রের কথা।

অর্থাৎ বেদান্তের অর্থও বিধি, ইহা স্থির হইলে, কর্ম্মকাণ্ডে যেমন স্বর্গকামী অধিকারিপুরুষের উদ্দেশে তৎসাধনীভূত অগ্নিহোত্র যাগাদি বিহিত হইয়াছে, বেদান্তশাস্ত্রেও তেমনি মোক্ষকামী পুরুষের উদ্দেশে ব্রহ্মজ্ঞান বিহিত হইয়াছে। যদি বল, পূর্ব্বেই বলিয়াছি, এ কাণ্ডের (জ্ঞানকাণ্ডের) জিজ্ঞাস্য পৃথক্;—কর্ম্মকাণ্ডের জিজ্ঞাস্য ধর্ম্ম, তাহা ভব্য অর্থাৎ উৎপাদ্য, আর এ কাণ্ডের জিজ্ঞাস্য ব্রহ্ম, তাহা নিত্যসিদ্ধ (চিরকালই আছে, জন্মে না) সুতরাং জিজ্ঞাস্যভেদ ও ফলভেদ থাকায় কর্ম্মকাণ্ড হইতে এ কাণ্ডের পার্থক্য আছে এবং তদ্ধেতুক উক্ত উভয়ের সিদ্ধান্তও পৃথক্ হইতে পারে। অনুষ্ঠানসাপেক্ষ ধর্ম্মজ্ঞান-ফল হইতে ব্রহ্মজ্ঞান-ফল ভিন্ন বা পৃথক্ হওয়াও উচিত, এ কথা বলিলে, আমরা বলিব, ঐ প্রকার হইতে পারে না। কেন না, বেদান্ত ব্রহ্মকে ক্রিয়াবিধির অঙ্গরূপেই প্রতিপন্ন করে—উপাসনা ক্রিয়ার অঙ্গরূপেই বোধ জন্মায়। যথা—"আত্মদর্শন বা আত্মজ্ঞান উৎপাদন করিবেক"। "আত্মা নিষ্পাপ, তিনিই অন্বেষণীয়।" "তাঁহাকেই জানিবেক।" "আত্মাই ব্রহ্ম, এইরূপে উপাসনা করিবেক।" "এই লোক আত্মা বা আত্মাই লোক, এইরূপে উপাসনা করিবেক।" "ব্রহ্মজ্ঞ ব্যক্তি ব্রহ্ম হয়।" (১) এই সকল বিধান বা বিধিবাক্য হইতে আত্মা কি? ব্রহ্ম কি? ব্রহ্ম কিং স্বরূপ? এতদ্বিধ আকাঙ্ক্ষা জন্মে। পরে, তাঁহার স্বরূপবোধক বাক্যসকল সেই আকাঙ্ক্ষায় প্রপূরণ করিয়া চরিতার্থ হয়। যথা—ব্রহ্ম সর্ব্বজ্ঞ, সর্ব্বগত, নিত্যতৃপ্ত, নিত্যশুদ্ধ, নিত্যবুদ্ধ ও নিত্যমুক্ত। তিনি বিজ্ঞানঘন ও আনন্দঘন। এইরূপ এইরূপ যত বাক্য আছে, সমস্তই মূলবিধিসমুত্থাপ্য আকাঙ্ক্ষার প্রপূরণার্থ সেই সেই পদার্থের স্বরূপ সমর্পণ করে মাত্র, অন্য কিছু করে না। তাঁহার উপাসনা করিলে বা ঐরূপে উপাসনা করিলে শাস্ত্রোক্ত মোক্ষফল হয়। এ শাস্ত্রে যদি বিধির অনুপ্রবেশ না থাকে—ক্রিয়াসংস্রব না থাকে—ব্রহ্ম যদি উপাসনা ক্রিয়ার অঙ্গ (অবলম্বন) না হন—ব্রহ্মবিষয়ে যদি কোনরূপ কর্ত্তব্যতার প্রবেশ না থাকে—তাহা হইলে কেবলমাত্র বস্তু উপদেশের ফল কি? যে কথা বা যে উপদেশ শুনিলে কোন-

(১) অভিপ্রায় এই যে, "করিবেক" প্রভৃতি কথার দ্বারা কর্ত্তব্যতা ও ক্রিয়াপ্রতীতি হয়, সুতরাং ব্রহ্মও তাহার আশ্রয় বা অবলম্বনরূপে বুদ্ধি গোচর হয়।

রূপ ত্যাগবুদ্ধি অথবা গ্রহণবুদ্ধি না হয়—সে কথা বা সে উপদেশ অবশ্যই ব্যর্থ। পৃথিবী সপ্তদ্বীপা এবং রাজা যাইতেছেন, কেবলমাত্র এ কথা বলিবার প্রয়োজন কি? ঐরূপ কথা শুনিলে ও বলিলে কোনও ফল হয় না। ঐ উক্তি যেমন নিষ্ফল, কর্ত্তব্যতাজ্ঞানের অনুৎপাদক, বিধি সংশ্রব না থাকিলে "ব্রহ্ম সর্ব্বজ্ঞ" ইত্যাবিধ বাক্যও তদ্রূপ নিষ্ফল বা নিপ্রয়োজনীয়। ঐরূপ বাক্য কর্ত্তব্যতাবোধের অনুৎপাদক সুতরাং বিফল। (১০)

যদি বল, কেবলমাত্র বস্তু উপদেশ করিলেও—উপদিষ্টবাক্যে কর্ত্তব্যতাজ্ঞান না জন্মিলেও—রজ্জু সর্পের দৃষ্টান্তে আত্মবোধক বাক্যসমুদয়ের সাফল্য বা অর্থবত্তা থাকে;—যেমন "ইহা রজ্জু, সর্প নহে" এতন্মাত্র উপদেশের (বাক্যের) দ্বারা ভ্রান্তিজনিত ভয়কম্পাদি নিবৃত্ত হওয়ায় "ইহা সর্প নহে, রজ্জু" এই বাক্যের সার্থক্য থাকে; তদ্রূপ সংসারাতীত আত্মবস্তুর বোধক বেদান্তবাক্যের দ্বারা আত্মার সংসারিত্বভ্রম বিদূরিত হওয়ায় তদ্বাক্যেরও সার্থক্য থাকিবে। এরূপ কথা বা এ কথা বলিতে পারিতে, যদি রজ্জুস্বরূপ শ্রবণের পর সর্পনিবৃত্তির ন্যায় ব্রহ্মতত্ত্বশ্রবণের পর সংসারিত্বভ্রম নিবৃত্ত হইত। আমরা দেখিতেছি, শতবার ব্রহ্মতত্ত্ব শ্রবণ করিয়াও লোকের সংসারিত্ব ভ্রম যায় না, এবং পূর্ব্বের ন্যায় সুখদুঃখাদি সংসারধর্ম্ম থাকে। অপিচ, শাস্ত্রেও শ্রবণের পর মননের ও নিদিধ্যাসনের বিধান আছে। এই সকল কারণে ব্রহ্মকে জ্ঞানবিধির বা উপাসনাবিধির অঙ্গরূপে গ্রহণ এবং ঐরূপেই তিনি শাস্ত্রপ্রমাণে প্রমিত, ইহা স্বীকার করা অবশ্য কর্ত্তব্য (১১)। এ সম্বন্ধে অর্থাৎ এই সকল কথার প্রত্যুত্তরার্থ আমরা এক্ষণে এইরূপ বলিব।

---

(১০) এসকল কথার সার সিদ্ধান্ত এই যে, সিদ্ধবস্তু সকল ক্রিয়াবিশেষের অঙ্গ বা আশ্রয়রূপে অনুদিত হয়, উপদিষ্ট হয় না। ব্রহ্ম যদি সিদ্ধ বস্তু হন—তাহা হইলে এ শাস্ত্রে তিনি অবশ্যই উপাসনাক্রিয়ায় অঙ্গ বা আলম্বনরূপে গৃহীত হইয়াছেন এবং তদ্রূপ উপাসনায় মোক্ষফল জন্মিয়া থাকে।

(১১) অর্থাৎ শাস্ত্র ঐরূপেই ব্রহ্ম সমর্পণ করেন। এ সম্বন্ধে পরিষ্কার কথা এই যে, দ্রব্য ও দেবতা যেমন ক্রিয়াবিধির অঙ্গ, ব্রহ্মও তেমনি জ্ঞানবিধির বা উপাসনাবিধির অঙ্গ। স্বর্গ যেমন কার্য্যসাধ্য, তদ্রূপ মুক্তিও কার্য্যসাধ্য। কার্য্যযোগ ব্যতীত কেবল জ্ঞানে মুক্তি হয় না।

নহে। (সিদ্ধান্ত হইল যে, সুখ দুঃখের প্রভেদ থাকায়, একরূপতা না থাকায়, তাহার মূল কারণ ধর্ম্মাধর্ম্মের প্রভেদ আছে এবং ধর্ম্মাধর্ম্মের প্রভেদ বা নানাত্ব থাকায় তাহার উপার্জ্জক পুরুষের অর্থাৎ অধিকারি পুরুষের প্রভেদ আছে)। কথিত প্রকারে, অবিদ্যাদি (১৬) দোষদূষিত দেহধারী জীবের ধর্ম্মাধর্ম্মের তারতম্য বা প্রভেদ থাকাতেই তাহাদের দেহের ও সুখ দুঃখের তারতম্য হইয়া থাকে। ঈদৃশ বিচিত্র প্রভেদযুক্ত সুখ-দুঃখ-মোহ-ভোগী হওয়ার নাম সংসার, ইহা শ্রুতি-স্মৃতি-যুক্তি, সর্ব্বত্রই প্রথিত। শ্রুতি "শরীরযুক্ত সৎ (আত্মা) প্রিয়াপ্রিয়ের হস্ত হইতে পরিত্রাণ পান না।" এইরূপ এইরূপ কথায় পূর্ব্ববর্ণিত সংসারের স্বরূপ অনুবাদ করিয়াছেন। অপিচ, "প্রিয় ও অপ্রিয়, পুণ্য ও পাপ, সুখ অথবা দুঃখ, এ সকল অশরীর সৎকে (শরীরাভিমান-শূন্য পরমাত্মাকে) স্পর্শ করে না।" এই শ্রুতিতে অশরীর আত্মায় প্রিয়াপ্রিয়-স্পর্শ নিষেধ থাকায় স্থির হইতেছে যে, মোক্ষ নামক অশরীর চোদনালক্ষণ ধর্ম্মের (বিধিবোধিত কর্ম্মের) কার্য্য বা উৎপাদ্য নহে। অশরীরে বা মোক্ষে ধর্ম্ম-কার্য্যতা আছে, এরূপ বলিতে গেলে, পূর্ব্বোক্ত প্রিয়াপ্রিয় স্পর্শনিষেধ—পুণ্য পাপ না থাকার কথা—অযুক্ত ও অসঙ্গত হইয়া পড়ে। যদি বল, অশরীরত্বই ধর্ম্মের কার্য্য বা ফল—ধর্ম্মের দ্বারাই অশরীরতা (মোক্ষ) জন্মে,—তাহা বলিতে পার না। কেন না, তাহা (অশরীরত্ব) স্বাভাবিক বা স্বতঃসিদ্ধ। তাহা জন্মে না, সর্ব্বদা বা সর্ব্বকালেই তাহা আছে। এ সিদ্ধান্ত "ধীর ব্যক্তি শরীরে অশরীর, বহু অনিত্য দেহে এক, নিত্য, মহান্ ও পরম বিভু আত্মাকে (আপনাকে) মনন করিয়া—মনের দ্বারা অবগত হইয়া—শোকশূন্য বা শোকোপলক্ষিতসংসার-শূন্য হন।" "অপ্রাণ, অমনঃ ও শুভ্র অর্থাৎ পুণ্যপাপের অতীত।" "এই পুরুষ বা আত্মা অসঙ্গস্বভাব অর্থাৎ ইনি কিছুতেই লিপ্ত হন না।" ইত্যাদিবিধ শ্রুতির দ্বারা লব্ধ হয়। প্রদর্শিত শ্রুতি যুক্তির দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, মোক্ষ নামক আত্যন্তিক অশরীরত্ব স্বতঃসিদ্ধ—তাহা সর্ব্বদা বা সর্ব্বকালই আছে (১৭)—তজ্জন্য তাহা অনুষ্ঠেয়কর্ম্মের ফল বা উৎপাদ্য নহে—কর্ম্ম ও

---

(১৬) অবিদ্যা, কাম, কর্ম্ম, রাগ, দ্বেষ, অভিনিবেশ প্রভৃতি।

(১৭) সিদ্ধ থাকিলেও তদ্বিষয়ক জ্ঞানের অভাব আছে। ফলতঃ, জানা না থাকাতেই নানা আপত্তি—জানিতে পারিলে সমস্ত ভ্রম বিদূরিত হয়।

কর্ম্মফল হইতে তাহা অত্যন্ত ভিন্ন। নিত্য দ্বিবিধ। এক পরিণামী নিত্য, অপর কূটস্থ নিত্য। বিকৃত হইলেও অন্যথা প্রাপ্ত হইলেও, যাহাতে "সেই অমুক এই" এতদ্রূপ বুদ্ধি থাকে, তাহা পরিণামী-নিত্য। শাঙ্খ্যের প্রকৃতি ও জগন্নিত্যবাদীর জগৎ পরিণামিনিত্য। পরিণামি-পদার্থের নিত্যতা, প্রত্যভিজ্ঞা-কল্পিত অর্থাৎ সাদৃশ্যমূলক ভ্রম, সুতরাং সে নিত্য প্রকৃত বা পরম নিত্য নহে। (১৮) মোক্ষ নামক অশরীরত্ব সেরূপ নিত্য নহে। অশরীরত্ব আত্মার স্বরূপ ও কূটস্থ-নিত্য। (কূটস্থ নিত্য ও নির্ব্বিকার-নিত্য সমান কথা)। তাহার হেতু এই যে, ইনি আকাশের ন্যায় বিভু অর্থাৎ সর্ব্বব্যাপী—সর্ব্বপ্রকার বিকার-রহিত—নিত্যতৃপ্ত—নিরবয়ব এবং স্বয়ঞ্জ্যোতিঃস্বভাব অর্থাৎ স্বাধীন-প্রকাশস্বরূপ সুতরাং ইঁহাতে কোনও কালে ধর্ম্মাধর্ম্ম এতদুভয়ের কার্য্য প্রক্রান্ত হয় না। তাহাই মোক্ষ নামক অশরীরত্ব—যাহা শ্রুতিতে "ধর্ম্মাতীত, অধর্ম্মাতীত, কার্য্যাতীত, অকার্য্যাতীত, ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্ত্তমানপদার্থাতীত" ইত্যাদি প্রকারে অভিহিত হইয়াছে। ঐ ঐ হেতুতে নির্ণীত হয় যে, তাহাই ব্রহ্ম—যদ্বিষয়ক *জিজ্ঞাসা বা বিচার এ শাস্ত্রে প্রক্রান্ত হইয়াছে,* সেই জিজ্ঞাস্য ব্রহ্ম যদি শ্রুতিতে ক্রিয়াঙ্গরূপে উপদিষ্ট হইয়া থাকেন, এবং মোক্ষ যদি সেই ক্রিয়ার সাধ্য বা উৎপাদ্য হয়, তাহা হইলে অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে, মোক্ষতত্ত্ব অনিত্য। ব্রহ্ম ক্রিয়াঙ্গ, মোক্ষ তাহার (সেই ক্রিয়া) উৎপাদ্য, এই কথার দ্বারা ইহাই পাওয়া যাইতেছে যে, অল্পাধিকভাবে ব্যবস্থিত অনিত্য কর্ম্মফলের মধ্যে মোক্ষ এক প্রকার অতিশয় বা উৎকর্ষ। (উৎকৃষ্ট কর্ম্মফল)। কিন্তু মোক্ষবাদী মাত্রেই মোক্ষকে নিত্য বলিয়া জানেন, জন্য বলিয়া জানেন না। তদনুসারে ইহাই বলা উচিত যে, ব্রহ্ম ক্রিয়াবিধির অঙ্গ নহেন এবং শাস্ত্রেও তিনি ক্রিয়াঙ্গরূপে উপদিষ্ট হন নাই। আরও দেখ, "ব্রহ্মজ্ঞ পুরুষ ব্রহ্ম হন।" "পরাবর পরমাত্মার দর্শন পাইলে সমস্ত কর্ম্মফল (পুণ্যাপাপ) ক্ষয় প্রাপ্ত হয়।" "ব্রহ্মানন্দ সাক্ষাৎকার হইলে কিছু হইতে ভয় থাকে না।" "হে জনক! তুমি অভয় পদ পাইয়াছ।" "তিনি আপনাকে 'আমিই ব্রহ্ম' এইরূপে প্রত্যক্ষ করিয়াছিলেন, সেই জন্যই

(১৮) প্রত্যভিজ্ঞা—দৃষ্ট পদার্থে সোঽয়ং জ্ঞান। ইহা স্মৃতির জ্ঞানের সদৃশ। দ্রষ্টব্যের উপস্থিত থাকিলে প্রত্যভিজ্ঞা, অনুপস্থিত থাকিলে স্মৃতি।

আমরা বলিব, না—ওরূপ না। (১২) অর্থাৎ মুক্তি বিধিজন্য নহে; তাহা আত্মার স্বরূপ, সুতরাং সিদ্ধ, সাধ্য নহে। এ কথা কেন বলি? না কর্ম্মফলের সহিত ব্রহ্মজ্ঞানফলের অত্যন্ত ভিন্নতা আছে। কায়িক, বাচিক ও মানসিক কর্ম্ম বা ক্রিয়াসমূহ শ্রুতিতে ও স্মৃতিতে ধর্ম্ম-নামে প্রসিদ্ধ। সেই ধর্ম্মনামক ক্রিয়াসমূহ যৎ স্বরূপ—তাহা বুঝাইবার জন্য "অথাতোধর্ম্মজিজ্ঞাসা" এই সূত্র জৈমিনিকর্তৃক কথিত হইয়াছে। অর্থাৎ ঐ সূত্রের জিজ্ঞাস্য বা বিচার্য্য ধর্ম্ম, তাহা কায়িক বাচিক মানসিক ক্রিয়াবিশেষ ভিন্ন অন্য কিছু নহে। ধর্ম্মের ন্যায় অধর্ম্মও জিজ্ঞাস্য এবং তাহাও ঐ সূত্রে সূচিত হইয়াছে। ধর্ম্ম যেমন গ্রহণের জন্য বিচার্য্য, অধর্ম্মও তেমনি পরিহারের জন্য (ছাড়াইবার জন্য) বিচার্য্য। ধর্ম্ম যেমন যাগ দান প্রভৃতির বিধান অনুসারে লক্ষিত হয়, অধর্ম্মও তেমনি হিংসাদিনিষেধ অনুসারে নির্ণীত হয়। সুতরাং শাস্ত্রের নিয়োগ (কর ও করো না এতদ্রূপ অনুমতি) উভয়েরই লক্ষণ, ইহা উক্ত সূত্রেই প্রতিপাদিত হইয়াছে। ঐ দুএর অর্থাৎ নিয়োগলক্ষণে লক্ষিত অর্থানর্থ নামক ধর্ম্মাধর্ম্মের ফল সুখ ও দুঃখ। সে ফল বা সে সুখ দুঃখ সর্ব্বজীবের প্রত্যক্ষ। কেন না, শরীরের দ্বারা বাক্যের দ্বারা মনের দ্বারা উহার ভোগ ও বিষয়েন্দ্রিয়সংযোগ দ্বারা উহার জন্ম বা আবির্ভাব হইতেছে। ব্রহ্ম হইতে স্থাবর পর্য্যন্ত সমস্ত জীবই ঐ দুই ফল (সুখ দুঃখ) জ্ঞাত আছে এবং শাস্ত্রেও শুনা যায় যে, ব্যক্তিবিশেষে ঐ দুএর (সুখ দুঃখের) তারতম্য আছে। সুখের তারতম্য (অল্লাধিক্য) থাকায় তাহার মূলকারণ ধর্ম্মেরও তারতম্য আছে, এবং ধর্ম্মের তারতম্য থাকায় তাহার উপার্জ্জক পুরুষেরও তারতম্য আছে। ইহা প্রসিদ্ধই আছে, অর্থাৎ ইহা সকলেই জানেন যে, অর্থিত্ব ও সামর্থ্য প্রভৃতি অনুসারেই অধিকারপ্রভেদ হয়। (১৩) যাহারা জ্ঞানপূর্ব্বক

---

(১২) অর্থাৎ মীমাংসকগণের ঐ সকল কথা অর্থাৎ একান্ত নির্ণয় (শাস্ত্রে মোক্ষকামী পুরুষের উদ্দেশে জ্ঞানগুণের বিধান হইয়াছে; তৎক্রমে বা [illegible]রই অবলম্বন জন্য ব্রহ্ম বস্তু উপদিষ্ট হইয়াছে এইরূপ এইরূপ কথা) সঙ্গত বা যুক্তিযুক্ত নহে।

(১৩) সুখ দুঃখ সকলের সমান নহে, কামনাও সমান নহে, সকলে সকল ফল পায় না, সকলে সকল কার্য্যে ক্ষমবান্ হয় না, চিত্ত ও সুখসাধক দ্রব্যও সকলের সমান নহে। আকাঙ্ক্ষা থাকিলেও সকলে সকল উপার্জ্জন করিতে পারে না। ইহা দেখিয়া নিশ্চয় হয়, অধিকারী বা

যজ্ঞাদি করে, উপাসনা করে, জ্ঞানের বা উপাসনার (চিত্তস্থৈর্য্যরূপ সমাধির) প্রভাবে তাহারা উত্তরমার্গ লাভ করে। (১৪) আর যাহারা কেবল ইষ্ট, পূর্ত্ত ও দত্ত কর্ম্ম করে, তাহারা ধূমাদিক্রমে দক্ষিণমার্গে চন্দ্রাদিলোকে গমন করে। (১৫) সেই সেই প্রাপ্য লোকের সুখ ও তৎপ্রাপক কর্ম্মসমূহ অত্যন্ত তরতমবিশিষ্ট ইহা "যাবৎ সম্পাতমুষিত্বা" ইত্যাদি শাস্ত্রের দ্বারা জানা যায়। (সর্ব্বত্রই সুখের উৎকর্ষাপকর্ষ আছে সুতরাং তৎপ্রাপক কর্ম্মেরও তারতম্য আছে)। মনুষ্য প্রভৃতি উচ্চ জীব, অধম নারকী জীব ও অত্যধম স্থাবর জীব, সকলেই উক্ত ক্রমে অর্থাৎ অল্পাধিকপ্রকারে কিছু না কিছু সুখ অনুভব করিয়া থাকে এবং তাহাদের সে সুখ বা সেরূপ সুখভোগ বৈধকর্ম্মের (ধর্ম্মের) ফল ভিন্ন অন্য কিছু নহে। কি উর্দ্ধলোকবাসী কি মধ্যলোকবাসী কি অধোলোকবাসী, সকলেরই অল্পাধিকপ্রকার দুঃখ আছে, পরন্তু তাহাদের সে দুঃখ বা তদ্রূপ দুঃখভোগ নিষেধচোদনাবোধ্য অধর্ম্মের (হিংসাদির) ফল ভিন্ন অন্য কিছু

ধর্ম্ম করিবার লোক একরূপ নহে এবং তাহাদের অনুষ্ঠেয় ধর্ম্মও একরূপ নহে। সুখ দুঃখের তারতম্যই তন্মূলকারণ ধর্ম্মাধর্ম্মতারতম্যের অনুমাপক, ধর্ম্মাধর্ম্মের তারতম্য থাকাই তাহার অনুষ্ঠাতৃ পুরুষের তারতম্য বা প্রভেদ থাকার অনুমাপক। ফলিতার্থ এই যে, ধর্ম্ম একরূপ নহে অর্থাৎ সর্ব্বসাধারণ এক ধর্ম্ম নাই এবং সকলে সকল ধর্ম্ম উপার্জ্জন করিতে সক্ষম নহে।

(১৪) উত্তরমার্গ—দেবযান-পথ বা ক্রমমুক্তিস্থান লাভ। প্রথমে সৌরতেজঃপ্রাপ্তি, তৎপরে সূর্য্যলোক গতি, তথা হইতে ব্রহ্মলোক, ব্রহ্মলোকভোগান্তে মুক্তি। এইরূপ ক্রম-গতির নাম ক্রমমুক্তিস্থানলাভ, উর্দ্ধমার্গগতি ও দেবযান গতি।

(১৫) অগ্নিহোত্র, তপস্যা, সত্যনিষ্ঠতা, বেদাভ্যাস, অতিথিসৎকার, বলিকর্ম্ম বা সর্ব্বভূতের ও দেবতার উদ্দেশে অন্ন দান,—এই সকল কর্ম্ম "ইষ্ট" নামে বিখ্যাত। সর্ব্বভূতের উপকারার্থ বাপী, কূপ, তড়াগ ও পুষ্করিণী খনন, দেবালয়াদি প্রতিষ্ঠা, অন্নচ্ছত্র বা ধর্ম্মশালা স্থাপন, উপবন স্থাপন বা বৃক্ষ প্রতিষ্ঠা,—এই সকল কর্ম্মের নাম "পূর্ত্ত"। অভয়দান বা শরণাগত রক্ষা, হিংসা-ত্যাগ, যজ্ঞাদি উপলক্ষ্য ব্যতিরেকে ধন দান,—এ সকল "দত্তকর্ম্ম" নামে খ্যাত। এ সকল কার্য্যে জ্ঞানের, সমাধির ও উপাসনার যোগ নাই, তজ্জন্য এতৎকর্ম্মকারীরা দক্ষিণমার্গে গমন করে অর্থাৎ চন্দ্রাদিলোক বা স্বর্গলোকে গিয়া উদ্ভূত হয়। স্বর্গলোকগতির ক্রম এই গ্রন্থের অন্য স্থানে লিখিত হইবে। স্বর্গলোকগামীরা ভোগান্তে পুনর্ব্বার মর্ত্ত্যলোকে আইসে, ইহা শ্রুতি যুক্তি উভয় প্রমাণে প্রমিত।

তিনি সর্ব্বময় হইয়াছিলেন।" "মোক্ষকালে বা স্বরূপাবস্থানকালে একত্বদর্শীর আবার শোক মোহ কি? অর্থাৎ তৎকালে কিছুই থাকে না।" এই সকল শ্রুতি ব্রহ্মজ্ঞানের পর মোক্ষ হয় এবং মোক্ষকালে তাহার কার্য্যান্তর থাকে না, এই তত্ত্বই ব্যক্ত করিতেছে। এতদ্ভিন্ন, "বামদেব ঋষি আত্মসাক্ষাৎকারের পর দেখিয়াছিলেন, আমিই মনু, আমি সূর্য্য", ইত্যাদি ইত্যাদি অন্যান্য শ্রুতিও ব্রহ্ম-জ্ঞানের পর সর্ব্বাত্মপ্রাপ্তির মধ্যে কার্য্যান্তর না থাকার উদাহরণ দিতে পার। যেমন দাঁড়াইয়া গান করিতেছ, এতদ্রূপ স্থলে স্থিতিক্রিয়া ও গান এই দু-এর মধ্যে কার্য্যান্তর নিষেধ বা কার্য্যান্তর না থাকা বুঝা যায়, সেইরূপ। অপিচ, "তুমিই আমাদের পিতা; কেন না তুমিই আমাদিগকে অবিদ্যার পরপারে আনিয়াছ।" "হে ভগবন্, আমি ঋষিদিগের নিকট শুনিয়াছি, আত্মজ্ঞ ব্যক্তি শোক হইতে উত্তীর্ণ হন।" "হে ঐশ্বর্য্যশালিন! আমি অত্যন্ত শোকসন্তপ্ত; আমাকে আপনি শোক হইতে উত্তীর্ণ করুন।" "ভগবান সনৎকুমার সেই মৃদিত কষায় অর্থাৎ শুদ্ধচিত্ত ব্রাহ্মণকে অজ্ঞানের পর পার দেখাইলেন।" এই সকল শ্রুতি কেবলমাত্র মুক্তিপ্রতিবন্ধক অজ্ঞানের নিবৃত্তি হওয়াই আত্মজ্ঞানের ফল বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। (ফলিতার্থ এই যে, আত্মজ্ঞানের দ্বারা মুক্তিনামক কোন পদার্থ জন্মে না। মুক্তি আছেই, অজ্ঞানে তাহা আবৃত রাখিয়াছে, আত্ম-জ্ঞান সেই আবরণ বিদূরিত করে, মুক্তি তখন আপনা আপনি প্রকাশ পায়।) এ কথা অক্ষপাদ আচার্য্যের (গৌতমের) ন্যায়সূত্রেও আছে। "দুঃখ, জন্ম, প্রবৃত্তি, দোষ ও মিথ্যাজ্ঞান, এ সকল উত্তরোত্তরক্রমে বিনষ্ট হইলেই অপবর্গ (মোক্ষ) হয়। (১৯) মিথ্যাজ্ঞান নষ্ট হইবার একমাত্র উপায় ব্রহ্মজ্ঞান। ব্রহ্মাত্মৈক্যজ্ঞান "মনের বৃত্তি অনন্ত, বিশ্বদেবও অনন্ত, সুতরাং বিশ্বদেবতাই মন" এরূপ সম্পৎ-জ্ঞান (২০) নহে। অধ্যাস জ্ঞানও নহে। "মনঃই ব্রহ্ম, এরূপে

---

(১৯) আমি মানব, আমি সুন্দর, ইত্যাদিবিধ মিথ্যাজ্ঞান নিবারিত হইলে তজ্জনক রাগ-দ্বেষাদি দোষ নষ্ট হয়। দ্বেষের অভাব হইলে ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ প্রবৃত্তির পরিক্ষয় হয়। প্রবৃত্তি-বিনাশ হইলে পুনর্জন্ম বা শরীরসম্বন্ধ হয় না; শরীরসম্বন্ধ উচ্ছেদ হইলে দুঃখভোগ উপশান্ত হয়। দুঃখধ্বংস ও মোক্ষ একই কথা।

(২০) যৎকিঞ্চিৎ সাম্য বা সাদৃশ্য দৃষ্টে কোন এক উৎকৃষ্ট বস্তুর সহিত তদপেক্ষা নিকৃষ্ট বস্তুর অভেদ-চিন্তা সুস্থির হইলে তাহা সম্পৎ-জ্ঞান ও সম্পৎ উপাসনা নামে অভিহিত হয়।

উপাসনা করিবেক।" "আদিত্যই ব্রহ্ম, এই উপদেশ আছে," ইত্যাদি শ্রুতিতে যেমন মনে ও আদিত্যে ব্রহ্মদৃষ্টি অর্পণ করিবার ব্যবস্থা আছে, জীব-ব্রহ্মস্থলে সেরূপ নহে। (২১) ঐ জ্ঞান ক্রিয়াযোগজনিত ধ্যানরূপীও নহে। "বায়ু সংবরণ করেন বলিয়া সংবর্গ, প্রাণও সংবরণ করেন বলিয়া সংবর্গ।" এই শ্রুতিতে যেমন, সংবর্গ নামক জ্ঞান বিহিত, জীবই ব্রহ্ম, ইহা সেরূপ জ্ঞান বা ধ্যান নহে। (২২) হবিঃসংস্কার যেমন যজ্ঞকার্য্যের অঙ্গ, ব্রহ্মজ্ঞান সেরূপও নহে। (২৩) ব্রহ্মজ্ঞানকে—জীবব্রহ্মের অভেদ জ্ঞানকে—পূর্ব্বোক্ত প্রকার সম্পৎ জ্ঞান অথবা উপাসনার্থ অধ্যস্ত বা আরোপিত জ্ঞান বলিতে গেলে, "তত্ত্বমসি" ও "অহংব্রহ্মাস্মি" প্রভৃতি শ্রুতিবাক্যের অভেদবোধকতা থাকে না এবং পদসমন্বয়ও (২৪)

মনোবৃত্তি অসংখ্য, বিশ্বদেব দেবতাও অসংখ্য। অতএব অসংখ্যতারূপ সাদৃশ্য লইয়া মনকে বিশ্বদেব-দেবতাজ্ঞান করা সম্পৎ-জ্ঞান; এরূপ উপাসনার ফলাধিক্য আছে। জীব ব্রহ্ম বা ব্রহ্মের সহিত জীবের অভেদ,—ইহা সেরূপ উপাসনা অর্থাৎ চেতনসাদৃশ্য লইয়া সম্পৎ-উপাসনা, ইহা বলিতে পারা যায় না।

(২১) মন-ই ব্রহ্ম, সূর্য্যই ব্রহ্ম, এতদ্রূপ অনুধ্যানের নাম প্রতীক-উপাসনা ও অধ্যাসরূপিণী উপাসনা পূর্ব্বোক্ত সম্পৎ-উপাসনার সহিত এ উপাসনার (প্রতীক উপাসনার) প্রভেদ এই যে, সম্পৎ-উপাসনায় ধ্যানের আলম্বন তিরস্কৃত ও অপ্রধান থাকে; কিন্তু প্রতীক উপাসনায় তাহার বিপর্য্যয় অর্থাৎ প্রতীক উপাসনার অবলম্বনের প্রাবল্য বা প্রাধান্য থাকে।

(২২) ক্রিয়াসম্বন্ধদৃষ্টে বা ক্রিয়াসাদৃশ্য লইয়া ধ্যানপ্রবাহ উপাপিত করার নাম সংবর্গ-বিদ্যা বা সংবর্গ-ধ্যান। বায়ু প্রলয়কালে অগ্নিপ্রভৃতির সংহার করে, প্রাণও সুপ্তিকালে বাক্ প্রভৃতির সংহার করে, এই সংহরণ ক্রিয়ার সমানতা অনুসারে, প্রাণের সহিত বায়ুর অভেদ চিন্তন রূপ ধ্যান করিবার বিধি আছে, কিন্তু জীব-ব্রহ্মস্থলে সেরূপ ধ্যান বা সেরূপ ধ্যানবিধি সম্ভব হয় না।

(২৩) অর্থাৎ আত্মার সংস্কারার্থ আপনাকে ব্রহ্মভাবে ভাবনা করিবেক, এরূপ তাৎপর্য্যও নহে।

(২৪) পদসমন্বয় অর্থাৎ তৎ ত্বং অসি ইত্যাদিস্থলে অভেদবোধক তুল্যবিভক্তির দ্বারা জীব ব্রহ্মের অভিন্নতা নিশ্চয়। হৃদগ্রন্থি অর্থাৎ চিদ্ময়তাদাত্ম্যরূপ অহংগ্রন্থি। অথবা মনের রাগাদিরূপ গ্রন্থি। জ্ঞান-অজ্ঞান নষ্ট করে, অন্য কিছু করে না। ব্রহ্মজ্ঞান যদি সম্পৎ-জ্ঞান অথবা অন্য কোন পূর্ব্বোক্ত প্রকারের জ্ঞান হইত, তাহা হইলে তাহার অজ্ঞাননিবৃত্তি-রূপ ফল হওয়ার কথা থাকিত না।

(জীবব্রহ্মের ঐক্য অর্থে তাৎপর্য্য-নির্ণয়) ভঙ্গ হইয়া যায়। অপিচ, ব্রহ্মজ্ঞান হইলে হৃদ্‌গ্রন্থি বিনষ্ট হয়, সংশয় সকল বিদূরিত হয়, ইত্যাদিবিধ ফলশ্রুতি অর্থাৎ অজ্ঞাননিবৃত্তি হওয়ার কথা মিথ্যা হইয়া যায়। এতদ্ভিন্ন "ব্রহ্মজ্ঞপুরুষ ব্রহ্ম হন" এইরূপ এইরূপ ব্রহ্ম-ভাবপ্রাপ্তিবোধক বচনসমূহের অর্থসামঞ্জস্যও থাকে না। অর্থাৎ ঐরূপ ঐরূপ বাক্যের অর্থ অযুক্ত হইয়া পড়ে। এইরূপ এইরূপ কারণে, ব্রহ্মাত্মবিজ্ঞানকে বা জীবব্রহ্মের অভেদ জ্ঞানকে পূর্ব্ব প্রদর্শিত সম্পৎ-জ্ঞান বা অধ্যাস্তাদি-জ্ঞান বলা যায় না, এবং তৎকারণে তাহাকে পুরুষব্যাপারের অধীন বলাও যায় না। অর্থাৎ তাহা ইচ্ছা নিষ্পাদ্য নহে প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের বিষয়ীভূত বস্তুর জ্ঞান যেমন বস্তু স্বরূপের অধীন, তদ্রূপ ব্রহ্মজ্ঞানও ব্রহ্মবস্তুর অধীন। অতএব যুক্তির দ্বারাও তাদৃশ ব্রহ্মজ্ঞানকে ক্রিয়াঙ্গ বলিয়া কল্পনা করা যায় না। ব্রহ্মবিধি-ক্রিয়ার অর্থাৎ জ্ঞানরূপ ক্রিয়ার কর্ম্ম (ব্যাপ্য), এ কথা কিছুতেই বলিতে পার না। কেন না, "তিনি বিদিত অবিদিত উভয় হইতে ভিন্ন—কার্য্যকারণের অতীত" এবং "যাঁহার দ্বারা সমুদায় জানা যাইতেছে তাঁহাকে আবার কি দিয়া জানিবে।" ইত্যাদি ইত্যাদি শাস্ত্রের দ্বারা ব্রহ্মের বিদি-ক্রিয়ার কর্ম্মতা (জ্ঞানবৃত্তির ব্যাপ্যতা) নাই বলিয়া কথিত হইয়াছে। তাঁহাতে যেমন বিদি-কর্ম্মের (জ্ঞানক্রিয়ার ব্যাপ্তি) নিষেধ আছে তেমনি, উপাস্তিকর্ম্মতাও নিষিদ্ধ আছে। অর্থাৎ তিনি উপাসনা নামক মানস-ক্রিয়ারও অবিষয়। কেন না, শাস্ত্রে ব্রহ্মপদার্থের "তিনি বাক্যের দ্বারা উক্ত হন না—প্রব্যক্ত হন না—অথচ বাক্য তাঁহার দ্বারা উদিত হয়।" অবিষয়ত্ব অর্থাৎ ইন্দ্রিয়াগ্রাহ্যতা উপদেশ করিয়া অবশেষে বলিয়াছেন, "তুমি তাঁহাকেই ব্রহ্ম বলিয়া জান, যিনি ইদন্তারূপে (এই, অমুক, অথবা অন্য কোন প্রকারে) উপাসিত হন না।" যদি বল, ব্রহ্ম যদি অবিষয়ই হন— তাহা হইলে তাঁহার শাস্ত্রযোনিত্ব উপপন্ন হয় কৈ ? অর্থাৎ ব্রহ্ম কেবল শাস্ত্ররূপ প্রমাণের গম্য—এক-মাত্র শাস্ত্রেরই বিষয়- এ কথা কিরূপে উপপন্ন হইতে পারে ? এ আপত্তির প্রত্যুত্তর এই—বিবেচনা করিয়া দেখ, শাস্ত্রের কৃত্য কি ? শাস্ত্র কি করে ? শাস্ত্র কেবল অবিদ্যাকল্পিত নানাত্বজ্ঞানকে নিবৃত্ত করে—নিষেধ করে—অন্য কিছু করে না। শাস্ত্র তাঁহাকে ইদন্তারূপে (কোনরূপ বিশেষণ দিয়া) প্রতিপাদন করিতে, ইচ্ছুক নহে। শাস্ত্র এইমাত্র প্রতিপাদন করে যে, ব্রহ্মপদার্থ প্রত্যগভিন্ন ; সুতরাং

ইদং-জ্ঞানের অবিষয়। তাঁহাতে অবিদ্যাকল্পিত জ্ঞেয়তা প্রভৃতি ভেদভাবের সম্পর্কও নাই। এ সম্বন্ধে "যাহার নিকট তিনি অমত অর্থাৎ মানস-ক্রিয়ার অগোচর, তাহারই নিকট তিনি মত অর্থাৎ জ্ঞাত। যাহার নিকট তিনি মত অর্থাৎ যে ব্যক্তি বলে, আমি ব্রহ্ম জানি, বাস্তবকল্পে সে তাঁহাকে জানে না। অতএব বিজ্ঞের নিকট তিনি অবিজ্ঞাতস্বরূপ এবং অবিজ্ঞের নিকট বিজ্ঞাত-স্বরূপ।" (২৫) "যিনি দৃষ্টির দ্রষ্টা—জ্ঞানের জ্ঞাতা—তাঁহাকে জানা যায় না অর্থাৎ তিনি জ্ঞানবৃত্তির অবিষয়। যিনি শ্রবণের শ্রবণ—তাঁহাকে শুনা যায় না।" (২৬) এইরূপ অনেক শাস্ত্র আছে। অতএব, তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা অবিদ্যা-কল্পিত সংসার বিনিবৃত্ত বা বিদূরিত হয়, সংসারনিবৃত্তি হইলেই আত্মার নিত্য-মুক্ততা প্রকাশ পায়, সুতরাং মোক্ষতত্ত্বে অনিত্যত্ব দোষ হয় না। (২৭) যাঁহারা বলেন, মোক্ষ উৎপাদ্য তাঁহাদেরই মতে মোক্ষে কায়িক বাচিক ও মানসিক ক্রিয়ার অপেক্ষা থাকে। বিকার্য্যপক্ষেও ঐরূপ। পরন্তু উৎপাদ্য ও বিকার্য্য এই দুই পক্ষেই মোক্ষতত্ত্ব অনিত্য বলিয়া নির্ণীত হয়। কেন না দধি প্রভৃতি বিকার্য্য বস্তুকে এবং ঘট প্রভৃতি উৎপাদ্য বস্তুকে কেহ কখন নিত্য হইতে দেখে নাই, শুনেও নাই। প্রাপ্যরূপেও তিনি (ব্রহ্ম) কার্য্য বা ক্রিয়াফল বলিয়া গণ্য হইতে পারেন না। হেতু এই যে, ব্রহ্ম পদার্থ আত্মারই স্বরূপ, সুতরাং তিনি গ্রামাদির ন্যায় প্রাপ্য পদার্থ নহেন। ব্রহ্ম আত্মারই স্বরূপ, এ কথা অঙ্গীকার না করিলেও তিনি অপ্রাপ্য বলিয়া গণ্য হইতে পারেন না। কারণ এই যে, তিনি সর্ব্বগত—সর্ব্বত্রই বিদ্যমান—সুতরাং তিনি আকাশের ন্যায় সর্ব্বত্র বা সদাপ্রাপ্ত—সে আবার প্রাপ্য কি? মোক্ষ সংস্কার্য্য পদার্থও নহে। মোক্ষ যদি সংস্কার্য্য হইত—তাহা হইলেও তাহাতে কথঞ্চিৎ কর্ত্তৃব্যাপারের সম্ভব হইত। সংস্কার্য্য বস্তুতে গুণাধান করার অথবা তাহার দোষ নিবারণ

(২৫) অর্থাৎ তিনি শাব্দজ্ঞানেরও অবিষয়। অভিপ্রায় এই যে, বেদান্তাদি শ্রবণ করিলে মনোমধ্যে যে বৃত্তি "জ্ঞান" হয়, ব্রহ্ম সে বৃত্তির প্রকাশ্য নহেন। কেন না তিনি স্বপ্রকাশ।

(২৬) অর্থাৎ যাঁহারা বলেন, ব্রহ্ম জানি, বস্তুতঃ তাঁহারা ব্রহ্ম জানেন না। যাঁহারা জানেন, ব্রহ্ম জ্ঞানের অবিষয়, প্রকৃতপ্রস্তাবে তাঁহারাই ব্রহ্মজ্ঞ।

(২৭) অর্থাৎ যাহা ছিল তাহাই আবরণ অভাবে প্রকাশিত হইল মাত্র; অছিল না। যাহা অছিল না, তাহা অনিত্য হইবে কেন?

করার নাম সংস্কার। মোক্ষ-নামক ব্রহ্মে তাহা অসম্ভব। মোক্ষ ব্রহ্মেরই স্বরূপ, ব্রহ্মও নিরতিশয়, নিত্যশুদ্ধ বা সত্ত্বনির্ম্মল সুতরাং তাঁহাতে গুণাধান ও দোষনিবারণ, দুএর কিছুই সম্ভব হয় না। (১৮) যদি বল, মোক্ষ আত্মার ধর্ম্ম, তাহা তিরোহিত থাকে বা আবৃত থাকে, ক্রিয়ার দ্বারা সুসংস্কৃত হইলে সেই মোক্ষ-নামক ধর্ম্ম পুনঃপ্রকটিত হয়, যেমন কাচের ভাস্বরত্ব ধর্ম্ম মলাবরণে তিরোহিত থাকে, ঘর্ষণক্রিয়ায় সুসংস্কৃত হইলে তাহা পুনঃপ্রকটিত হয়, মোক্ষও সেইরূপ। এ কথা বলিতে পার না। কেন না, আত্মা কোনরূপ ক্রিয়ার আশ্রয় (আধার) নহেন। আত্মার ক্রিয়া হয়, এ কথা অযুক্ত—যুক্তির দ্বারা উপপন্ন হয় না। ক্রিয়ার স্বভাব এই যে, সে আপন আশ্রয়ে সংযোগাদি বিকার উৎপন্ন না করিয়া আত্মলাভ করে না বা জন্মে না। (দর্পণ বা কাচ সাবয়ব, তাহাতে ক্রিয়া জন্মিতে পারে ; কিন্তু আত্মা নিরবয়ব, তন্নিবন্ধন তাঁহাতে ক্রিয়োৎপত্তি অসম্ভব)। আত্মায় ক্রিয়া হয় অথবা ক্রিয়ার দ্বারা আত্মায় কোনরূপ বিকার জন্মে, এ কথা বলিলে আত্মা অনিত্য হয় এবং "আত্মা অবিকার্য্য" ইত্যাদি হইয়া পড়ে। কিন্তু মীমাংসকগণ তাহা ইচ্ছা করেন না। সুতরাং আত্মাধিকরণে শ্রুতি বাধিত ক্রিয়োৎপত্তি হয় না, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। অন্যাধিকরণে ক্রিয়া হয় বলিলেও আত্মা সে ক্রিয়ার অবিষয়। কাযেই তদ্দ্বারা আত্মায় সংস্কার (গুণাধান অথবা দোষাপনয়ন) অসম্ভব। যদি বল, দেহাশ্রিত স্নানাদি-ক্রিয়ার দ্বারা দেহকে (আত্মাকে) সংস্কৃত হইতে দেখা যায়, বস্তুতঃ তাহা হয় না। তদ্দ্বারা দেহবিশিষ্ট ও অবিদ্যাকবলিত জীবই সংস্কৃত হয়, শুদ্ধ চেতন পরমাত্মার কিছুই হয় না।

---

(১৮) কার্য্য বা ক্রিয়াফল ৪ প্রকার। উৎপত্তি, বিকার, প্রাপ্তি ও সংস্কার। ক্রিয়া প্রয়োগ করিলে হয় কিছু উৎপন্ন হয়, না হয় কোন বিকার জন্মে, অথবা কিছু প্রাপ্ত হয়, কিংবা কোনরূপ সংস্কার (দোষনিবৃত্তি অথবা গুণবিশেষ) জন্মে। ঘটাদি বস্তু উৎপন্ন পদার্থ। দধি প্রভৃতি বিকৃত পদার্থ। গ্রাম প্রভৃতি প্রাপ্য এবং দর্পণ প্রভৃতি সংস্কার্য্য। এই চারি প্রকার ছাড়া, অন্য প্রকার কার্য্য বা ক্রিয়াফল নাই। মোক্ষ যদি কার্য্য বা ক্রিয়াফল হয়, তাহা হইলে অবশ্য উহা উক্ত চতুর্ব্বিধের অন্তর্গত হইবে। কিন্তু বিচার করিয়া দেখিলে, মোক্ষকে বা ব্রহ্মাত্মস্বরূপকে, উক্ত চতুর্ব্বিধ কার্য্যের বা ফলের কোনও প্রকারের অন্তর্ভুক্ত করা যায় না। মোক্ষকে কার্য্য বা ক্রিয়াফল বলিতে গেলে, যে যে দোষ হয়, সেই সেই দোষ ভাষ্যব্যাখ্যায় যথাক্রমে বলা হইয়াছে।

স্নানাদি-ক্রিয়া যে দেহাশ্রিত, তাহা প্রত্যক্ষ। সুতরাং সে ক্রিয়ার দ্বারা দেহাদি-বিশিষ্টের সংস্কার হওয়াই যুক্তিসঙ্গত। যেমন দেহাশ্রিত চিকিৎসাক্রিয়ার দ্বারা ধাতুবৈষম্য নিবৃত্ত হইলে, যে তদ্দেহাভিমানী, তাহারই আরোগ্যফল জন্মে,— "আমি রোগশূন্য হইয়াছি" এতদ্রূপ বুদ্ধি জন্মে, সেইরূপ, স্নানাচমন যজ্ঞোপবীত ধারণাদি ক্রিয়া করণানন্তর যাহাতে বা যদধিকরণে "আমি শুদ্ধ সংস্কৃত ও নিষ্পাপ" এতদ্রূপ বুদ্ধি জন্মে, সেই অধিকরণই উক্ত ক্রিয়ার দ্বারা সংস্কৃত হয়, অন্য কেহ হয় না। পরন্তু সে অধিকরণটী দেহসংহত (দেহাদিবিশিষ্ট ও তদ্দেহের অহং অভিমানী। (২৯) সেই দেহাভিমানী জীব নামক অহংকর্ত্তাই যাবন্ত ক্রিয়া নির্ব্বাহ করে, এবং অবশেষে তাহার ফলভোগী হয়। "জীবাত্মা ও পরমাত্মা এই দুএর মধ্যে জীবাত্মাই কর্ম্মফল ভোগ করেন, অন্য অর্থাৎ পরমাত্মা কেবল প্রকাশমান থাকেন।" এই বেদমন্ত্র উক্ত সিদ্ধান্তের পোষক প্রমাণ। পণ্ডিতগণ বলিয়াছেন, "আত্মা অর্থাৎ দেহ, ইন্দ্রিয় ও মন,—এতত্রিতয়সংযুক্ত চিদাভাসের নাম ভোক্তা। এ মন্ত্রটীও উক্ত সিদ্ধান্তের অনুকূল বা প্রমাণ। "সেই দেব (স্বপ্রকাশস্বভাব) সর্ব্বভূতে এক অর্থাৎ অদ্বিতীয়। তিনি দেব হইলেও—স্বপ্রকাশ হইলেও—মায়ারূপ আবরণে নিগূঢ় (লুক্কায়িতপ্রায় অথবা অপ্রকাশের ন্যায়)। তিনি সর্ব্বব্যাপী ও সর্ব্বভূতের অন্তরাত্মা। কর্ম্মাধ্যক্ষ বা কর্ম্মসাক্ষী অর্থাৎ ক্রিয়াসমূহের দ্রষ্টা মাত্র। তিনি সর্ব্বভূতের আবাস অর্থাৎ আশ্রয়। তিনি কেবল, এক ও নির্গুণ।" "সেই আত্মা সর্ব্বত্র ব্যাপ্ত, দীপ্তিমান বা প্রকাশমান্, অকায় অর্থাৎ দেহরহিত, অক্ষত, অনশ্বর ও অপাপবিদ্ধ।" এই দুই শ্রুতিও ব্রহ্মের নিত্য-শুদ্ধতা ও অনাধেয়াতিশয়তা (৩০) উপদেশ করিয়াছেন ; ব্রহ্মভাব ও মোক্ষ তুল্য কথা ; সুতরাং ব্রহ্মে বা মোক্ষে ক্রিয়াপ্রবেশের অল্পমাত্রও পথ দেখাইতে পারিবে না। সুতরাং মোক্ষে জ্ঞান ব্যতীত ক্রিয়ার গন্ধমাত্রও প্রবিষ্ট করাইতে পারিবে না। জ্ঞান এক প্রকার ক্রিয়া বটে, মনোব্যাপার বটে, কিন্তু তাহা বিধিযোগ্য বা নিয়োগাধীন নহে। জ্ঞান ও ক্রিয়া অত্যন্ত বিভিন্ন। জ্ঞানমাত্রই বস্তুস্বরূপ সাপেক্ষ,

---

(২৯) অন্তঃকরণপ্রতিবিম্বিত চিৎ-ছায়াই এ স্থলে অহং-অভিমানী, জীব, কর্ত্তা ও ভোক্তা।

(৩০) অর্থাৎ তাঁহাতে কোনরূপ সংস্কার স্থান পায় না, উৎপন্নও হয় না।

কিন্তু ক্রিয়া তদ্বিষয়ে সম্পূর্ণ নিরপেক্ষ। যাহা বস্তুর স্বরূপ অপেক্ষা করে না অথচ চোদিত হয়—"কর" বলিয়া উপদিষ্ট হয়, ফলকল্পে তাহাই ক্রিয়া এবং তাহা পুরুষের চিত্তের অধীন। (কেন না, পুরুষ তাহা করিলেও পারে, না করিলেও পারে, অন্য প্রকার করিলেও করিতে পারে) ক্রিয়ার স্থল বা উদাহরণ দেখ—"যে দেবতার উদ্দেশে আহুতি গৃহীত হইবে, বষট্ কর্ত্তা অর্থাৎ হোতা সেই দেবতার ধ্যান করিবেন।" "মনের দ্বারা সন্ধ্যা দেবতার ধ্যান করিবেক।" ইত্যাদি ইত্যাদি। এইরূপ ধ্যান বা চিন্তা জ্ঞান বলিয়া গণ্য হইবে না, কিন্তু ক্রিয়া বলিয়া গণ্য হইবে। ধ্যান যেমন ক্রিয়া, জ্ঞান সেরূপ নহে। ধ্যান—শব্দের অর্থ চিন্তা। যদিও তাহা মানস বা মনের ব্যাপার,—তথাপি তাহা পুরুষের অধীন। ইচ্ছা করিলে পুরুষ তাহা করিতে পারে, না করিতেও পারে, অন্যথা করিতেও পারে। কিন্তু জ্ঞান সেরূপ নহে। জ্ঞান প্রমাণনিষ্পাদ্য, প্রমাণ আবার বস্তুর স্বরূপ অবলম্বন করিয়া জন্মে। কাযেই তাহা (জ্ঞান) ইচ্ছানুসারে করা না করা ও অন্যথা করা যায় না। তজ্জন্য তাহা বস্তুর অধীন, বিধানের বা আজ্ঞার অধীন নহে। পুরুষের অধীনও নহে। অতএব, জ্ঞান-পদার্থ মানস হইলেও--মনোব্যাপার বা মানস-ক্রিয়া হইলেও ক্রিয়ার সহিত তাহার সম্পূর্ণ বৈলক্ষণ্য আছে। "হে গৌতম! পুরুষ অগ্নি এবং স্ত্রীও অগ্নি।" ইত্যাদি শ্রুতিতে যে স্ত্রী-পুরুষে বহ্নিবুদ্ধি উৎপাদন করিবার বিধান আছে, অগ্নিভাব ভাবনায় ধ্যান করিবার উপদেশ আছে, তাহা মনঃসাধ্য বা মনের অধীন, পুরুষের অধীন, এবং নিয়োগেরও (শাস্ত্রীয় আজ্ঞাবাক্যের) (৩১) অধীন। কিন্তু প্রসিদ্ধ অগ্নিতে যে অগ্নিবুদ্ধি—তাহা উক্ত ত্রিতয়ের কাহারও অধীন নহে। না পুরুষের অধীন, না নিয়োগের অধীন এবং না কেবল চিত্তের অধীন। তাহা সেই প্রত্যক্ষীভূত অগ্নি বস্তুরই অধীন। অগ্নিস্বরূপ প্রত্যক্ষ হইলেই তাহা হইবে, কেহ নিবারণ করিতে পারিবে না। অতএব, জ্ঞান পদার্থ মানস ব্যাপার রূপ হইলেও তাহা ক্রিয়া নহে। যাহা ক্রিয়া---পুরুষ তাহা ইচ্ছানুসারে অনুষ্ঠান করিতে পারে, সুতরাং তাহা নিয়োগের বা আজ্ঞাবাক্যের বলে প্রবৃত্ত হইতেও

(৩১) নিয়োগের বলেই শ্রোতার মনে ঐরূপ চিন্তার আবির্ভাব হয়।

নিয়োগাদি নিয়মের বহির্ভূত। অর্থাৎ তদ্বিষয়ক জ্ঞান নিয়োগাদির অধীন নহে। কথিতপ্রকার নিয়ম থাকায়, ব্রহ্মাত্মজ্ঞানও ব্রহ্মাত্মবস্তুর অধীন, নিয়োগের অধীন নহে। ব্রহ্মতত্ত্ববোধক শ্রুতি-বাক্যে লিঙ্ প্রভৃতি বিধি-পারে। পরন্তু প্রমাণবিষয়ীভূত সিদ্ধবস্তু মাত্রই ঐরূপ নিয়মের অর্থাৎ প্রত্যয় থাকিলেও তাহা নিযোজ্য অভাবে শক্তিশূন্য (৩২)। যেমন তীক্ষ্ণধার ক্ষুর প্রস্তরে প্রযুক্ত হইলে কুণ্ঠিত হয়, শক্তিশূন্য হয়, বিধিপ্রত্যয়ও তেমনি অহেয় অনুপাদেয় বস্তুতে কুণ্ঠিত বা নিঃশক্তি হয়। (৩৩) যদি বল, তবে, "আত্মাকে দেখিবেক—আপনাকে জানিবেক" ইত্যাদিবিধ বাক্যে বিধিপ্রত্যয় কেন? অথবা শাস্ত্রে ঐরূপ ঐরূপ বিধিবাক্যতুল্য বাক্য কেন? এ সম্বন্ধে আমরা বলিব, শাস্ত্র পুরুষদিগকে স্বাভাবিক প্রবৃত্তি হইতে বিমুখ করাইবার জন্যই ঐরূপ ঐরূপ বাক্য বলিয়াছেন। যে পুরুষ "আমার ইষ্ট হউক, অনিষ্ট যেন না হয়" এইরূপ অভিনিবেশের বশবর্তী হইয়া অজস্র বহির্বিষয়ে প্রবৃত্তিমান আছে, অথচ তদ্দ্বারা সে পরমপুরুষার্থ লাভ করিতে পারিতেছে না। শাস্ত্র সেই পুরুষকে অথবা তাদৃশ পরমপুরুষার্থপ্রার্থীকে কার্য্যাদিবিষয়ক প্রবৃত্তি হইতে অথবা ইন্দ্রিয়ভোগ্য শব্দাদি বিষয় হইতে বিমুখ করাইয়া আত্মবিষয়ক চিত্ত-বৃত্তিপ্রবাহ উত্থাপিত করাইবার জন্যই ঐ সকল বিধিবাক্যতুল্য বাক্য (আত্মদর্শন করিবে—আত্মাকে বা আপনাকে জানিবেক প্রভৃতি) উচ্চারণ করিয়াছেন, এবং তাদৃশ আত্মতত্ত্ব-অন্বেষণেচ্ছু ব্যক্তির প্রতি "এই সমস্তই আমি বা আত্মা" "যখন তাহার এ সমস্তই আত্মা বলিয়া প্রতীত হইবে, তখন সে কি দিয়া কাহাকে দেখিবে? কি দিয়া কি জানিবে? যে সকলের জ্ঞাতা, তাহাকে আবার কি দিয়া জানিবে?" "এই আত্মাই ব্রহ্ম" এইরূপ বাক্যের দ্বারা অহেয় নহে ও অনুপাদেয়ও

---

(৩২) নিয়োগ—"কর" "কর্ত্তব্য" "করিবেক" ইত্যাদি প্রকার আজ্ঞাবাক্য বা প্রবর্ত্তক বাক্য। লিঙ্—ব্যাকরণবিখ্যাত নিয়োগবোধক প্রত্যয়বিশেষ। নিযোজ্য—নিয়োগের বিষয়। আজ্ঞাবাক্য শ্রবণের পর যাহার যে সেই কার্য্যে প্রবৃত্তি জন্মে, শাস্ত্রকারেরা তাহাকে নিযোজ্য বলেন। জ্ঞান করু বলিলে করা যায় না; কাজেই জ্ঞানের সম্বন্ধে নিয়োগ কার্য্যকারী নহে।

(৩৩) অহেয়—যাহা ত্যাগ করিতে ইচ্ছা হয় না অথবা যাহাতে ত্যাগযোগ্য কিছু নাই। অনুপাদেয়—যাহাকে গ্রহণ করিবার জন্য যত্ন হয় না, কিংবা যাহাতে গ্রহণযোগ্য কোন কিছু নাই। বিধিপ্রত্যয়—লিঙ্, লোট্, তব্য প্রভৃতি।

নহে, এরূপ অক্ষয় ব্রহ্মাত্মতত্ত্ব উপদেশ করিয়াছেন। যদিও আত্মজ্ঞানে কর্ত্তব্যতা-বোধের প্রাধান্য নাই অর্থাৎ তাহা (আত্মজ্ঞান) কৃতিসাধ্য জ্ঞানপূর্ব্বক উৎপন্ন হয় না, তাহার উৎপত্তি বা বিকাশ প্রমাণের ও আত্মবস্তুর অধীন, তৎকারণে তাহা (ব্রহ্ম বা আত্মা) হেয়ও নহে, উপাদেও নহে, কেবলমাত্র জানা বা জানামাত্র। তথাপি,—এ সিদ্ধান্ত অস্মন্মতের অলঙ্কার অর্থাৎ তাহা গুণভিন্ন দোষ নহে। কেন না, ব্রহ্মজ্ঞান হইলে সর্ব্বপ্রকার কর্ত্তব্যের শেষ হয়, কোনও প্রকার কর্ত্তব্য থাকে না, অথচ সে কৃতকৃত্য হয়। এ কথা শ্রুতিও বলিয়াছেন। যথা—"পুরুষ যখন আপনাকে "স্বয়ং প্রভানন্দ ব্রহ্ম আমি" এইরূপে জানে, তখন সে আর কি ইচ্ছায় বা কাহার তৃপ্তির জন্য এই তপ্যমান শরীরের সহিত সন্তপ্ত হইবে? (ব্রহ্মজ্ঞানকালে দ্বৈতবুদ্ধি থাকে না, আত্মাদ্বৈতমাত্র থাকে)। স্মৃতিও (৩৪) একথা বলিয়াছেন যথা—"হে ভারত! জীব আত্মতত্ত্ব জানার পরেই বুদ্ধিমান্ অর্থাৎ প্রকৃত জ্ঞানী বলিয়া গণ্য হয় এবং কৃতকৃতার্থ হয়।" অতএব, বেদান্তশাস্ত্র যে ব্রহ্মকে জ্ঞানবিধির অঙ্গরূপে সমর্পণ করে, বোধ জন্মায়, এ কথা কথাই নহে, যুক্তিসিদ্ধও নহে।

কোন কোন পণ্ডিত (৩৫) বলেন, বিধি দ্বিবিধ। প্রবর্ত্তক ও নিবর্ত্তক। প্রবৃত্তি-নিবৃত্তিঘটিত বিধিই শাস্ত্র, অন্য যাহা দেখিতে পাওয়া যায়, সে সমস্তই তাহার অঙ্গ বা পৃষ্ঠপোষক। অতএব, বিধি নিষেধ ভিন্ন কেবল বস্তুবাদী বেদ নাই। (৩৬) এ কথা সঙ্গত কথা নহে। কেন না, উপনিষদ্বেদ্য পুরুষ বা ব্রহ্মাত্মা অনন্যশেষ অর্থাৎ কাহার অঙ্গ নহে। উপনিষদ্ শাস্ত্রের দ্বারা যে স্বাধীন স্বপ্রকাশ স্বতঃসিদ্ধ উৎপাদ্যাদি বিলক্ষণ (৩৭) ব্রহ্মপুরুষ জানা যায়, কেহই

(৩৪) ভগবদ্গীতা স্মৃতি বলিয়া গণ্য।

(৩৫) প্রভাকর। প্রভাকরের মতে আত্মাই কর্ত্তা, এবং এই কর্ত্তা লোকপ্রসিদ্ধ। ইহা সকল লোকে জানে, বেদান্ত তাহা প্রতিপাদন করিবে কেন? প্রসিদ্ধ আত্মা ছাড়া অকর্ত্তা ব্রহ্মাত্মা থাকার প্রমাণ নাই। অতএব, বেদান্তের অর্থও (প্রতিপাদ্য) ক্রিয়া; সুতরাং অক্রিয় ব্রহ্ম অর্থে প্রমাণ নাই।

(৩৬) অর্থাৎ প্রত্যেক বেদের বা বেদাংশের বিধি-নিষেধ ভিন্ন অন্য কোন অর্থ বা তাৎপর্য্য নাই।

(৩৭) অর্থাৎ উৎপাদ্য, বিকার্য্য, প্রাপ্য ও সংস্কার্য্য এই চারি প্রকারের অতীত। তাহা ক্রিয়া দ্বারা উৎপন্ন হয় না, বিকৃতও হয় না, পাওয়া যায় না, সংস্কৃতও হয় না।

তাহা "নাই" বলিয়া প্রত্যাখ্যান করিতে পারিবেন না। কেন না, উপনিষৎ শাস্ত্রে সে পুরুষ "আত্মা" শব্দের দ্বারা বিশেষিত হইয়াছে। আত্মা নাই, এ কথা কে বলিতে পারে? বাদী কি দিয়া আত্মার নিরাকরণ করিবেন? আত্মা নাই বলিবেন? যাহা দিয়া আত্মনিরাকরণ করিতে যাইবেন, বিবেচনা করিয়া দেখিলে তাহাই তাঁহার আত্মা হইবে। (৩৮) আত্মা অহং-জ্ঞানের বিষয়, "আমি" এতদ্রূপে ভাসমান বা প্রত্যক্ষ, সুতরাং তিনি যে কেবলমাত্র উপনিষদ্বেদ্য, এ কথা অযুক্ত,—এরূপ বলিতেও পার না। কেন না, "আমি"-জ্ঞানটী মনোবৃত্তি ভিন্ন অন্য কিছুই নহে। সুতরাং তাহা মুখ্য আত্মা নহে। আত্মা অহং-বৃত্তির অবভাসক, অহং-বৃত্তি আত্মার অবভাসিকা নহে। অহংবৃত্তিসম্বলিত আত্মাভাস জীব-নামে প্রসিদ্ধ, এবং তাহাই অহংপ্রত্যয়গ্রাহ্য ও প্রত্যক্ষবৎ ভাসমান। (৩৯) পরন্তু যিনি বা যাহা মুখ্য আত্মা, তাহা অহংবৃত্তির অতীত এবং তাহাই উপনিদ্বেদ্য। অতএব, বিধিকাণ্ডই হউক, যুক্তিকাণ্ডই হউক, কোনও কাণ্ডে কেহ কখন কোনও প্রমাণে সেই সর্ব্বভূতস্থ অহংবৃত্তির অতীত অথচ অহংবৃত্তির অবভাসক (দ্রষ্টা) নিত্য নির্ব্বিকার সর্ব্বাত্মভূত ব্রহ্মকে উপলব্ধি-গোচর করিতে পারেন নাই এবং নাই বলিয়া উড়াইয়া দিতেও পারিবেন না, কৃতিসাধ্য বলিয়া স্থির করিতেও পারিবেন না। তাহার হেতু এই যে, তিনি আত্মা। যে-হেতু তিনি আত্মা সেই হেতু তিনি হেয়ও নহেন, উপাদেয়ও নহেন। আত্মা ভিন্ন যে কিছু—সমস্তই বিকার, সমস্তই পারিণামী, তৎকারণে তাহারা বিনাশ প্রাপ্ত হয়। কিন্তু বিনাশের কারণ না থাকায় পুরুষ বা আত্মা অবিনাশী। বিকারহেতু না থাকায় তিনি কূটস্থ অর্থাৎ নির্ব্বিকার ও নিত্য। তৎকারণে তিনি নিত্যশুদ্ধ, নিত্যবুদ্ধ, নিত্যমুক্ত। সেই কারণেই উপনিষদ্ শাস্ত্র

---

(৩৮) অভিপ্রায় এই যে, আত্মাই সর্ব্বসাক্ষী—সর্ব্বাবভাসক। আত্মা "নাই" এ জ্ঞানেরও সাক্ষী। কাজেই স্বীকার্য্য হইতেছে, আত্মা সর্ব্বনিষেধের সীমাস্বরূপ, তজ্জন্য তাঁহাকে নাই বলিয়া উড়াইবার পথ বা উপায় নাই।

(৩৯) আত্মপ্রতিবিম্বযুক্ত অহংবৃত্তিই "আমি" এতদ্রূপে ভাসমান আছে। আত্মচৈতন্য অহং আকার মানসবৃত্তিতে প্রতিফলিত হওয়ায় ঐরূপ ভাসমান হয়, সুতরাং তাহাই সর্ব্ব-সাধারণে প্রসিদ্ধ। পরন্তু আত্মা যে অহংবৃত্তির অতীত, তাহা উপনিষদ্ ভিন্ন অন্য কেহ জানে না।

"পুরুষের পর কিছুই নাই—পুরুষ অপেক্ষা উৎকৃষ্ট নাই—পুরুষই উৎকর্ষসীমা এবং পুরুষই পরম গতি।" এইরূপ বলিয়া তাহার পরেই "সেই উপনিষদ্বেদ্য পুরুষকে আমি জানিতে ইচ্ছা করি।" এইরূপে সেই পুরুষকে 'উপনিষদ্বেদ্য" বিশেষণে বিশেষিত করিয়াছেন। অতএব, নিরবচ্ছিন্ন বা কেবলমাত্র বস্তুপ্রতিপাদক-বেদাংশ নাই, এ কথা সাহস ভিন্ন অন্য কিছু নহে। শাস্ত্রতাৎপর্য্যবিৎ পণ্ডিত (শবরস্বামী) বলিয়াছেন, "ক্রিয়াবিষয়ক বোধ জন্মানই বেদের অর্থ" এই কথা বলিয়া যে আপত্তি করিয়াছিলে, তাহা বৃথা। কেন না, ঐ কথা বিধি নিষেধ অভিপ্রায়েই কথিত। (বেদান্তের সহিত ঐ কথার সম্পর্ক নাই)। আরও এক কথা এই যে, নিতান্তই যদি অক্রিয়ার্থ শব্দের (ক্রিয়াপোষক নহে এরূপ ব্রহ্ম প্রভৃতির) আনর্থক্য অঙ্গীকার কর, তবে কর্ম্মকাণ্ডোক্ত দধি ও সোম প্রভৃতি শব্দেরও আনর্থক্য স্বীকার কর। কর্ম্মকাণ্ডীয় বেদ প্রবৃত্তি-নিবৃত্তির অপ্রয়োজক দধি সোম প্রভৃতি সিদ্ধদ্রব্যের উপদেশ করেন, আর জ্ঞানকাণ্ডীয় বেদ (উপনিষদ্) কূটস্থ নিত্য ব্রহ্ম উপদেশ করেন না, এ কথার অর্থ কি? কারণ কি? এমন কোন নিয়ম নাই যে, উপদিশ্যমান দ্রব্যও ক্রিয়া হইয়া যাইবে। যদি বল, দ্রব্য ক্রিয়া হইবে না; কিন্তু তাহারা ক্রিয়ার সাধন হইবেক, সেই কারণেই কর্ম্মকাণ্ডে তাহার উপদেশ, সুতরাং তাহা দোষাবহ নহে। ক্রিয়ার্থ ও অক্রিয়ার্থ শব্দের অর্থ এই যে, যাহাতে ক্রিয়া নিষ্পাদক সামর্থ্য আছে, তাহাই ক্রিয়ার্থ, যাহাতে তাহা নাই তাহা অক্রিয়ার্থ। দধ্যাদি দ্রব্য ক্রিয়ানিষ্পাদক, সুতরাং তাহা ক্রিয়া না হইলেও ক্রিয়ার্থ, ক্রিয়ার্থ বলিয়াই তাহা উপদিষ্ট হইয়াছে। কিন্তু ব্রহ্ম সেরূপ বস্তু নহে। সুতরাং তাহা অক্রিয়ার্থ, অক্রিয়ার্থ বলিয়াই তাহা উপদেশ্য নহে। ফলজনক ক্রিয়ানিষ্পাদনের জন্য দধ্যাদি সিদ্ধপদার্থের উপদেশের প্রয়োজন আছে সুতরাং সিদ্ধবস্তু ঐরূপে উপদিষ্ট হইলে তাহা অনুপদিষ্ট বা অনর্থক হয় না। যদিও কোনও ফলোদ্দেশ না থাকে, নাই থাকুক, তাহাতে তোমার ইষ্ট কি? ইহার প্রত্যুত্তর করিতেছি। এ শাস্ত্রেও অজ্ঞাত আত্মতত্ত্বের উপদেশ কর্ম্মকাণ্ডীয় দধ্যাদি উপদেশের ন্যায় সার্থক। (কর্ম্মকাণ্ডে সিদ্ধবস্তুর উপদেশ ক্রিয়ার সহায় বলিয়া সার্থক বা সফল, কিন্তু এ শাস্ত্রে অনবগত ব্রহ্মবস্তুর উপদেশ স্বতঃ সফল)। তাহার হেতু এই যে, তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা সংসাররূপ অনর্থের মূল কারণ অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয় এবং তাহাতেই উপদেশের ফলসিদ্ধি হয়। সুতরাং কর্ম্মকাণ্ডীয় ক্রিয়াসাধক

বস্তু-উপদেশের ন্যায় জ্ঞানকাণ্ডীয় ব্রহ্মাত্মবস্তু উপদেশের সমান সার্থক্য আছে। আরও এক কথা আছে। কর্ম্মশাস্ত্রে "ব্রাহ্মণকে হনন করিবে না" ইত্যাদিবিধ নিবৃত্তি উপদেশ আছে। (৪০) সেই নিবৃত্তি বা নিষেধ ক্রিয়াও নহে, ক্রিয়ার সাধনও নহে। ক্রিয়া অথবা ক্রিয়াসাধন ব্যতীত অন্য উপদেশ যদি অনর্থক হয়, তবে "ব্রাহ্মণকে হনন করিবে না" এ উপদেশও অনর্থক হইবে। অথচ উহার আনর্থক্য স্বকার কর না। নিবৃত্তি কি? নিবৃত্তি ঔদাস্য, অথবা অভাব। সুতরাং "হনন করিবে না" ইত্যাদিস্থলে নিষেধবাচী ন কারের অন্বয় হওয়ায় "হননক্রিয়ার ঔদাস্য বা হননক্রিয়ার অভাব" এইরূপ অর্থই লব্ধ হয়, অন্যরূপ অর্থ হয় না। জীবের স্বাভাবিক হননেচ্ছা লক্ষ্য করিয়া, প্রোক্ত ন-কারের বলে, "হনননিবৃত্তির সংকল্প করিবেক" এরূপ অর্থ করিলে করিতে পার বটে; কিন্তু প্রদর্শিত স্থলে ঐরূপ অর্থ সঙ্গত হইবে না। (৪১) কেন না, ন-কারের স্বভাব এই যে, সে প্রায়ই স্ব সম্বন্ধীয়ের অভাব-বোধ করায় এবং অভাবজ্ঞানই তদ্বিষয়ক উদাসীনতার কারণ। অভাববুদ্ধি চিরস্থায়িনী না হইলেও অগ্নি যেমন কাষ্ঠ দগ্ধ করিয়া, ক্ষমতা বিস্তার করিয়া, উপশম প্রাপ্ত হয়, তদ্রূপ, অভাব-বুদ্ধিও ভ্রান্তিমূলক হননানুরাগ নষ্ট করিয়া অবশেষে বিনাশ প্রাপ্ত হয়। এই কারণে, আমাদের বিবেচনায়, "ব্রাহ্মণকে হনন করিবে না" ইত্যাদিস্থলে ন-কারের অর্থ হননক্রিয়ার নিবৃত্তি অর্থাৎ হননবিষয়ক ঔদাসীন্য (৪২)। প্রজাপতি-ব্রত প্রভৃতি ক-একটী স্থল ব্যতীত প্রায় সর্ব্বত্রই ন-কারের অর্থ নিষেধ (৪৩)। নিষেধেরই অন্য নাম অভাব, নিবৃত্তি ও ঔদাসীন্য। তবে

---

(৪০) নিবৃত্তি ক্রিয়া নহে। যেহেতু উহা অভাবরূপিণী। অভাবরূপিণী বলিয়া তাহা ক্রিয়ার সাধকও নহে।

(৪১) অর্থাৎ নিষেধ উপদেশও যদি ক্রিয়ার্থ হয়, তাহা হইলে বিধি ও নিষেধ এই দ্বৈবিধ্য থাকে না। কাজেই স্বীকার করিতে হইবে, নিষেধ ক্রিয়ার্থ নহে।

(৪২) এ মতে ঔদাসীন্য পদার্থ তমঃসম্বদ্ধ, এবং তাহা নিবৃত্তির দ্বারা উপলক্ষিত। পরিপূর্ণ বা সর্ব্ব ঔদাসীন্যই পুরুষের স্বরূপ, অনৌদাসীন্য বা অনুরাগ নৈমিত্তিক। অর্থাৎ উপাধি যোগে উদ্ভূত।

(৪৩) প্রজাপতি-ব্রত ব্রাহ্মণের অনুষ্ঠেয়। বেদ এই ব্রতের ইতিকর্ত্তব্যতা উপদেশকালে বলিয়াছেন, "উদয়কালে আদিত্য দেখিবে না।" এস্থলে অভাব বা নিষেধ অর্থ খাটে না,

"যাহা অক্রিয়ার্থ, তাহা নিরর্থক" এ কথার (জৈমিনি মুনির উক্তির) স্থল বা বিষয় কোথায় ? যাহা পুরুষার্থের অনুপযুক্ত, যাহা কেবলমাত্র উপাখ্যান ও ভূতার্থবাদ (৪৪), তাহাই প্রোক্ত জৈমিনিবাক্যের স্থল বা বিষয়। আর একটী কথা বলিয়াছিলে যে, কর্ত্তব্যতাবোধের সংস্রব ব্যতীত "সপ্তদ্বীপা পৃথিবী" এতাবন্মাত্র উপদেশের ন্যায় কেবলমাত্র বস্তু-উপদেশ করা নিষ্ফল বা নিষ্প্রয়োজন, সে কথাও প্রোক্ত বিচারের দ্বারা তাড়িত হইল। অপিচ, তুমিও "ইহা রজ্জু, সর্প নহে," এতাবন্মাত্র বস্তু-উপদেশের সাফল্য বা সপ্রয়োজনতা দেখিয়াছ। যদি বল, বার বার ব্রহ্ম শ্রবণ করিয়াছে, এরূপ ব্যক্তিকে পূর্ব্বের ন্যায় সংসারী থাকিতে দেখা যাইতেছে এ কথা পূর্ব্বেই বলিয়াছি, সুতরাং ব্রহ্মোপদেশ আর রজ্জুপদেশ তুল্য হইতে পারে না, এ কথার কি প্রত্যুত্তর করিলে ? এজন্য ঐ কথারও প্রত্যুত্তর দিতেছি, শ্রবণ কর। যে পুরুষ অসন্দিগ্ধরূপে ব্রহ্মাত্মতত্ত্ব জ্ঞাত হইয়াছে সে পুরুষকে তুমি পূর্ব্বের ন্যায় সংসারী দেখাইতে পারিবে না। যদি বল পারিব, তাহা অসম্ভব। কেন না, বেদপ্রমাণজনিত ব্রহ্মাত্মজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানজনিত সংসারিত্বের বিরোধি। তুমি ইহাই দেখাইতে পারিবে যে, যখন শরীরাদিতে আত্মাভিমান (শরীরাদিতে আমার ও আমি এতদ্রূপ জ্ঞান) থাকে—তখনই সে দুঃখভয়াদিযুক্ত থাকে ; আবার সেই পুরুষ যখন বেদপ্রমাণের দ্বারা ব্রহ্মাত্মভাব জ্ঞাত হয়, তখন আর তাহার সে অভিমান থাকে না, সুতরাং তখন সে মিথ্যাজ্ঞানমূলক অভিমানের অভাবে অসংসারীই হয়, সংসারী হয় না। ধনী ও ধনাভিমানী (এ ধন আমার, এতদ্রূপ বুদ্ধিবিশিষ্ট) গৃহস্থের ধন নষ্ট হইলে তাহার তজ্জনিত দুঃখ হয়, কিন্তু সে যখন সন্ন্যাসী হয়, ধনাভিমান ত্যাগ করে, তখন আর তাহার ধনাপহারজনিত দুঃখ ও ধনাগমজনিত সুখ কিছুই হয় না। কুণ্ডলধারী গৃহস্থকেই কুণ্ডলিত্বাভিমানহেতুক কুণ্ডলধারণের সুখ অনুভব করিতে দেখিয়াছ, কিন্তু সে যখন কুণ্ডলের সহিত কুণ্ডলাভিমান ত্যাগ করে,

---

স্থানেই লক্ষণা স্বীকার করিয়া ন-কারের ঈষৎ বা দ'[illegible]বিরুদ্ধ সংকল্প অর্থ গ্রহণ করিতে হয়। অগো, অসুর ও অধর্ম্ম, ইত্যাদি প্রয়োগেও নিষেধার্থ সঙ্গত হয় না বলিয়া যথাসম্ভব বিরুদ্ধাদি অর্থ করিতে হয়।

(৪৪) ভূতার্থবাদ—লোকপ্রসিদ্ধ বস্তু প্রভৃতির বর্ণনা।

তখন কি আর তাহার কুণ্ডলধারণের সুখ থাকে? না কুণ্ডল নাশের দুঃখ থাকে? তখন তাহার ভবিষয়ক সুখ দুঃখ কিছুই থাকে না। শ্রুতিও এ কথা বলিয়াছেন। যথা—"কি প্রিয় কি অপ্রিয়, অশরীর অর্থাৎ শরীরাভিমানশূন্য সদ্বস্তুকে স্পর্শ করে না।" যদি বল, শরীরপতনের পর অশরীর হয়, জীবিত থাকিতে হয় না, তাহা বলিতে পার না। কেন-না, সশরীরত্বের কারণ মিথ্যা-জ্ঞান; এবং তাহারই অভাবে অশরীর, সুতরাং তাহা জীবৎ-অবস্থাতে বা শরীর সত্ত্বেও হইতে পারে। শরীরাত্মজ্ঞানরূপ মিথ্যাজ্ঞান ব্যতীত অন্য কোনরূপ সশরীর থাকার কল্পনা করিতে পার না। (৪৫) এ সম্বন্ধে আমরা বলি, অশরীরত্বই নিত্য এবং তাহা কর্ম্মনিমিত্ত (ধর্ম্মাধর্ম্মজনিত) নহে। (৪৬) যদি বল, আত্মকৃত ধর্ম্মাধর্ম্মই আত্মার শরীর সম্বন্ধের কারণ, অর্থাৎ ধর্ম্মাধর্ম্মের দ্বারাই আত্মাই সশরীর হইয়াছে, বস্তুতঃ তাহা নহে। কেন-না, আত্মার সহিত শরীরের কোনরূপ বাস্তব সম্বন্ধ থাকা অসিদ্ধ এবং ধর্ম্মাধর্ম্ম যে আত্মকৃত—তাহাও অসিদ্ধ। অর্থাৎ কোন প্রমাণে আত্মার শরীরসম্বন্ধ থাকা ও ধর্ম্মাধর্ম্মের প্রতি কর্ত্তৃত্ব থাকা সিদ্ধ হয় না। উহা সিদ্ধ করিতে গেলে "শরীর ব্যতীত ধর্ম্মাধর্ম্ম হয় না, আবার ধর্ম্মাধর্ম্ম ব্যতীত শরীর হয় না" এতদ্রূপ অন্যোন্যাশ্রয় দোষ উপস্থিত হয়। (অন্যোন্যাশ্রয় ও অনাদিত্ব কল্পনা অন্ধকল্পিত অর্থাৎ ঐরূপ কল্পনার উপজীবক প্রমাণ নাই। (বীজাঙ্কুরপ্রবাহের অনাদিত্ব কল্পনা প্রত্যক্ষমূলক, সুতরাং তাহা দোষাবহ নহে)। অপিচ, আত্মার ক্রিয়া না থাকায় অর্থাৎ আত্মা কিছু করেন না বলিয়া তাঁহার কর্ত্তৃত্ব উপপন্ন হয় না। যদি এমন কথা বল, আত্মা কিছু করুন বা নাই করুন, সন্নিধান থাকাতেই শ্রুতিতে তাঁহার কর্ত্তৃত্ব উপচরিত হইয়াছে; রাজা যেমন অকর্ত্তা হইয়াও কর্ত্তা, আত্মাও সেইরূপ

(৪৫) শরীরে অহংবুদ্ধির নাম সশরীর। সুতরাং অহং থাকা পর্য্যন্তই সশরীর। এরূপ সশরীরতা স্থূলদেহের বিগম হইলেও লিঙ্গশরীরের আশ্রয়ে থাকে। যত দিন না মুক্তি হয় ততদিন লিঙ্গশরীরের নাশ হয় না; অশরীর হওয়াও যায় না। ব্রহ্মাত্মজ্ঞান হইলে মিথ্যাজ্ঞান-মূলক লিঙ্গশরীর থাকে না, সুতরাং অশরীর হওয়া যায়। অতএব, তত্ত্বজ্ঞান ভিন্ন অন্য কোন উপায়ে অশরীরত্বসিদ্ধি হয় না।

(৪৬) ঈশ্বর বা আত্মার অশরীরত্বই স্বরূপ, অশরীরত্বই নিত্য, কিন্তু সশরীরত্ব কাল্পনিক বা অভিমান মূলক, ইহা অত্যল্প প্রণিধান করিলেই বুঝা যাইতে পারে।

অকর্ত্তা হইলেও কর্ত্তা। একথা বলিতে পার না। ধনদানাদিকৃত ভৃত্য সম্বন্ধ থাকায় ভৃত্যকৃত কার্য্যে রাজার কর্ত্তৃত্ব উপচরিত হইতে পারে বটে; কিন্তু তাহা দেখিয়া শরীরাদিকৃত কার্য্যে আত্মার কর্ত্তৃত্ব কল্পনা করা যায় না, শরীরাদির সহিত আত্মার স্বস্বামি সম্বন্ধ (ভৃত্যভর্ত্তৃ সম্বন্ধ) নাই। শরীরাদির সহিত আত্মার যে সম্বন্ধ তাহা মিথ্যাভিমানমূলক ভ্রান্তি ভিন্ন অন্য কিছু নহে। এইরূপে এতদ্দ্বারা আত্মার যাগকর্ত্তৃত্বাদিও ব্যাখ্যাত হয় (৪৭)। এ বিষয়ে কেহ (৪৮) বলিয়া থাকেন, আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন এবং তাঁহার দেহাদি বিষয়ক অভি-মান (অহং মম জ্ঞান) গৌণ। অর্থাৎ তাহা গুণ-নিমিত্তক, ভ্রান্তি-নিমিত্তক নহে। (৪৯) এ কথাও সঙ্গত নহে। কেন না, নিয়ম আছে যে, দুই প্রসিদ্ধ বা বিজ্ঞান পদার্থের মধ্যে গৌণমুখ্যভাব হইবে এবং অন্যতর অজ্ঞাত থাকিলে সে স্থলে ভ্রান্তি বলিয়া স্থির হইবে। সিংহে সিংহজ্ঞান ও পুরুষে পুরুষজ্ঞান থাকা সত্বেও যদি শৌর্য্য ক্রৌর্য্য প্রভৃতি সিংহগুণ দেখিয়া পুরুষে "পুরুষসিংহ" এইরূপ শব্দ ও জ্ঞান কল্পিত হয়, তাহা হইলেই তাহা গৌণ আখ্যা প্রাপ্ত হয়। (সিংহে সিংহজ্ঞান লুপ্ত হইয়া পুরুষজ্ঞান হইলে তাহা মিথ্যা বা ভ্রম হইবে, গৌণ হইবে না।) অপ্রসিদ্ধ বা অজ্ঞাততত্ত্ব বস্তুতে অন্য বস্তুর জ্ঞান হইলে তাহা গৌণ হইবে না, মিথ্যাই হইবে। মন্দান্ধকারস্থ অজ্ঞাততত্ত্ব স্থাণুতে পুরুষজ্ঞান ও পুরুষশব্দ যেমন, শুক্তিস্বরূপে অগৃহীত শুক্তিতে (৫০) রজতজ্ঞান ও রজত শব্দ যদ্রূপ, দেহাদিসংঘাতে অহংজ্ঞান ও অহংশব্দ ঠিক্ তদ্রূপ। আত্মানাত্মবিবেকজ্ঞানশূন্য পুরুষের তাদৃশ অবিবেকোৎপন্ন অহংজ্ঞানকে ও অহংশব্দকে তুমি কি প্রকারে গৌণ বলিতে পার? অর্থাৎ পার না। এমন কি, যাহাদের বিবেকজ্ঞান আছে, তাঁহাদেরও অত্যন্ত অজ্ঞ গোপবালকাদির ন্যায় ঐরূপ অবিবিক্ত জ্ঞান হইয়া থাকে এবং তদনুসারে তাঁহারাও তদ্রূপ শব্দ উচ্চারণ করিয়া থাকেন। (অহং—

---

(৪৭) অর্থাৎ জীব ব্রহ্মজ্ঞ না হওয়া পর্য্যন্তই ভ্রান্তিকল্পিত দেহাদিসম্বন্ধের প্রভাবে বা ভ্রম-বশতঃ অহংদেহী ব্রাহ্মণঃ এতদ্রূপ কল্পনা করিয়া যাগযজ্ঞাদিবিষয়ক কর্ত্তৃক অনুভব করিয়া থাকে।

(৪৮) প্রভাকর মতাবলম্বী।

(৪৯) এক জ্ঞাত বস্তুর গুণ অন্য জ্ঞাত বস্তুতে দৃষ্ট হইলে তদনুসারে তদ্বস্তুতে যে তদ্বস্তুর জ্ঞান ও নাম কল্পিত হয়, সে জ্ঞান ও সে নাম গৌণ। অর্থাৎ গুণনিমিত্তক। ইহার দৃষ্টান্ত ভাষ্যব্যাখ্যায় ব্যক্ত আছে।

(৫০) স্থাণু—মুড়ো গাছ। শুক্তি—ঝিনুক।

আমি বলিয়া থাকেন)। সেই জন্যই বলিতে হয়, যাঁহারা আপনাকে দেহাদির অতিরিক্ত বলিয়া জানেন তাঁহারা যখন দেহাদির প্রতি অহংজ্ঞান করেন, তখন তাঁহাদের সে জ্ঞান মিথ্যা বা ভ্রান্তি, পরন্তু তাহা গৌণ নহে। অতএব, সশরীরত্ব পদার্থ মিথ্যানের বিজৃম্ভণ ভিন্ন অন্য কিছু নহে। যে হেতু শরীরত্ব মিথ্যাজ্ঞানমূলক, সেই হেতু তাহা জীবৎ কালেও সিদ্ধ হইতে পারে, মরণের অপেক্ষা থাকে না। জ্ঞানিপুরুষ জীবন্মুক্ত হয়, অর্থাৎ শরীরসত্বেও অশরীর হয়, এ কথা শ্রুতিও বলিয়াছেন। যথা—"যেমন পরিত্যক্ত সর্পত্বক্ (সাপের খোলশ) বল্মীকস্তূপে শয়ান থাকে, জীবন্মুক্ত জ্ঞানীর শরীরও তদ্রূপভাবে থাকে, অর্থাৎ তাহাতে তাঁহার অহং-অভিমান থাকে না। (৫১) অনন্তর তিনি অশরীর, অমৃত, অপ্রাণ, ব্রহ্ম, এবং কেবল তেজঃস্বরূপে ব্যবস্থিত হন। তখন তিনি চক্ষু থাকিতেও অচক্ষু, কর্ণ থাকিতেও অকর্ণ, বাগিন্দ্রিয় সত্বেও অবাক্, মন থাকিতেও অমনা, প্রাণ থাকিতেও অপ্রাণ হন।" স্মৃতিও স্থিতপ্রজ্ঞের লক্ষণ বলিতে গিয়া "জ্ঞানীর সর্ব্বপ্রকার প্রবৃত্তি সম্বন্ধ নিবৃত্ত হয়" বলিয়াছেন। অতএব জ্ঞাতব্রহ্ম পুরুষের পূর্ব্বের ন্যায় সংসারিত্ব থাকে না। যাঁহার থাকে, নিশ্চিত তিনি ব্রহ্মাত্মতত্ত্বজ্ঞ নহেন, এই সিদ্ধান্তই অনিন্দিত। (৫২) অন্য যে এক কথা বলা হইয়াছিল, "বেদান্তশাস্ত্রে শ্রবণের পর মনন নিদিধ্যাসনের বিধান থাকায় (৫৩) বেদান্ত বিধিশাস্ত্রের অঙ্গ এবং ব্রহ্ম তাহার বিধেয়, সুতরাং স্বরূপতত্ত্ব প্রতিপাদনে বেদান্তের তাৎপর্য্য পর্য্যবসিত নহে,—এ কথা সঙ্গত কথা নহে। কেন না জ্ঞানের উদ্দেশ্যে শ্রবণের যদ্রূপ বিধান, মনন নিদিধ্যাসনেরও তদ্রূপ বিধান। যে স্থলে জ্ঞাতবস্তু ক্রিয়াপ্রবাহে বিনিযুক্ত হয়, ক্রিয়ার জন্যই বস্তুর ও বস্তুজ্ঞানের উপদেশ হয়, সেই স্থলেই সেই বস্তু ও সেই জ্ঞান বিধিশেষ বা বিধেয় বলিয়া গণ্য হয়। অতএব, জ্ঞাত-ব্রহ্ম যদি কোনরূপ ক্রিয়ায় বিনিযুক্ত হইতেন, ক্রিয়াসাধন বলিয়া উপদিষ্ট হইতেন, তাহা

---

(৫১) সর্পেরা নির্মোক বা খোলোশ পরিত্যাগ করে। তাহাতে তাহাদের মমতা বা অহং অভিমান থাকে না। জ্ঞানীরাও শরীরের প্রতি তদ্রূপ নিরভিমানী হন।

(৫২) অভিপ্রায় এই যে, ব্রহ্মাত্মসাক্ষাৎকার দ্বারা মুক্তি লাভ হয় বলিয়া বেদান্তের প্রামাণ্য অক্ষত এবং হিতশাসন করে বলিয়া ইহার শাস্ত্রতাও অব্যাহত আছে।

(৫৩) আত্মা বা অরে শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ ইত্যাদিবিধ বাক্য।

হইলেই তিনি বিধিশেষ বা বিধ্যঙ্গ হইতেন। কিন্তু এ স্থলে তাহা (তদ্রূপ) নহে। সুতরাং শ্রবণের ন্যায় মনননিদিধ্যাসনেরও জ্ঞানপ্রয়োজনতা মাত্র আছে, ক্রিয়াবিষয়তা নাই। প্রদর্শিত বিচারের দ্বারা এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হইতেছে, ব্রহ্মজ্ঞান বিধির বিষয় নহে এবং বেদান্তশাস্ত্র স্বতন্ত্ররূপে ব্রহ্মবস্তু প্রতিপাদন করে। এই কারণে, বেদান্তশাস্ত্র বিধিশাস্ত্র হইতে সম্পূর্ণ পৃথক্ হয়। এইরূপ সিদ্ধান্ত অবধৃত হওয়ায় "অথাতোব্রহ্মজিজ্ঞাসা" এতদ্রূপ শাস্ত্রারম্ভও উপপন্ন হইল। (৫৪) ব্রহ্ম যদি বিধেয় হইতেন, জ্ঞানবিধির অঙ্গরূপে উপদিষ্ট হইতেন, তাহা হইলে আর ব্যাসদেবের "অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসা" এরূপ ক্রমে বেদান্ত বলিবার আবশ্যক ছিল না। কেন না, জৈমিনি মুনি তাহা "অথাতো ধর্ম্ম-জিজ্ঞাসা" এবং ক্রমে বিচার বা উপদেশ করিয়াছেন। যদি বল, জৈমিনি মুনি মানসধর্ম্মের বিচার করেন নাই, তিনি কেবল অনুষ্ঠান সাধ্য বাহ্যধর্ম্মেরই (যাগাদির) বিচার করিয়াছেন, তাহাও বলিতে পার না। কেন না, তাহা হইলে ব্যাস "অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসা" এতদ্রূপ ক্রমে ব্রহ্মবিচারের প্রতিজ্ঞা না করিয়া "অথাতোপরিশিষ্টধর্ম্মজিজ্ঞাসা" এইরূপ প্রতিজ্ঞাই করিতেন। জৈমিনি যেমন ধর্ম্মবিচার সমাপ্ত করিয়া "অথাতোক্রত্বর্থ পুরুষার্থয়োর্জ্জিজ্ঞাসা" বলিয়া ধর্ম্মসাধন অঙ্গসমূহের মীমাংসা করিবার প্রতিজ্ঞা করিয়াছেন, ব্যাসদেবও ঐরূপ প্রণালী অবলম্বন করিয়া মানস-ধর্ম্মবিচারের প্রতিজ্ঞা করিতেন। ব্রহ্মবিচার বা ব্রহ্মাত্মৈক্য-জ্ঞান জৈমিনের শাস্ত্রের প্রতিজ্ঞাত নহে। অর্থাৎ জৈমিনি মুনি ব্রহ্মবিচার করেন নাই। সুতরাং ব্যাসের ব্রহ্মজিজ্ঞাসাসূত্র বলা যুক্তযুক্ত বা সঙ্গত। বিধি নিষেধ প্রভৃতি ও প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ প্রভৃতি সমস্তই "অহং ব্রহ্মাস্মি" জ্ঞান না হওয়া পর্য্যন্ত সত্য বা প্রমাণ; অনন্তর তাহারা মিথ্যা বা কল্পিতের সমান হয়। অদ্বৈতাত্মজ্ঞান হইলে প্রমাণাদি, প্রমাণাদির বিষয় অর্থাৎ প্রমেয়াদি, এবং প্রমাতা, এ সকল কিছুই থাকে না। অর্থাৎ ভেদজ্ঞান লুপ্ত হওয়ায় তাহার বিষয়ও লুপ্ত হইয়া যায়। ব্রহ্মজ্ঞগণ বলিয়াছেন, "আমি

---

(৫৪) অর্থাৎ বেদান্ত একটী পৃথক্ শাস্ত্র এবং তাহার প্রতিপাদ্যও স্বতন্ত্র; কাজেই ব্যাস তাহা বলিয়াছেন। বেদান্ত ও বেদান্তের প্রতিপাদ্য বিধি ও বিধেয় হইলে ব্যাস তাহা বলিতেন না। কেন না, জৈমিনি মুনি তাহা পূর্ব্বেই বলিয়াছিলেন।

কেবল সৎস্বরূপ ও পূর্ণ” এতদ্রূপ বোধ জন্মিলে গৌণাত্মা ও মিথ্যাত্মা বাধিত হওয়ায় পুত্রাদি ও দেহাদি বাধিত (৫৫) (মিথ্যা বলিয়া নিশ্চিত) হইয়া যায়, সুতরাং তখন আর কি প্রকারে কার্য্য অর্থাৎ বিধি নিষেধাদি ব্যবহার হইবে? অর্থাৎ তখন কোনও ব্যবহার থাকে না। শ্রুতিতে যে অজর, অমর, অশোক ও অদুঃখ আত্মা জ্ঞাতব্য বলিয়া উপদিষ্ট হইয়াছেন, সেই জ্ঞাতব্য আত্মা বিজ্ঞাত হইবার পূর্ব্ব পর্য্যন্তই অজ্ঞাততাপ্রযুক্ত তাদৃশ আত্মার প্রমাতৃত্ব (৫৬) থাকে; এবং জ্ঞাত হওয়ার পর সেই প্রমাতাই আবার পাপদোষ রহিত পরমাত্মা হয়। “দেহাত্মজ্ঞান কল্পিত অর্থাৎ ভ্রম হইলেও তাহা যেমন বৈদিক ব্যবহারের অঙ্গ ও প্রমাণ বলিয়া গণ্য, লৌকিক ব্যবহারও তেমনি আত্মজ্ঞান না হওয়া পর্য্যন্ত প্রমাণ বলিয়া গ্রাহ্য। তাৎপর্য্য এই যে, অদ্বৈতপ্রবোধ প্রস্ফুটিত না হওয়া পর্য্যন্তই লৌকিক বৈদিক প্রমাণ ও প্রমেয়াদি ব্যবহার সত্য বলিয়া গণ্য থাকে; পরন্তু আত্মজ্ঞানের পর “ঐ সমস্ত মিথ্যা” এরূপ নিশ্চয় হইয়া যায় এবং তৎক্রমে তাহার গাঢ়তা ও আত্মনিশ্চয় দৃঢ় হইলে এ সকল এককালে লুপ্ত হইয়া যায়।

উপরে যে সকল শাস্ত্রীয় প্রমাণ প্রদর্শিত হইল তদ্দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব শাস্ত্র-যো[?]িত্বাদি ধর্ম্ম সকল সংস্থাপিত হইল। এক্ষণে পূর্ব্ব-মীমাংসার [illegible] যে ধর্ম্মই কর্ম্মফল দাতা, ঈশ্বর নহে। এ সিদ্ধান্ত নিম্নোক্ত সকল সূত্রে নিরাকৃত হওয়ায় উক্ত সূত্রগুলি এ স্থলে উদ্ধৃত হইল। তথাহি,—

ফলমত উপপত্তেঃ ॥ অ ৩, পা ২, সূ ৩৮ ॥

সূত্রার্থ—অতঃ অস্মাৎ ঈশ্বরাৎ ফলং জীবানাং কর্ম্মানুরূপো ভোগো ভবতি। স্বর্গাদিকং বিশিষ্টদেশকালকর্ম্মাভিজ্ঞদাতৃকং কর্ম্মফলত্বাৎ সেবাফলবদিত্যুপপত্তি-

---

(৫৫) পুত্র কলত্রাদির দুঃখে দুঃখিত হইয়া আমি বড় দুঃখিত, এইরূপ অহংপ্রত্যয়কে গৌণাত্মা বলে এবং আমি মানুষ, [illegible], ইত্যাদিবিধ অহংভাবকে মিথ্যাত্মা বলে। এই দ্বিবিধ আত্মাই সর্ব্বপ্রকার ব্যবহারের কারণ।

(৫৬) প্রমাতৃত্ব—কর্তৃত্বাদিব্যবহার। প্রমাতা কর্তৃত্বাদিব্যবহারের আশ্রয় অর্থাৎ অহংজ্ঞানাশ্রয় জীব।

তস্মাৎ।—ঈশ্বর কর্ম্মফলদাতা, জীব সকল ঈশ্বর হইতেই কর্ম্মফল প্রাপ্ত হয়, অন্য কিছু হইতে নহে, ইহা উপপত্তিবলে অর্থাৎ যুক্তিবলে পাওয়া যায়।

ভাষ্যার্থ—ব্রহ্মের আর একটী ব্যবহারিক বিভাগ আছে, তাহা ঈশ্বর ও ঈশিতব্য নামে প্রসিদ্ধ। এই জগৎ ও জগৎস্থ জীব ঈশিতব্য অর্থাৎ নিয়ম্য এবং ইহার নিয়ন্তা ঈশ্বর। এই যে ব্যবহারিক বিভাগ, সম্প্রতি এ বিভাগে ব্রহ্মের অন্য একটী স্বভাব বর্ণিত হইবে। সংসারে জীবমাত্রেই ইষ্ট, অনিষ্ট ও ইষ্টানিষ্ট অর্থাৎ সুখ, দুঃখ ও ব্যামিশ্র কর্ম্মফল ভোগ করে, ইহা সর্ব্ববিদিত। এই সর্ব্ববিদিত সুখাদি ফল কি কেবল কর্ম্মপ্রভাবেই উপস্থিত হয়? না তাহা ঈশ্বর হইতে সম্ভূত হয়? কর্ম্মই কর্ম্মফলদাতা? কি ঈশ্বর কর্ম্মফলদাতা? এরূপ বিচারণা উপস্থিত হইয়া থাকে। বিচারে পাওয়া যায়, জীব সুখদুঃখাদি ফল ঈশ্বরের দ্বারাই প্রাপ্ত হয়। ঈশ্বরের দ্বারা ফলপ্রাপ্ত হওয়াই যুক্তিসিদ্ধ। ঈশ্বর সর্ব্বাধ্যক্ষ, তিনিই সৃষ্টি-স্থিতি-সংহার-যুক্ত বিচিত্র বিশ্বের বিধাতা, স্রষ্টা, তিনিই সকলের দেশ-কাল-কর্ম্ম জ্ঞাত আছেন, সুতরাং কর্ম্মিগণের কর্ম্মানুরূপ ফল তাঁহা হইতেই সম্পন্ন হয়, ইহা যুক্তিসিদ্ধ। কর্ম্ম যে ক্ষণবিনাশী তাহা সকলেরই প্রত্যক্ষ (প্রত্যক্ষসিদ্ধ); সুতরাং অভাবগ্রস্ত কর্ম্ম হইতে কালান্তরভাবী ফল হওয়া যুক্তি বহির্ভূত। কোনও কালে অভাব ভাবপদার্থের জনক নহে। যদি বল, এমন হইতেও ত পারে যে, কর্ম্ম আপন অবস্থানকালের মধ্যে অনুরূপ ফল জন্মাইয়া বিনষ্ট হয়, অনন্তর কর্ম্মকর্ত্তা তাহা যথাকালে ভোগ করে, এ বিষয়ে আমরা বলি, ঐ ব্যবস্থা পরিশুদ্ধ নহে। অর্থাৎ ঐ কথা নির্দ্দোষ নহে। কেন না, যাবৎ না আত্মার সহিত সম্বন্ধ হয় তাবৎ তাহা ফল বলিয়া গণ্য হয় না। যে সুখ ও যে দুঃখ যে কালে আত্মা ভোগ করেন, সেই কালের সেই সুখ ও সেই দুঃখই ফল, ইহা সর্ব্ববিদিত। আত্মার সহিত অসম্বদ্ধ এমন সুখকে অথবা দুঃখকে কেহই ফল বলিয়া স্বীকার করে না, করিতে পারেও না। কেহ কেহ বলেন বটে যে, কর্ম্মজন্য অপূর্ব্ব হইতে ফলের জন্ম হয় (কর্ম্ম আত্মায় অপূর্ব্বনামক শক্তি জন্মায়, পরে সেই শক্তি ফল জন্মায়), কিন্তু তাহাও উপপন্ন হয় না। অপূর্ব্ব অচেতন, কাষ্ঠ-লোষ্ট্রের সমান, চেতনকর্ত্তৃক প্রেরিত না হইলে তাহার প্রবৃত্তি হওয়া অসম্ভব (প্রবৃত্তি = ফলদানে উন্মুখ হওয়া। তাহা ঈশ্বরের বিনা অধিষ্ঠানে অসম্ভব) অপিচ, তাদৃশ অপূর্ব্বের অস্তিত্বে প্রমাণও নাই। ঈশ্বরের কর্ম্মাদাতৃত্ব

সিদ্ধ বা নিশ্চিত হইলে অর্থাপত্তি প্রমাণ ক্ষীণ অর্থাৎ তাহা কার্য্যকর হয় না। (যাগ ক্ষণস্থায়ী, তাহা থাকে না, অথচ শ্রুতি বলেন, যাগ স্বর্গ জন্মায়। শ্রুতি মিথ্যা বলেন না, সেই বিশ্বাসে মধ্যে শক্তিবিশেষ উৎপন্ন হওয়া স্বীকৃত হয়। এই কল্পনামূলক স্বীকার অর্থাপত্তিপ্রমাণ নামে খ্যাত)। কর্ম্মের দ্বারা আরাধিত ঈশ্বর সদাকাল আছেন। জীব তাঁহার দ্বারা কর্ম্মফল লাভ করে, এই কল্পনাই প্রবল, সুতরাং পূর্ব্বোক্ত কল্পনা অর্থাৎ অর্থাপত্তি প্রমাণ দুর্ব্বল (দুর্ব্বল বলিয়া তাহা প্রবলের দ্বারা বাধা প্রাপ্ত হয়।)

শ্রুতত্বাচ্চ ॥ অ ৩, পা ২, সূ ৩৯ ॥

সূত্রার্থ—ন কেবলমুপপত্তেরীশ্বরস্য ফলহেতুত্বমপি তু শ্রুতত্বাৎ তস্য ফলহেতুত্বম্। কর্ম্মণোঽপূর্ব্বস্য বা জড়ত্বেনোপকরণমাত্রত্বাৎ স্বতন্ত্রচেতন ঈশ্বর এব ফলদাতেতি তাৎপর্য্যম্।—কেবল যুক্তির দ্বারা নহে, শ্রুতির দ্বারাও ঈশ্বরের ফলদাতৃত্ব নিশ্চয় হয়।

ভাষ্যার্থ—ঈশ্বর ফলদাতা, এ তথ্য কেবল যুক্তিকল্প্য নহে, শ্রুতির দ্বারাও ঐ তথ্য লব্ধ হয়। শ্রুতি—"সেই এই জন্মরহিত মহান্ আত্মা সমুদায় প্রাণীকে অন্নদান করেন, ধনদানও করেন।" ইত্যাদি কথা বলিয়াছেন।

ধর্ম্মং জৈমিনিরত এব ॥ অ ৩, পা ২, সূ ৪০ ॥

সূত্রার্থ—জৈমিনির্নাম মুনিরতএব শ্রুতেরুপপত্তেশ্চৈব হেতোর্ধর্ম্মং ফলস্য দাতারং মন্যতে। পূর্ব্বপক্ষসূত্রমেতৎ।—এ স্থলে জৈমিনির মত পূর্ব্বপক্ষ কোটীতে গৃহীত হইতে পারে। জৈমিনি মনে করেন, ধর্ম্মই ফলদাতা। কেন না, শ্রুতি যুক্তি উভয় প্রমাণই ঐ নির্ণয়ের সাধক।

ভাষ্যার্থ—পূর্ব্বপক্ষকারী হয় ত বলিবেন, জৈমিনি মুনি মনে করেন, ধর্ম্মই ফলদাতা। তিনিও ধর্ম্মের ফলদাতৃত্বে ঐ দুই কারণ (শ্রুতি ও যুক্তি) উপন্যস্ত করেন। ধর্ম্ম ফলদাতা, এ অর্থ "স্বর্গকামী যাগ করিবেক" ইত্যাদি বাক্যে শ্রুত আছে। ঐ বাক্যে যে বিধি শ্রবণ আছে, (করিবেক এইরূপ নিয়োগ আছে), তাহার বিষয় যাগ এবং তাহাতেই বুঝা যায়, যাগই স্বর্গের উৎপাদক। ঐ বাক্যে ঐ অর্থ প্রতীত না হইলে কেহ যাগপ্রবৃত্ত হইত না এবং যাগ অনুষ্ঠানগোচরে উপস্থিত না হওয়ায় যাগোপদেশ ব্যর্থ হইত (কিন্তু শ্রুতির

উপদেশ অব্যর্থ)। বলিতে পার; কর্ম্মমাত্রেই প্রত্যক্ষবিনাশী, প্রত্যক্ষে দেখা যায়, তাহা থাকে না, যাহা থাকে না কি প্রকারে তাহা ফল জন্মাইবে? (কারণ বিদ্যমান না থাকিলে কার্য্য জন্মায় না, সুতরাং যাগও অবিদ্যমানাবস্থায় স্বর্গফল জন্মায় না।) অভাব ভাবের জনক হইতে পারে না বলিয়া কর্ম্মের ফলদাতৃত্ব পক্ষ ইতিপূর্ব্বে ত্যাগ করা হইয়াছিল সত্য; কিন্তু বিবেচনা করিয়া দেখিলে এবং শ্রুতির প্রামাণ্য স্বীকার করিলে ঐ দোষ স্থানপ্রাপ্ত হইবে না। শ্রুতি যখন নির্দ্দোষ প্রমাণ, তখন যেরূপে কর্ম্মের সহিত ফলের সম্বন্ধ থাকিতে পারে এবং যাহাতে উহা উপপন্ন হয় তাহা বা সেইরূপ অনুমান করাই কর্ত্তব্য। যখন দেখা যাইতেছে, নশ্বরস্বভাব কর্ম্ম কোন এক অপূর্ব্ব (নূতন জিনিশ) না জন্মাইয়া কালান্তরে ফলপ্রসব করিতে পারে না তখন অবশ্যই তর্কণা (অনুমান) করা উচিত যে অপূর্ব্বনামধেয় কোন এক শক্তিপদার্থ আছে—যাহা কর্ম্মের চরমাবস্থায় কর্ম্মকর্ত্তার আত্মায় জন্মে, জন্মিয়া ফলকাল পর্য্যন্ত থাকে। সেই অপূর্ব্ব পদার্থ ফলের জনক এবং সেই অপূর্ব্বকে হয় কৃতকর্ম্মের অবান্তর ব্যাপার বা সূক্ষ্ম চরমাবস্থা, না হয় ফলের পূর্ব্বাবস্থা, অথবা বীজাবস্থা বলিতে পার। এ তথ্যও ভবদুক্ত প্রণালীতে উপপন্ন বা সঙ্গত হইতে পারে। ঈশ্বর ফল দেন, ইহা যুক্তিসিদ্ধ নহে। অবিচিত্র অর্থাৎ একরূপ কারণ হইতে বিচিত্র অর্থাৎ নানা-প্রকার কার্য্য হওয়া অযুক্ত। বিশেষতঃ ঈশ্বর ফলদাতা হইলে তাঁহাতে বিষমকারিত্ব ও নির্দ্দয়তা এই দুই দোষ এবং কর্ম্মানুষ্ঠানেরও নিষ্প্রয়োজনতা আপত্তি হয়। অতএব, ধর্ম্মের দ্বারাই ফল, ঈশ্বরের দ্বারা নহে।

পূর্ব্বন্তু বাদরায়ণোহেতুব্যপদেশাৎ ॥ অ ৩, পা ২, সূ ৪১ ॥

সূত্রার্থ—তুঃ পূর্ব্বপক্ষব্যাবৃত্ত্যর্থঃ। ন জৈমিনের্মতং সাধ্বিতি প্রতিবাদিন আশয়ঃ। পূর্ব্বং পূর্ব্বোক্তমীশ্বরং ফলহেতুমিতি বাদরায়ণোমন্যতে। যতঃ শ্রুতৌ তস্যেশ্বরস্য কর্ম্মাদানাং কারয়িতৃত্বেন হেতুত্বমুচ্যতে। অচেতনস্য কর্ম্মণঃ স্বতঃ প্রবৃত্ত্যযোগাৎ সর্ব্ববেদান্তেষ্বীশ্বরস্য জগদ্ধেতুত্বশ্রুতেশ্চ ঈশ্বরাধিষ্ঠিতাৎ কর্ম্মণো জগদন্তঃপাতিফলসিদ্ধিরিতি নিগলিতার্থঃ।—বাদরায়ণ মুনি মানেন, পূর্ব্বোক্ত ঈশ্বরই ফলদাতা। কর্ম্ম উপকরণ বা উপলক্ষ্য, তদনুসারে তিনি ফলপ্রদান করেন। কেবল কর্ম্ম ফল দিতে অসমর্থ। কেননা তাহা জড়।

ভাষ্যার্থ—পূর্ব্বপক্ষীর ঐ পক্ষ সদোষ। বাদরায়ণ মুনি মানেন, পূর্ব্বোক্ত ঈশ্বরই ফলের হেতু। সেই কারণে তিনি সূত্রাবয়বে তু-শব্দ দিয়া কেবল কর্ম্মের ও অপূর্ব্বের ফলদাতৃত্ব নিরস্ত করিয়াছেন। হয় কর্ম্মানুসারে, না হয় কর্ম্মজন্য অপূর্ব্বানুসারে (অপূর্ব্ব=ধর্ম্মাধর্ম্ম) ঈশ্বরই কর্ম্মিগণকে ফল বিতরণ করেন, ইহাই সৎসিদ্ধান্ত। কেন না, শ্রুতি ঈশ্বরকেই জীবের কর্ম্মের, কর্ম্মজন্য ধর্ম্মাধর্ম্মের ও ফলের কারয়িতা ও দাতা বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। যথা—"ইনি যাহাকে এ লোক হইতে উদ্ধার করিতে ইচ্ছা করেন তাহাকে সাধুকর্ম্ম করান এবং ইনি যাহাকে অধোগামী করাইতে ইচ্ছুক হন তাহাকে অসৎ কর্ম্ম (গর্হিত কর্ম্ম) করান।" এ অর্থ গীতা-স্মৃতিতেও উক্ত হইয়াছে। যথা—"যে ভক্তিমান্ উপাসক শ্রদ্ধাপূর্ব্বক যে মূর্ত্তি ভজনা করিতে ইচ্ছুক হয়, আমি সেই সেই মূর্ত্তিতেই তাহার অচলা শ্রদ্ধা বিধান করি (স্থাপন করাই), সেও সেই শ্রদ্ধায় অন্বিত (যুক্ত) হইয়া সেই মূর্ত্তির আরাধনায় নিযুক্ত হয়। অনন্তর সে আমার বিহিত (সৃষ্ট) হিত ও কাম্য (প্রার্থিত বস্তু) লাভ করে।" সমুদায় বেদান্তে ঈশ্বর হইতে সৃষ্টি হওয়ার ব্যপদেশ (উল্লেখ) আছে এবং তাহাতেই ঈশ্বরের ফলহেতুতা সিদ্ধ হয়। যেহেতু তিনি প্রজাদিগকে স্বকর্ম্মানুযায়ী করিয়া সৃজন করেন সেই হেতুতেই তাঁহার ফলহেতুতা সিদ্ধ হয়। বলিয়াছিলে যে, ঈশ্বর ফলদাতা হইলে এরূপ বিচিত্র কার্য্য হইতে পারে না, সে দোষ উক্ত প্রকারে উন্মার্জ্জিত হইতে পারে। অর্থাৎ ঈশ্বর প্রাণিগণের প্রযত্ন (কর্ম্ম) অনুসারে ফলবিধান করেন, এরূপ হইলে আর ঐ দোষ হয় না। প্রযত্ন বা কর্ম্ম বিচিত্র, সুতরাং ফলও বিচিত্র। (এ কথা পুনঃ পুনঃ বলা হইয়াছে)।

উপরিউক্ত শাস্ত্র ও যুক্তিদ্বারা এই সিদ্ধান্ত লাভ হয় যে পূর্ব্ব-মীমাংসা ও বৃত্তিকারের মত পরিশুদ্ধ নহে বলিয়া আদরের অযোগ্য। ইতি।

সাংখ্য ও পাতঞ্জল শাস্ত্রের খণ্ডন।

সাংখ্য ও পাতঞ্জলের পদার্থ ভিন্ন নহে, কেবল পাতঞ্জলের ঈশ্বরতত্ত্ব ও মুক্তির প্রকার সাংখ্য হইতে ভিন্ন। সাংখ্য-শাস্ত্রে ঈশ্বরের স্বীকার না থাকায় তথা

পাতঞ্জলে ঈশ্বর স্বীকৃত হওয়ায় পাতঞ্জল সাংখ্যের পরিশিষ্ট স্বরূপ বলিয়া বিবেচিত হয়। পাতঞ্জল-শাস্ত্রে নির্ব্বিকার সমাধি দ্বারা মুক্তি প্রতিপাদিত হইয়াছে, কিন্তু সাংখ্যে প্রকৃত পুরুষের বিবেক দ্বারা মুক্তি বর্ণিত হইয়াছে। এইরূপ সাংখ্য ও পাতঞ্জলের মধ্যে মুক্তি ও ঈশ্বর সম্বন্ধে মতের ভেদ আছে, কিন্তু অন্ত সকল বিষয়ে উভয়ই এক মত। সাংখ্য শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত এই,—

পুরুষ (আত্মা) ও প্রধান উভয়ই অনাদি। পুরুষ নিগুর্ণ, অর্থাৎ কর্ত্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব রহিত, চেতন, নানা, অপরিণামী ও বিভু। প্রধান সগুণ, অচেতন, এক, বিভু ও পরিণাম স্বভাবা। সত্ব, রজঃ, ও তমঃ গুণের সাম্যাবস্থাকে প্রধান বলে। গুণত্রয় সমভাবে থাকিলে, কেহ কাহাকে অভিভব না করিলে, অর্থাৎ গুণত্রয় পরস্পর বিরোধ পরিহার করিয়া মিত্রভাবে অবস্থান করিলে, তাহাকে সাম্যাবস্থা বলে। উক্ত সাম্যাবস্থা ভঙ্গ হইলে গুণত্রয়ের সে ভাব না থাকিয়া তারতম্য ঘটিলে অর্থাৎ বৈষম্যাবস্থা প্রাপ্ত হইলে পুরুষের সংযোগবিশেষদ্বারা সৃষ্টি হয়। উক্ত প্রধানই এই বৈষম্যাবস্থাতে প্রকৃতি শব্দের বাচ্য হয়। উপাদান-কারণকে প্রকৃতি বলে আর প্রকৃতির কার্য্যকে বিকৃতি বলে। প্রধান মহত্তত্ত্বের (বুদ্ধি সমষ্টির) উপাদান কারণ হওয়ায় প্রকৃতি এবং অনাদি হওয়ায় বিকৃতি নহে। মহত্তত্ত্ব, অহঙ্কার ও পঞ্চ তন্মাত্র, এই সপ্ত পদার্থ প্রকৃতি বিকৃতি উভয়ই রূপ, অর্থাৎ পূর্ব্ব পূর্ব্ব উত্তরোত্তরের প্রকৃতি আর উত্তরোত্তর পূর্ব্ব পূর্ব্বের বিকৃতি। পঞ্চভূত, দশ ইন্দ্রিয় ও মন, এই ষোড়শ পদার্থ কেবল বিকৃতি, প্রকৃতি নহে। পুরুষ প্রকৃতি বিকৃতি উভয় ভাব রহিত, কারণ যেটী কোন পদার্থের হেতু, তাহার নাম প্রকৃতি আর যেটী কার্য্য, তাহার নাম বিকৃতি পুরুষ কাহারও হেতু নহে বলিয়া প্রকৃতি নহে আর কার্য্য নহে বলিয়া বিকৃতি নহে, সুতরাং পুরুষ অসঙ্গ। এইরূপ সাংখ্যমতে পঞ্চবিংশতিতত্ত্ব (পদার্থ) প্রসিদ্ধ। এই মত পরিণাম-কারণ-বাদ নামে প্রখ্যাত। পঞ্চবিংশতিতত্ত্বের বিষদ বিবরণ তৃতীয় সাংখ্য-কারিকাতে থাকায়, উক্ত কারিকা এস্থলে পাঠ সৌকর্য্যার্থ উদ্ধৃত হইল। তথাহি,

কারিকা—মূল-প্রকৃতিরবিকৃতিঃ মহদাদ্যাঃ প্রকৃতিবিকৃতয়ঃ সপ্ত।
ষোড়শকস্তু বিকারঃ ন প্রকৃতির্ন বিকৃতিঃ পুরুষঃ ॥৩॥

তাৎপর্য্য। জড়বর্গের আদিকারণ প্রকৃতি কার্য্য নহে, কেবল কারণ।

মহত্তত্ত্ব (বুদ্ধিসমষ্টি) অহঙ্কার ও পঞ্চতন্মাত্র (সূক্ষ্মভূত) ইহারা কার্য্য ও কারণ উভয়রূপ, কোনটী অপেক্ষা করিয়া কারণ; কোনটী অপেক্ষা করিয়া কার্য্য। পঞ্চমহাভূত, পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চকর্ম্মেন্দ্রিয় ও মনঃ এই ষোড়শটী কেবল কার্য্য অর্থাৎ অন্য কোন তত্ত্বের কারণ নহে। পুরুষ কার্য্যও নহে, কারণও নহে ॥৩॥

অনুবাদ। সাংখ্য-শাস্ত্রের পদার্থ সমুদয় সংক্ষেপরূপে চারি ভাগে বিভক্ত, কোন পদার্থ কেবল প্রকৃতি অর্থাৎ কারণই, কার্য্য নহে, কোন পদার্থ কেবল বিকৃতি অর্থাৎ কার্য্যই, কারণ নহে, কোন পদার্থ প্রকৃতি-বিকৃতি উভয়রূপ এবং কোন পদার্থ অনুভয় রূপ অর্থাৎ কার্য্যও নহে, কারণও নহে। উক্ত চারি প্রকারের মধ্যে কোন্‌টী কেবল প্রকৃতি এইরূপ জিজ্ঞাসায় বলা হইয়াছে, মূল প্রকৃতি কার্য্য নহে, সম্যক্ প্রকারে কার্য্য সকলকে যে উৎপন্ন করে, তাহাকে প্রকৃতি বলে, উহার আর একটী নাম প্রধান, উহা সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থা অর্থাৎ সাম্যাবস্থায় উপলক্ষিত (যাহারা কখনও সাম্যাবস্থা পাইয়াছে) গুণত্রয়, উহা অবিকৃতি, কার্য্য নহে, কেবল কারণ। মূল (যাহার আর মূল নাই) যে কারণ তাহাকে মূল প্রকৃতি বলে, কার্য্য-বর্গ সমুদয়ের প্রকৃতিই মূল কারণ, ইহার আর মূল নাই, মূল কারণের মূল এরূপ হইলে (তাহার মূল তাহার মূল এইরূপে) অনবস্থা দোষ হয়, ঐ ভাবে অনবস্থার কোন প্রমাণ নাই, এরূপ বুঝিতে হইবে, (একটী নিত্য মূল কারণ স্বীকারে উপপত্তি হইলে, অনবস্থা স্বীকার করা কর্ত্তব্য নহে)।

কোন্ কোন্‌টী প্রকৃতি-বিকৃতি, উহাদের সংখ্যাই বা কত? এইরূপ জিজ্ঞাসায় বলা হইয়াছে,—মহত্তত্ত্ব প্রভৃতি (মহৎ, অহঙ্কার ও শব্দাদি পঞ্চতন্মাত্র) সাতটী প্রকৃতি বিকৃতি অর্থাৎ কার্য্য কারণ উভয়রূপ। তাহা এইভাবে হয়, মহত্তত্ত্ব অহঙ্কারের কারণ অথচ মূল প্রকৃতির কার্য্য। এইরূপ অহঙ্কারতত্ত্ব পঞ্চতন্মাত্র ও একাদশ ইন্দ্রিয়ের (মনঃ জ্ঞানেন্দ্রিয়পঞ্চক ও কর্ম্মেন্দ্রিয় পঞ্চকের) কারণ অথচ মহত্তত্ত্বের কার্য্য। এইরূপ পঞ্চতন্মাত্র আকাশাদি পঞ্চ মহাভূতের কারণ অথচ অহঙ্কারের কার্য্য।

কোন্ কোন্ পদার্থ কেবল বিকৃতি, উহাদের সংখ্যাই বা কত? এইরূপ জিজ্ঞাসায় বলা হইয়াছে ষোলটী পদার্থ কেবল বিকৃতি, অর্থাৎ কার্য্য, কারণ

নহে। ষোড়শকঃ তু এই "তু" শব্দের অর্থ অবধারণ অর্থাৎ নিশ্চয়, উহার ক্রম ভিন্ন (যে ভাবে কারিকায় 'তু' শব্দ ষোড়শক];শব্দের পরে প্রযুক্ত হইয়াছে, উহাকে সেরূপে না বুঝিয়া, স্থানান্তরে বিকার শব্দের পরে রাখিয়া বুঝিতে হইবে) ষোড়শকঃ বিকারস্তু বিকারএব এইরূপে অর্থবোধ হইবে। পঞ্চ মহাভূত ও একাদশ ইন্দ্রিয় এই ষোড়শ সংখ্যাবিশিষ্টগণ (কার্য্যের দল) কেবল বিকৃতি অর্থাৎ কার্য্য, কারণ নহে, ইহা হইতে অন্য কোন তত্ত্বের উৎপত্তি হয় না। যদিও পৃথিব্যাদির গো-ঘট-বৃক্ষাদিরূপ কার্য্য আছে, গো বৃক্ষাদির কার্য্য দুগ্ধ-বীজাদি, দুগ্ধবীজাদির দধিঅঙ্কুরাদিরূপ কার্য্য আছে (উক্ত ষোড়শ পদার্থ কেবল কার্য্য হইল না, কারণও হইয়াছে) সত্য, কিন্তু গবাদি বা বীজাদি (চেতন ও অচেতনভাবে দুই প্রকার বলা হইয়াছে) পৃথিব্যাদি হইতে পৃথক্ তত্ত্ব নহে। কারিকার প্রকৃতি পদের অর্থ অন্য তত্ত্বের উপাদান, অতএব দোষ নাই। গো-ঘটাদি সমস্তেরই স্থূলতা ও ইন্দ্রিয়-বেদ্যতা (ইন্দ্রিয়ের দ্বারা গ্রহণ হইবার যোগ্যতা) পৃথিব্যাদির সহিত সমান অর্থাৎ পৃথিবী (মৃত্তিকা) যেমন স্থূল ও চক্ষুঃ বা ত্বক্ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, ঘটাদিও সেইরূপ, অতএব পৃথক্ তত্ত্ব নহে "৩॥

সাংখ্য-মতে ঈশ্বরের অঙ্গীকার না থাকায় স্বতন্ত্র প্রকৃতি জগতের কারণ বলিয়া স্বীকৃত হয়। পুরুষের ভোগ মোক্ষ নিমিত্ত প্রকৃতি প্রবৃত্ত হয়, প্রকৃতির বিষয়রূপ পরিণাম দ্বারা পুরুষের ভোগ হয় এবং বুদ্ধি দ্বারা প্রকৃতি পুরুষের ভেদরূপ বিবেক হইলে মোক্ষ হয়। যদ্যপি পুরুষ অসঙ্গ, তাহার ভোগ মোক্ষ সম্ভব নহে, তথাপি জ্ঞান সুখ, দুঃখ, রাগ, দ্বেষাদি যে সকল বুদ্ধির পরিণাম, তাহা সমস্ত পুরুষ অবিবেকে আপনাতে আরোপ করে বলিয়া ঔপচারিক বন্ধ মোক্ষের অধিকারী হয়। এইরূপ পুরুষে বন্ধমোক্ষ আরোপিত, পারমার্থিক নহে। অবিবেকসিদ্ধ পুরুষের ভোগ দ্বারা সাংখ্যমতে আত্মা ভোক্তা বলিয়া উক্ত, বস্তুতঃ আত্মাতে পারমার্থিক ভোক্তৃত্ব নাই। "বুদ্ধি ভোক্তা ও বুদ্ধি আত্মা হইতে ভিন্ন" এই প্রকার জ্ঞানের নাম বিবেক, উক্ত জ্ঞানের অভাবের নাম অবিবেক। সাংখ্যমতের কোন কোন গ্রন্থে পুরুষের পারমার্থিক ভোক্তৃত্বেরও উল্লেখ আছে, অর্থাৎ পুরুষের পারমার্থিক ভোগও হয় এ কথাও কোন কোন গ্রন্থে আছে। সাংখ্যতত্ত্ব-কৌমুদীর ভূমিকাতে শ্রীযুক্ত পূর্ণচন্দ্রকৃত সাংখ্য-

মতের অতি সুন্দর সঙ্ক্ষিপ্ত বিবরণ আছে, তদ্দ্বারা সাংখ্যশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত অনায়াসে পাঠকগণের চিত্তারূঢ় হইবে ভাবিয়া উহা এ স্থলে সন্নিবেশিত হইল।

"সাংখ্যমতে প্রকৃতি ও পুরুষ (আত্মা) এই দুইটী অনাদিতত্ত্ব। পুরুষ নির্গুণ, চেতন, বহু ও বিভু অর্থাৎ সর্ব্বব্যাপী। প্রকৃতি অচেতন বিভু, এক ও পরিণাম-স্বভাব। পুরুষের সন্নিধানে প্রকৃতি হইতে সকলের সৃষ্টি হয়। উপাদান (সমবায়ী) কারণ অর্থাৎ অবয়ব দ্রব্যের গুণ অনুসারেই কার্য্য-দ্রব্যে গুণ জন্মে, অতএব কার্য্যের গুণ দেখিয়া কারণের গুণ কল্পনা করা যাইতে পারে। কার্য্যবর্গে দেখা যায় জ্ঞান, সুখ, প্রসাদ, প্রবৃত্তি, দুঃখ, মোহ ও আবরণ ইত্যাদি অনেক গুণ ক্রিয়া আছে, তদনুসারে মূলকারণেরও ঐ সমস্ত গুণ অবশ্যই স্বীকার আবশ্যক। সাম্যাবস্থা প্রাপ্ত সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ গুণত্রয়ের নাম প্রকৃতি, সত্ত্বের ধর্ম্ম জ্ঞান, সুখ ইত্যাদি, রজের ধর্ম্ম দুঃখ, প্রবৃত্তি ইত্যাদি, তমের ধর্ম্ম মোহ, আবরণ ইত্যাদি। উক্ত গুণত্রয় দ্রব্য পদার্থ, ন্যায় বৈশেষিক অভিমত রূপ-রসাদির ন্যায় গুণ নহে, পুরুষরূপ পশুকে বন্ধন করে, তিনটী মিলিয়া ত্রিগুণ রচিত রজ্জুর ন্যায় কার্য্য করে বলিয়া উহাদিগকে গুণ বলে। উক্ত গুণত্রয় হইতে প্রকৃতি উৎপন্ন হয় অর্থাৎ গুণত্রয় প্রকৃতির অবয়ব এরূপ নহে, কিন্তু গুণত্রয়ই প্রকৃতি। উহারা চিরকাল মিলিত, সংযোগ-বিয়োগরহিত, এক অপরের আশ্রয়, নিত্যসহচর, পরস্পর পরিণামের হেতু। সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের ব্যক্তিগত বহুত্ব স্বীকার করিতে হয়, মাত্র একটী কার্য্যে বস্ত্রের সূত্ররূপ অসংখ্য কারণ থাকে, অনন্ত-কার্য্য বিশ্বসংসারের মূলকারণ ব্যক্তিরূপে এক এ কথা কখনই বলা যায় না, অতি সূক্ষ্মতম মূলকারণ সমূহের সমষ্টিভাবেই প্রকৃতিকে এক বলা হইয়া থাকে। অবয়বের বিভাগ হইতে যেখানে শেষ হয়, আর বিভাগ চলে না, সেইটিই মূলকারণ প্রকৃতি।

সাংখ্যমতে অসতের উৎপত্তি নাই, সতের বিনাশ নাই, অনভিব্যক্ত অবস্থায় কার্য্যবর্গ প্রলয়কালে প্রকৃতিতে থাকে, সৃষ্টির প্রারম্ভে উৎপন্ন বা আবির্ভূত হয়, এই মতে উৎপত্তির নাম আবির্ভাব, এবং বিনাশের নাম তিরোভাব।

অদৃষ্টবশতঃ পুরুষ-সন্নিধানবিশেষে প্রকৃতি হইতে সৃষ্টি হয়, সাংখ্যমতে

সৃষ্টিকর্ত্তারূপে ঈশ্বরের অঙ্গীকার নাই, জন্যেশ্বর স্বীকার আছে, অর্থাৎ জীবগণই তপস্যা-বলে অণিমাদি ঐশ্বর্য্যশালী হইতে পারে। প্রকৃতি ও পুরুষ উভয়ই ব্যাপক হইলেও সৃষ্টির পূর্ব্বে উহাদের সংযোগবিশেষ হয়, উক্ত সংযোগ, ভোগ্যতা ও ভোক্তৃতারূপ সম্বন্ধবিশেষ, প্রকৃতি ভোগ্য হয়, পুরুষ ভোক্তা হয়। প্রকৃতি-পুরুষের উক্ত সম্বন্ধরূপ সংযোগ হইতেই সৃষ্টি হয়। প্রলয়কালে গুণত্রয় সমভাবে থাকে, কেহ কাহাকে অভিভব করে না। সুখ দুঃখ মোহ স্বভাব গুণত্রয় পরস্পর বিরোধ পরিহার করিয়া মিত্রভাবে অবস্থান করে। পুরুষের সংযোগবিশেষ হইলে গুণত্রয়ের আর সে ভাব থাকে না, তখন তারতম্য ঘটে, এক অপরকে অভিভব করে। এইরূপে গুণত্রয়ের বৈষম্য অবস্থায় সৃষ্টি হয়, বৈষম্য নানারূপে হইতে পারে বলিয়া বিচিত্র কার্য্যের উৎপত্তি হইতে কোন বাধা থাকে না।

গুণত্রয়ের বৈষম্য অবস্থায় প্রকৃতির প্রথম পরিণাম মহত্তত্ত্ব (বুদ্ধির সমষ্টিকেই মহত্তত্ত্ব বলে।) অন্তঃকরণরূপ একই দ্রব্য কার্য্যবিশেষে বুদ্ধি, অহঙ্কার ও মনঃ বলিয়া উক্ত হইয়া থাকে, নিশ্চয় বৃত্তিরূপ কার্য্য বুদ্ধির, অভিমান কার্য্য অহঙ্কারের ও সঙ্কল্প কার্য্য মনের ধর্ম্ম। প্রকৃতি বুদ্ধিরূপে পরিণত হইলে পুরুষের সহিত সম্বন্ধ কিছু বিশেষরূপে হইয়া উঠে। প্রকৃতি অবস্থায় উহার ধর্ম্ম পুরুষে আরোপ হয় না, বুদ্ধিরূপে পরিণত হইলে উহার ধর্ম্ম সুখ-দুঃখাদি সমস্তই পুরুষে আরোপ হয়, তখন আর পুরুষের নির্ম্মল স্বচ্ছভাব থাকে না, অমন পবিত্র বস্তু তখন সংসারের কীট হইয়া উঠে, পুরুষের এই সংসারিভাব অনাদি, একমাত্র আত্মজ্ঞানে উহার সমুচ্ছেদ হয়। বুদ্ধি গুণত্রয় হইতে উৎপন্ন হইলেও উহাতে সাত্ত্বিক ভাগের আধিক্য থাকে, এই নিমিত্তই উহাতে জ্ঞান-সুখাদির বিকাশ হয়। সত্ত্বের আধিক্যবশতঃ বুদ্ধিতে এমনই একটী শক্তিবিশেষ থাকে, যাহার প্রভাবে বুদ্ধি পুরুষের ছায়া গ্রহণ করিয়া স্বয়ং চেতনের ন্যায় হইয়া জীবভাবে সংসার-যাত্রা নির্ব্বাহ করে। জীব শব্দে কেবল চেতন পুরুষ বা কেবল জড় বুঝায় না, চিৎ ও জড়ের মিশ্রণেই জীবভাবের আবির্ভাব হয়, উক্ত মিশ্রণই হৃদয়-গ্রন্থি! ক্রমশঃ জড়ের স্থূলরূপে পরিণামের সঙ্গে সঙ্গে জীবেরও ক্রমবিকাশ হইতে থাকে। বুদ্ধির ধর্ম্ম ইচ্ছা যত্ন

সুখাদির পুরুষে এবং পুরুষের ধর্ম্ম চৈতন্য বুদ্ধিতে আরোপ হয়, তপ্ত অয়ঃ-পিণ্ডে লৌহ ও অগ্নির যেমন পরস্পর ভেদ থাকিয়াও থাকে না, তদ্রূপ বুদ্ধি ও পুরুষের ঘটিয়া থাকে। এক একটী পুরুষের এক একটী বুদ্ধির সহিত অনাদিকাল হইতে স্ব-স্বামিভাব সম্বন্ধ আছে, হর-গৌরীরূপে দম্পতিযুগল চিরকালই অভিন্নভাবে প্রতীয়মান হয়। পতিব্রতা-বুদ্ধি পতির সম্পর্কশূন্য হইয়া ক্ষণমাত্রও অবস্থান করে না। উল্লিখিত সম্বন্ধ-নাশকেই লিঙ্গশরীর নাশ বলে, ইহাই মোক্ষাবস্থা। বুদ্ধি, অহঙ্কার, একাদশ ইন্দ্রিয় ও সূক্ষ্মভূতপঞ্চক ইহাদিগের সমুদায়কে লিঙ্গশরীর বলে, ইহাতে বুদ্ধিরই প্রাধান্য, এই লিঙ্গশরীরই স্বর্গ-নরকগামী ব্যবহারিক জীব বলিয়া পরিগণিত হইয়া থাকে। স্থূলশরীর হইতে লিঙ্গশরীরের নির্গম হওয়াকে মরণ ও স্থূলশরীরে প্রবেশ করাকে জন্ম বলে, নতুবা অনাদি বিশ্বব্যাপক পুরুষরূপ আত্মার জন্ম, মরণ বা গত্যাগতি কিছুই হয় না। লিঙ্গশরীরের গমনাগমনে আত্মার গমনাগমন ব্যবহার হয় মাত্র। যমরাজ সত্যবানের শরীর হইতে বলপূর্ব্বক পুরুষকে বাহির করিয়া নিয়াছিলেন, মহাভারতে বর্ণনা আছে, সে স্থলে পুরুষ শব্দে লিঙ্গশরীরকেই বুঝিতে হইবে। আত্মার পরিমাণ মহৎ, অণু পরিমাণ হইলে সর্ব্বশরীরে একদা শৈত্যবোধ হইতে পারে না, মধ্যম পরিমাণ হইলে ঘট-পটাদির ন্যায় আত্মা বিনাশী হয়। সূক্ষ্ম ও স্থূলশরীরদ্বয়ের সহিত অভিন্নরূপে ভাসমান হইয়া আমি সুখী, দুঃখী, করিতেছি, শুনিতেছি, চলিতেছি, অন্ধ, বধির ইত্যাদি সমস্ত সংসার-ব্যবহার নির্ব্বাহ হইয়া থাকে। লিঙ্গশরীরের সহিত আত্মার সম্পূর্ণরূপে সম্বন্ধ নাশ হইলে আত্মার স্বরূপে অবস্থান হয়, তখন আর বুদ্ধির ধর্ম্ম সুখ-দুঃখাদির আরোপ হয় না, এইরূপে আত্মার স্বরূপে অবস্থানকেই মুক্তি বলে।"

সাংখ্যশাস্ত্র স্বমত-পোষণার্থ পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের বিভাগ বেদসম্মত বলেন ও সিদ্ধ-বস্তু ব্রহ্মকে প্রমাণান্তরগম্য বিবেচনা করিয়া প্রকৃতির জগৎকারণতা অনুমান করেন এবং জগৎ-কারণবোধক বেদান্তবাক্য সমূহকে আপন পক্ষে লইয়া যোজনা করেন। তাঁহারা বলেন, সৃষ্টিবিষয়ক যত বেদান্তবাক্য আছে, সমস্তই কার্য্য-লিঙ্গক কারণানুমেয় এবং প্রকৃতি-

পুরুষের সংযোগ নিত্যানুমেয়। যে সকল বেদান্তবাক্য লইয়া সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্বশক্তিব্রহ্মের জগৎকারণতা স্থাপিত হয়, সে সকল বাক্য প্রকৃতি-কারণ পক্ষেও যোজনা করিতে পারা যায়। সর্ব্বশক্তিত্বরূপ ধর্ম্ম প্রকৃতিতেও আছে, সর্ব্বশক্তিত্ব কি? না, সর্ব্বজননসামর্থ্য প্রাকৃতিক বিকারসাপেক্ষ, সুতরাং তাহা প্রকৃতিতেই সঙ্গত হয়। সর্ব্বজ্ঞত্বও ঐরূপে প্রকৃতি-কারণ-পক্ষে সঙ্গত হয়, কারণ বেদান্তে যাহাকে জ্ঞান বলে, তাহা সত্ত্ব ধর্ম্ম, সত্ত্বেরই অবস্থা-প্রভেদ, যত প্রকার জ্ঞান আছে, সমুদায়ের কারণ বা উপাদান সত্ত্ব। ব্রহ্ম সর্ব্বজ্ঞ বলিয়া যে প্রসিদ্ধ, তাহা কেবল সর্ব্বজ্ঞান-শক্তির যোগে, অন্যথা ব্রহ্ম সর্ব্বদাই সকল জ্ঞান লইয়া বিরাজ করিতেছেন এরূপ হয় না, কাজেই মানিতে হয় যে, সর্ব্বজ্ঞানশক্তি থাকাতেই ব্রহ্ম সর্ব্বজ্ঞ। এ বিষয়ে যুক্তি এই—জ্ঞান যদি নিত্য হয় তাহা হইলে জ্ঞানক্রিয়ার প্রতি ব্রহ্মের স্বাতন্ত্র্য কর্তৃত্ব থাকে না! আর যদি অনিত্য হয়, তাহা হইলে অবশ্যই তাহার বিশ্রান্তি বা উপরম আছে। সুতরাং জ্ঞানক্রিয়ার উপরম-কালে ব্রহ্মের সর্ব্বজ্ঞতার উপরম হওয়া স্বীকার করিতে হইবে। অতএব ফলবল কল্পনার দ্বারা ইহা স্থির হইতেছে যে, সর্ব্বজ্ঞান-শক্তিমত্বং সর্ব্বজ্ঞত্ব। আর এক কথা এই—যাঁহারা সৃষ্টির পূর্ব্বে কারকশূন্য বা সহায়শূন্য অখণ্ডৈকরস ব্রহ্ম থাকা স্বীকার করেন, তাহারা জ্ঞান জন্মের প্রতি যে কারণ বা উপকরণ থাকা আবশ্যক তাহার প্রতি লক্ষ্য করেন না। অতএব জ্ঞানসাধন শরীর, ইন্দ্রিয়, অথবা অন্য কিছু না থাকায় তৎকালে জ্ঞানোৎপত্তি হওয়া উপপন্ন হয় না। এ দোষ প্রকৃতি-কারণবাদীর মতে স্থান প্রাপ্ত হয় না, কেন না, প্রকৃতি নিজেই ত্রিগুণাত্মিকা এবং পরিণামস্বভাবা, সুতরাং সঙ্গে জ্ঞানোৎপত্তির উপকরণ থাকায় মৃত্তিকাদির ন্যায় প্রকৃতিরই জগৎ কারণতা সঙ্গত হয়, কিন্তু অসহায় অসংহত অখণ্ডৈকরস ব্রহ্মের জগৎ-কারণতা উপপন্ন হয় না। সাংখ্যের এই সকল আপত্তি বেদান্তদর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ে বিস্তারিত রূপে পরিহৃত হইয়াছে। তাহাতে প্রধানের জগৎ কারণতার অসম্ভব ও পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের অবৈদিকত্ব সবিস্তারে বর্ণিত আছে। পাঠ-সৌকর্য্যার্থ উপযোগী সূত্র সকল এস্থলে উদ্ধৃত হইল। তথাহি,—

ঈক্ষতের্নাশব্দম্ ॥ অ ১, পা ১, সূ ৫ ॥

সূত্রার্থ—সাংখ্যপরিকল্পিতমচেতনং প্রধানং ন জগৎকারণমিত্যর্থঃ। যতস্তৎ অশব্দং শব্দাপ্রতিপাদ্যম্। অশব্দত্বাদিতি-যাবৎ। অশব্দত্বে হেতুঃ ঈক্ষতেঃ। যৎ জগৎকারণং তৎ ঈক্ষিতৃ। ঈক্ষণপূর্ব্বকস্রষ্টৃত্বাৎ অচেতনস্যেক্ষণাসম্ভবাৎ অচেতনং প্রধানং ন জগৎকারণমিতি সমুদিতার্থঃ।—অর্থাৎ সাংখ্যকল্পিত প্রধান জগৎ-কারণ নহে। কেন না, শ্রুতি অচেতনের জগৎকর্তৃত্ব বলেন নাই। তৎপ্রতি হেতু এই যে, শ্রুতিতে ঈক্ষণপূর্ব্বক অর্থাৎ আলোচনাপূর্ব্বক সৃষ্টিকর্তৃত্ব অভিহিত হইয়াছে। প্রধান জড়, তাহাতে ঈক্ষণ নাই, সুতরাং সৃষ্টিকর্তৃত্বও নাই।

ভাষ্যার্থ—সাংখ্যকল্পিত জগৎকারণ জড়রূপা প্রকৃতি বেদান্তমধ্যে স্থান পাইতে পারে না। অর্থাৎ বেদান্তবাক্যের দ্বারা অচেতনের জগৎকর্তৃত্ব প্রতিপন্ন হয় না। অথবা সৃষ্টিবিষয়ক বেদান্তবাক্যের "অচেতন প্রধান জগৎ কারণ" এরূপ অর্থ হয় না অর্থাৎ প্রকৃতি বা প্রধান তদ্বাক্যস্থ পদের বাচ্য বা বোধ্য নহে। কেন না, যে জগৎকারণ সে ঈক্ষিতা, এইরূপ শুনা যায়। যেহেতু ঈক্ষিতৃত্ব শুনা যায়, সেই হেতু প্রধান অশব্দ অর্থাৎ শ্রৌতশব্দের অপ্রতিপাদ্য। যিনি জগৎকারণ, তিনি ইহা ঈক্ষণপূর্ব্বক—জ্ঞানপূর্ব্বক বা আলোচনাপূর্ব্বক সৃষ্টি করিয়াছেন। কি প্রকার ঈক্ষণ? বলিতেছি। শ্রুতি "হে সৌম্য! শ্বেতকেতো! এই জগৎ পূর্ব্বে এক অদ্বিতীয় সৎ ছিল।" এইরূপে কথারম্ভ করিয়া অবশেষে বলিয়াছিলেন, "সেই এক অদ্বিতীয় সৎ ঈক্ষণ অর্থাৎ আলোচনা করিলেন, আমি বহু হইব ও জন্মিব অর্থাৎ বিবিধ নামরূপে ব্যক্ত হইব। অনন্তর সেই সৎ আকাশের সৃষ্টি করিলেন, পরে বায়ু সৃষ্টি করিলেন, তৎপরে তেজ সৃষ্টি করিলেন।" বিবেচনা করিয়া দেখুন, শ্রুতি 'এই শব্দবাচ্য বিবিধনাম-রূপবিশিষ্ট ব্যক্ত জগৎকে পূর্ব্বে সৎ-রূপে থাকার কথা বলিয়াছেন, এবং দেখাইয়াছেন, সৎ-ই আলোচনাপূর্ব্বক ইহা সৃষ্টি করিয়াছেন অর্থাৎ তিনিই এতদ্রূপে ব্যক্ত হইয়াছেন। এইরূপ অন্য শ্রুতিতেও ঈক্ষণপূর্ব্বক সৃষ্টি হওয়া বর্ণিত আছে। যথা— ইহা অর্থাৎ এই জগৎ, অগ্রে অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে বা এতদ্রূপে ব্যক্ত হইবার পূর্ব্বে, কেবলমাত্র এক আত্মা ছিল। সেই আত্মা

ঈক্ষণ করিলেন, আমি লোক-সংঘ সৃজন করিব। অনন্তর তিনি এই সকল লোক সৃজন করিলেন।" কোন শ্রুতি ষোড়শকল (১) পুরুষের প্রস্তাব করিয়া বলিয়াছেন, সেই ষোড়শকল পুরুষ ঈক্ষণ করিলেন, পরে প্রাণ সৃষ্টি করিলেন। পূর্ব্ব-মীমাংসায় যেমন যজতি-শব্দ ধাত্বর্থ নির্দ্দেশে প্রযুক্ত হয়, এ কাণ্ডের ঈক্ষতিশব্দ তদ্রূপ অর্থাৎ ঈক্ষতি-শব্দ এস্থলে ধাত্বর্থবোধক, ধাতুস্বরূপ-বোধক নহে। "যিনি সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্ববিৎ, (২) যাঁহার তপস্যা জ্ঞানময়, তাঁহা হইতে এই সূত্রাত্মা, নাম, রূপ ও অন্ন জন্মিয়াছে।" এইরূপ এইরূপ সর্ব্বজ্ঞেশ্বর কারণবোধক বাক্যসমূহ, পদর্শিত অর্থের নিদর্শন। বলিয়াছিলে যে, সত্ত্বগুণের ধর্ম্ম জ্ঞান, তাহা লইয়া প্রধানই সর্ব্বজ্ঞ; এ কথা অনুপপন্ন অর্থাৎ অযুক্ত। কেন না, গুণসাম্যরূপ প্রধানাবস্থায় সদৃশ-পরিণাম ভিন্ন বিসদৃশ পরিণাম না থাকায় জ্ঞান-নামক সত্ত্বধর্ম্ম থাকিবার সম্ভাবনা নাই। (গুণের বিষমাবস্থা-ব্যতীত সাম্যাবস্থায় কোনও গুণের কোনও ধর্ম্ম থাকে না)। যদি বল জ্ঞান না থাকে না থাকুক, কিন্তু জ্ঞানশক্তি থাকে, শক্তি থাকাতেই প্রধানকে সর্ব্বজ্ঞ বলা যাইতে পারে; এ কথার প্রত্যুত্তরে আমরা বলিব, তাহা বলিতে পার না। বিবেচনা করিয়া দেখ, সাম্যকালেও যদি সত্ত্বাশ্রিত সর্ব্বজ্ঞানশক্তি লইয়া প্রধানকে সর্ব্বজ্ঞ বল,—তাহা হইলে রজস্তমঃ-আশ্রিত জ্ঞানপ্রতিবন্ধশক্তি লইয়া তাঁহাকে অল্পজ্ঞ বলাও উচিত হইবে। অতএব, উক্ত প্রকারদ্বয়ের কোনও প্রকারে প্রধানের সর্ব্বজ্ঞতা সিদ্ধি করিতে পারিবে না। আরও এক প্রত্যুত্তর এই যে, যাহা নিরবচ্ছিন্ন সত্ত্ববৃত্তি—তাহা জ্ঞান-শব্দের বাচ্য নহে। সসাক্ষিক সত্ত্ববৃত্তিই অর্থাৎ চৈতন্য প্রতিবিম্বযুক্ত সত্ত্ববৃত্তিই জ্ঞান-নামে অভিহিত হয়। তোমার প্রধান যখন অচেতন, জড়, তখন তাঁহার সাক্ষিত্ব বা দ্রষ্টৃত্ব নাই, ইহা অবশ্যই স্বীকার্য্য। সুতরাং প্রধানের সর্ব্বজ্ঞতা বা সর্ব্বজ্ঞান শক্তিযুক্ততা অনুপপন্ন। যোগীরা যে সত্ত্ববৃত্তির দ্বারা সর্ব্বজ্ঞ হন, তাহা অসঙ্গত নহে। কেন না, তাঁহারা চেতন। চেতন বলিয়াই তাঁহাদের সত্ত্বোৎকর্ষনিমিত্তক সর্ব্বজ্ঞতা জন্মে, সুতরাং

(১) ষোড়শকল—ষোল অবয়ব। ভামতী-টীকা দেখ, কল্পিত ১৬ অবয়ব বুঝিতে পারিবে।

(২) সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্ববিৎ তুল্যার্থ; সুতরাং অর্থ করিতে হয় যে, সামান্যতঃ সর্ব্বজ্ঞ এবং বিশেষতঃ সর্ব্ববিৎ।

তাঁহারা তোমার দৃষ্টান্ত হইতে পারেন না। লৌহ অগ্নিসংযোগে দাহক হয়, তদ্দৃষ্টান্তে প্রধানকে চেতন সম্বন্ধ নিমিত্তক ঈক্ষিতা ও সর্ব্বজ্ঞ বলা অপেক্ষা যাঁহার জন্য তাহার (প্রধানের) ঈক্ষিতৃত্ব ও সর্ব্বজ্ঞত্ব, তাঁহাকেই অর্থাৎ সেই সর্ব্বসাক্ষী ব্রহ্মকেই সর্ব্বজ্ঞ ও জগৎকারণ বলা যুক্তিসিদ্ধ। অন্য এক আপত্তি করিয়াছিলে যে, নিত্যজ্ঞানস্বরূপ বলিয়া জ্ঞানক্রিয়ার প্রতি স্বাতন্ত্র্য (কর্তৃত্ব) না থাকায় ব্রহ্মের মুখ্য সর্ব্বজ্ঞতা উপপন্ন হয় না, এ আপত্তির প্রত্যুত্তরার্থ আমরা জিজ্ঞাসা করি, তাদৃশ নিত্যজ্ঞান কিরূপে ব্রহ্মের সর্ব্বজ্ঞতার হানি করিবে? যাহার সর্ব্বপ্রকাশক জ্ঞান নিত্য—সে যে অসর্ব্বজ্ঞ—এ কথা বিপ্রতিষিদ্ধ, বিরুদ্ধ এবং বলিবার অযোগ্য। জ্ঞানের অনিত্যতাস্থলেই কখন কিছু জানিতে পারে, কখন কিছু জানিতে পারে না, এইরূপ হয়, কাযেই সে স্থলে সর্ব্বজ্ঞ ও অল্পজ্ঞ হইতে পারে কিন্তু নিত্যজ্ঞান স্থলে উক্ত দোষ হইতেই পারে না। নিত্যজ্ঞান বলিয়া জ্ঞানক্রিয়াবিষয়ে স্বাতন্ত্র্য ব্যবহার উপপন্ন হয় না, এ আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। সূর্য্য সততোষ্ণ ও সততপ্রকাশ, অথচ লোকে বলে সূর্য্য দগ্ধ করিতেছেন, সূর্য্য প্রকাশ করিতেছেন। এতদ্দৃষ্টান্তে বুঝিতে হইবে যে, শাস্ত্রে সততপ্রকাশ সূর্য্যের প্রকাশক্রিয়া-কর্তৃত্বের ন্যায় নিত্যজ্ঞান ব্রহ্মেরও জ্ঞানক্রিয়া-কর্তৃত্ব ব্যপদিষ্ট হইয়াছে। যদি বল, সূর্য্য প্রকাশ্যবস্তুর সহিত সংযুক্ত হইয়া প্রকাশ করেন, দাহ্যের সহিত সংযুক্ত হইয়া দগ্ধ করেন, সুতরাং তিনি প্রকাশক ও দাহক বলিয়া ব্যপদিষ্ট হইতে পারেন, কিন্তু সৃষ্টির পূর্ব্বে ব্রহ্মের জ্ঞানকর্ম্ম (জ্ঞানক্রিয়ার কর্ম্ম জ্ঞেয়-পদার্থ) না থাকা হেতু সূর্য্য-দৃষ্টান্তটী সঙ্গত হয় না, বিষম দৃষ্টান্ত হয়, অর্থাৎ সূর্য্য-দৃষ্টান্তে নিত্যজ্ঞান ব্রহ্মের জ্ঞানকর্তৃত্ব ব্যপদেশের সারত্ব সিদ্ধি হয় না। ইহার প্রত্যুত্তরে আমরা বলিব, যখন কর্ম্ম বা প্রকাশ্য বস্তুর সহিত সম্বন্ধ অবিবক্ষিত থাকে, (৩) তখন যেমন "সূর্য্য প্রকাশ পাইতেছেন" এতদ্রূপ অকর্ম্মক-কর্তৃত্বের ব্যপদেশ (উল্লেখ বা ব্যবহার) হয়, তদ্রূপ সৃষ্টির পূর্ব্বে জ্ঞানকর্ম্ম (জ্ঞেয়-বস্তু) না থাকিলেও "তৎ ঐক্ষত" তিনি ঈক্ষণ করিলেন,—এতদ্রূপ অকর্ম্মক কর্তৃত্বব্যপদেশ বিনা আপত্তিতে

(৩) অবিবক্ষিত—বলিবার বা ব্যক্ত করিবার ইচ্ছাবর্জ্জিত। অর্থাৎ বক্তা যখন প্রকাশয়তি" এতদ্রূপ কর্ম্মবাচ্য-প্রয়োগ না করিয়া "প্রকাশয়তে" এতদ্রূপ অকর্ম্মক প্রয়োগ করেন, তখন তাহার প্রকাশ্য বিষয় অবিবক্ষিত থাকে।

হইতে পারে। সুতরাং দৃষ্টান্তটী বিষম নহে, সম-দৃষ্টান্তই হইয়াছে। যদিও কর্ম্ম অর্থাৎ জ্ঞানক্রিয়ার বিষয় থাকা অপেক্ষিত হয়, তাহা হইলেও ঈক্ষতি শ্রুতির অসংগতি নাই অর্থাৎ কর্ম্মসদ্ভাব স্বীকার করিলেও ঈক্ষতি শ্রুতি উপপন্ন হয়। সে কর্ম্ম কি? অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে ঈশ্বরজ্ঞানের বিষয় হয় এমন বস্তু কি? এরূপ প্রশ্ন করিলে আমরা প্রত্যুত্তর করিব, সে বস্তু অনির্ব্বচনীয়, অব্যক্ত, অবিদ্যা বা মায়ানামক জগদ্বীজ। যাহার প্রসাদে যোগীরা অতীতানাগতবিষয়ক প্রত্যক্ষজ্ঞান লাভ করিয়া থাকেন, তিনি থাকাতে যে সেই নিত্যসিদ্ধ ঈশ্বরের সৃষ্টি-স্থিতি-সংহারবিষয়ক নিত্যজ্ঞান থাকিবে তদ্বিষয়ে আর কথা কি? সংশয়ই বা কি? উৎপত্তির পূর্ব্বে ব্রহ্মের শরীরাদি-সম্বন্ধ থাকে না, তৎকারণে তৎকালে তাঁহার ঈক্ষিতৃত্ব থাকা যুক্তিসঙ্গত নহে, এ আপত্তি বা এ পূর্ব্বপক্ষ স্থান প্রাপ্ত হয় না। অর্থাৎ এ আপত্তি হইতেই পারে না। সততপ্রকাশ সূর্য্যের দৃষ্টান্তে ব্রহ্মের স্বরূপ-জ্ঞান, তাহা নিত্য, সুতরাং সে জ্ঞানের উৎপত্তি নাই এবং উপকরণের অপেক্ষাও নাই। অজ্ঞানী বা অজ্ঞানাচ্ছন্ন সংসারী জীবেরই শরীরাদিনিমিত্তক জ্ঞানোৎপত্তি হইয়া থাকে, জ্ঞানপ্রতিবন্ধক রহিত ঈশ্বরের সম্বন্ধে তাহা বা সে নিয়ম নাই। দুইটী বেদমন্ত্র ঈশ্বরের শরীরাদ্যনপেক্ষজ্ঞানতা ও অনাবরণত্ব বা অপ্রতিহতজ্ঞানতা দেখাইয়াছেন। যথা—"তাঁহার কার্য্যও নাই, কারণও নাই। (অর্থাৎ শরীর নাই, ইন্দ্রিয়ও নাই।) তাঁহার সমান নাই, অধিকও নাই। অর্থাৎ তিনি সজাতীয় বিজাতীয় দ্বিতীয় রহিত। শ্রুতিতে তাঁহার বিবিধপ্রকার উৎকৃষ্ট শক্তি এবং স্বতঃসিদ্ধ জ্ঞানক্রিয়ার অস্তিত্ব অভিহিত হইয়াছে।" "তাঁহার হস্তপদ নাই, অথচ তিনি বেগগামী ও গ্রাহক। তাঁহার চক্ষু নাই, তথাপি তিনি দেখেন। তাঁহার কর্ণ নাই, তথাপি তিনি শুনেন। তিনি বেদ্য বা জ্ঞেয় বস্তু জানেন; কিন্তু তাঁহার জ্ঞাতা নাই। ব্রহ্মজ্ঞগণ তাঁহাকেই মহান্ ও শ্রেষ্ঠ পুরুষ বলিয়া জানেন।" যদি বল, তোমাদের মতে "ব্রহ্ম ভিন্ন পৃথক্ দ্রষ্টা ও বিজ্ঞাতা নাই" এই শ্রুতি অনুসারে ঈশ্বরাতিরিক্ত জ্ঞানপ্রতিবন্ধক-হেতুযুক্ত সংসারী আত্মা নাই সুতরাং তোমরা কি প্রকারে বলিতে পার যে, সংসারী আত্মার জ্ঞানোৎপত্তি শরীরাদি-সাপেক্ষ? ঈশ্বরের নহে? এ প্রশ্নের প্রত্যুত্তর এইরূপ। ঈশ্বরাতিরিক্ত

পৃথক্ সংসারী নাই সত্য; না থাকিলেও তাঁহাতে দেহাদিরূপ উপাধি-সম্বন্ধ স্বীকার করি। এক অদ্বিতীয় সর্ব্বব্যাপী আকাশে ঘট, শরাব, গিরি, গুহাদিরূপ উপাধির সম্বন্ধ যেরূপ, ব্রহ্মে দেহাদিসংঘাতরূপ উপাধির সম্বন্ধও সেইরূপ। সেই উপাধি অনুসারেই লোকের ঘটছিদ্র ও করকছিদ্র প্রভৃতি শব্দের ও জ্ঞানের ব্যবহার হইয়া থাকে। কিন্তু প্রণিধান পূর্ব্বক দেখিলে দেখিতে পাইবে, ঐ সকল ছিদ্র আকাশ হইতে পৃথক নহে। আকাশে যেমন উপাধিকৃত ঘটাকাশ প্রভৃতি মিথ্যা ভেদবুদ্ধি হইতে দেখা যায়, সেইরূপ, দেহাদিসংঘাতরূপ উপাধি সম্বন্ধের দ্বারা অবিবেক প্রযুক্তই ঈশ্বরত্ব ও সংসারিত্ব প্রভৃতি মিথ্যা ভেদবুদ্ধি হইয়া থাকে। ইহা স্পষ্টই দেখা যাইতেছে যে, অনাত্মদেহাদিতে আত্মবুদ্ধি ভ্রমপূর্ব্বকই উৎপন্ন হইয়া থাকে। সংসারিত্বরূপ ভেদ যখন কথিত প্রকারেই হয় বা হইয়াছে, অর্থাৎ দেহাদি-উপাধি-সম্বন্ধের দ্বারা হইয়াছে, তখন অবশ্যই তাহার (জীবের) দেহাদিনিমিত্তক ঈক্ষিতৃত্ব উপপন্ন হইবে। অন্য এক কথা বলিয়াছিল যে, প্রধান অনেকাত্মক বা সংহত (বহুর সমষ্টি), সুতরাং মৃত্তিকাদির দৃষ্টান্তে তাহারই জগৎকারণতা উপপন্ন হয়, কিন্তু এক অদ্বিতীয় অসহায় বলিয়া ব্রহ্মের জগৎকারণতা কোন প্রকারে উপপন্ন হয় না,—এ কথার বা এ পূর্ব্বপক্ষের প্রত্যুত্তর অশব্দত্ব প্রদর্শনের দ্বারাই প্রদত্ত হইয়াছে। (৪) তর্কের দ্বারা বা যুক্তির দ্বারা যে-প্রকারে ব্রহ্মেরই জগৎকারণতা সিদ্ধ হয়, প্রধানের হয় না, সে প্রকার ও সে তর্ক "ন বিলক্ষণত্বাৎ" ইত্যাদি সূত্রে বিস্তৃতরূপে বর্ণিত হইবে।

পূর্ব্বপক্ষবাদী প্রদর্শিত সিদ্ধান্তের প্রতি আপত্তি প্রদর্শনপূর্ব্বক বলিয়া থাকেন যে, ঈক্ষিতৃত্ব শ্রুতি আছে বলিয়াই যে অচেতনা প্রকৃতির জগৎকারণত্ব নিষেধ হইবে, তাহা হইবে না। কেন না, ঐ শ্রুতি অর্থাৎ জগৎকারণের ঈক্ষিতৃত্ব শ্রুতি অন্যরূপ অর্থে গ্রহণ করিলেই উপপন্ন হইতে পারে। বিবেচনা কর, সকলেই অচেতন পদার্থে চেতন পদার্থের ন্যায়

(৪) অর্থাৎ বেদশব্দ যখন প্রধানকে জগৎকারণ বলেন না, যখন শব্দের দ্বারা প্রধানের জগৎকারণতা লব্ধ হয় না, তখন আর তাহাকে জগৎকারণ বলা যায় না।

উপচার বা চেতনপদার্থের সদৃশ ব্যবহার হইতে দেখিয়াছেন। যথা—পতনোন্মুখ নদীকূল দেখিলে লোকে বলে, "এই কূল পড়িবার ইচ্ছা করিতেছে।" এতদ্বিধ স্থলে যেমন অচেতন কূলে চেতনযোগ্য ব্যবহার ও শব্দ প্রয়োগ দৃষ্ট হয়, সেইরূপ, সৃষ্ট্যুন্মুখ প্রধানেও চেতনযোগ্য শব্দপ্রয়োগ (তিনি ঈক্ষণ করিলেন ইত্যাদিবিধ) হইয়াছে, বলা যাইতে পারে। যেমন কোন চেতন "স্নান ভোজন করিয়া অপরাহ্নে রথারোহণে গ্রামভ্রমণ করিব" এইরূপ ঈক্ষণ বা আলোচনা করিয়া অনন্তর সেই ঈক্ষণানুরূপ নিয়মেই প্রবৃত্ত হয়, সেইরূপ, সৃষ্ট্যুন্মুখ প্রধানও মহদাদিক্রমনিয়মে পরিণত হয় সুতরাং সেই নিয়মপরিপাটী অনুসারেই তাঁহাতে চেতনধর্ম্মের উপচার হইয়াছে। মুখ্য ঈক্ষণ ত্যাগ করিয়া গৌণ অর্থাৎ ঔপচারিক ঈক্ষণ কল্পনা করিবার হেতু এই যে, শ্রুতিতে ঐ ঈক্ষণশব্দ প্রায়ই উপচারক্রমে প্রযুক্ত হইতে দেখা যায়। যথা—"সেই তেজ ঈক্ষণ করিলেন।" "সেই আপ (জল) ঈক্ষণ করিলেন।" ইত্যাদিপ্রকার শ্রুতিতে অচেতন তেজ ও জল চেতনের ন্যায় ব্যবহৃত হইয়াছে। এই সকল কারণে বা হেতুতে শ্রুত্যুক্ত সৎকর্ত্তৃক ঈক্ষণ মুখ্য নহে, ঔপচারিক। অর্থাৎ সতের ঈক্ষণ তেজ প্রভৃতির ঈক্ষণের তুল্য। এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ উপস্থিত হওয়ায় তন্নিরাকরণার্থ এই সূত্র বলা হইল।

গৌণশ্চেন্নাত্মশব্দাৎ ॥ অ ১, পা ১, সূ ৬ ॥

সূত্রার্থ—চেৎ যদ্যর্থে। যদ্যুচ্যতে সৎ-শব্দবাচ্যমচেতনং প্রধানং, তস্মিন্ ঈক্ষিতৃ-শব্দো গৌণ ইতি, তৎ ন সাধীয় ইতি শেষঃ। কুত? আত্মশব্দাৎ ঈক্ষিতরি আত্মশব্দশ্রবণাৎ। আত্মবিশেষণেনেক্ষতুরচেতনত্ববারণাদিতি ভাবঃ। —অচেতন প্রধানই জগৎকারণ, তবে যে তাঁহাতে ঈক্ষণকর্ত্তৃত্বরূপ বিশেষণ আছে, তাহা গৌণ অর্থাৎ ঔপচারিক। উপচারক্রমেই "তিনি ঈক্ষণ করিলেন" ইত্যাদি প্রকার বলা হইয়াছে। এরূপ বলিবার উপায় নাই। কেন না, তাঁহাতে আত্মশব্দ বিশেষণ দেওয়া আছে। আত্মশব্দ থাকাতে অচেতন প্রধানের গৌণ ঈক্ষিতৃত্ব নিবারিত হইয়াছে। অচেতন পদার্থে আত্মের প্রয়োগ হয় না এবং হইতে পারেও না।

ভাষ্যার্থ—বাদিগণ যে বলিয়াছেন, অচেতন প্রধানই জগৎ-কারণবোধক সৎ-শব্দের বাচ্য এবং তাঁহাতে যে ঈক্ষণকর্তৃত্ব বিশেষণ আছে, তাহা গৌণ, মুখ্য নহে, তেজের ও জলের ঈক্ষণ যেমন গৌণ বা ঔপচারিক, —প্রধানের ঈক্ষণও তদ্রূপ গৌণ বা ঔপচারিক। (চেতন-পদার্থের ঈক্ষণই মুখ্য, তাহা অচেতনের প্রতি প্রযুক্ত হইলে গৌণ বা ঔপচারিক হয়)। বাদিগণের এ উক্তি অসৎ অর্থাৎ ভাল নহে। কেন না, সে স্থলে "সেই ঈক্ষণকারী সৎ বস্তু আত্মা" এরূপ অভিহিত আছে। শ্রুতি "হে সৌম্য! শ্বেতকেতো! অগ্রে ইহা সন্মাত্র ছিল" এইরূপে কথারম্ভ করিয়া "সেই সৎ ঈক্ষণ করিলেন এবং সেই সৎ তেজের সৃষ্টি করিলেন।" ইত্যাদিক্রমে তেজ, জল ও পৃথিবী প্রভৃতির সৃষ্টি বলিয়া পরে সেই সৎকে ঈক্ষিতা ও সেই সৃষ্টতেজ প্রভৃতিকে দেবতা শব্দের দ্বারা বিশেষিত করিয়া বলিয়াছেন, "সেই দেবতা ঈক্ষণ করিলেন, আলোচনা করিলেন যে আমরা তিনই দেবতা এবং এইরূপেই আমরা আপন স্বরূপে অনুপ্রবেশ পূর্ব্বক নাম ও রূপ ব্যক্ত করিব।" বিবেচনা করিয়া দেখ, অচেতন প্রধানকেই যদি উপচারক্রমে ঈক্ষিতা বলিয়া অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে সেই অচেতন প্রধান প্রকৃত অর্থাৎ প্রকরণপ্রতিপাদ্য হওয়ায় তাঁহাকেই দেবতা বলিয়া গণ্য করা উচিত কিন্তু তাহা করিতে পারিবে না। অচেতন প্রধান গুণবৃত্তিক্রমে বা উপচারক্রমে ঈক্ষিতা বলিয়া অভিহিত হইলে কখনই তাহা দেবতা, জীব ও আত্মশব্দের দ্বারা বিশেষিত বা অভিহিত হইত না। জীব কি? জীব চেতন, শরীরের অধ্যক্ষ এবং প্রাণসমূহের ধারয়িতা। জীব-শব্দ ঐরূপ অর্থেই প্রসিদ্ধ এবং উহার নির্ব্বাচনও ঐরূপ। অতএব, প্রসিদ্ধি ও নামনির্ব্বাচন অনুসারে জীব-শব্দের বাচ্য চেতন; তদ্রূপ জীবকে কি প্রকারে অচেতন প্রধানের আত্মা বলিতে পার? (অর্থাৎ পার না) আত্মা কি? না স্বরূপ। লোকে ও শাস্ত্রে স্বরূপকেই আত্মা বলে। সুতরাং চেতন অচেতন-প্রধানের স্বরূপ এ কথা ব্যাহত এবং উহা সর্ব্বপ্রকারে অসঙ্গত। আর যদি চেতন ব্রহ্মকে ঈক্ষিতৃরূপে পরিগ্রহ কর, তাহা হইলে মুখ্য ঈক্ষিতৃত্ব হইতে পারে এবং জীববিষয়ক আত্মশব্দও উপপন্ন হইতে পারে।

শ্রুতি শ্বেতকেতুকে "সেই সৎ এই, এসমস্তই তদাত্মক, হে শ্বেতকেতো! সেই সত্য বা সৎস্বরূপ আত্মা তুমি।" এবং-ক্রমে প্রকরণপ্রতিপাদ্য সূক্ষ্ম বা দুর্জ্ঞেয় জগৎকারণ সৎকে আত্মা বলিয়া উপদেশ করিয়াছেন। জল ও তেজঃ, এ দুটী বিষয় (জড়বস্তু); সুতরাং তদুভয়ের ঈক্ষিতৃত্ব গৌণ। মুখ্য ঈক্ষিতৃত্বের কিছুমাত্র কারণ না থাকায় উহাদের ঈক্ষিতৃত্ব ও অন্যান্য চেতনযোগ্য বর্ণনা সমস্তই "নদীকূল পড়িবার ইচ্ছা করিতেছে" ইত্যাদিবিধি উক্তির ন্যায় গৌণ, মুখ্য নহে। উহাদের ঈক্ষত্বপ্রয়োগ সদধিষ্ঠান অর্থাৎ চেতনাধিষ্ঠাননিমিত্তক গৌণ, কিন্তু আত্মবিশেষণে বিশেষিত সতের (ব্রহ্মের) ঈক্ষিত্ব গৌণ নহে, মুখ্য, এ কথা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে।

তন্নিষ্ঠস্য মোক্ষোপদেশাৎ ॥ অ ১, পা ১, সূ ৭ ॥

সূত্রার্থ—আত্মশব্দোঽপি প্রধানে গৌণো ভবিতুমর্হতীত্যাশঙ্ক্য তত্র পূর্ব্বসূত্র-স্থনঞমাকৃষ্য যোজ্যম্। আত্মোশব্দোঽচেতনে প্রধানে ন সম্ভবতীত্যুন্নেয়ম্। কুতঃ? তন্নিষ্ঠস্য আত্মনিষ্ঠস্য মোক্ষোপদেশাৎ।—আত্মনিষ্ঠ বা আত্মজ্ঞ পুরুষের মোক্ষ হইবার উপদেশ থাকায় অচেতন প্রকৃতিতে আত্মশব্দ প্রয়োগ অসম্ভব। ভাষ্যানুবাদে এ কথা বিস্তৃতরূপে ব্যাখ্যাত হইয়াছে।

• ভাষ্যার্থ—যদি বল, অচেতন প্রধানেও (প্রকৃতিতেও) আত্মশব্দের প্রয়োগ হইয়া থাকে, যেমন রাজার সর্ব্বার্থকারী ভৃত্যের প্রতি আত্মশব্দ প্রয়োগ হয় "অমুক আমার আত্মা", সেইরূপ, আত্মার সর্ব্বার্থকারী প্রকৃতির প্রতিও আত্মশব্দ প্রয়োগ হইয়াছে, "জগৎকারণ সৎ আত্মা।" ভৃত্যের যেমন সন্ধি-বিগ্রহাদি কার্য্যে নিযুক্ত থাকিয়া রাজার উপকার করে, তদ্রূপ প্রধানও আত্মার অর্থাৎ পুরুষের ভোগ ও মোক্ষ বিতরণ করতঃ উপকার করিয়া থাকে। অথবা আত্মশব্দটী চেতন অচেতন উভয় সাধারণ, উভয় অর্থেই আত্মশব্দের প্রয়োগ দেখা যায়; যেমন ভূতাত্মা ও ইন্দ্রিয়াত্মা ইত্যাদি। অপিচ, জ্যোতিঃশব্দ যেমন যজ্ঞ ও অগ্নি এই দুই অর্থে প্রযুক্ত হয়, আত্মশব্দও তদ্রূপ চেতন অচেতন উভয় অর্থে প্রযুক্ত হইতে দেখা যায়। অতএব আত্মশব্দের দ্বারা কিরূপে ঈক্ষণের মুখ্যতা স্থির হইতে পারে? গৌণ-ঈক্ষণ না হয় কেন? ভগবান্ ব্যাস এক্ষণে ইহার প্রত্যুত্তর দিতেছেন।

অচেতন প্রধান (জড়স্বভাব প্রকৃতি) আত্মশব্দের অবলম্বন হইবার অযোগ্য। তাহার হেতু এই যে, শ্রুতি "তাহাই আত্মা" এতদ্রূপে প্রকরণ-প্রতিপাদ্য পরম সূক্ষ্ম (অত্যন্ত দুজ্ঞের্য়) সৎ-পদার্থের উপদেশ করিয়া পরে, "হে শ্বেতকেতো! সেই আত্মা তুমি" এইরূপে মোক্ষয়িতব্য চেতন শ্বেতকেতুর আত্মনিষ্ঠতা উপদেশ পূর্ব্বক কহিয়াছেন "আচার্য্যবান্ পুরুষই এই তত্ত্ব জানিতে পারে এবং তাহার সেই কাল পর্য্যন্ত বিলম্ব, যে পর্য্যন্ত না তাহার দেহপাত হয়। দেহপাত হইলেই সে সৎসম্পন্ন অর্থাৎ বিদেহমুক্তি বা ব্রহ্মভাব প্রাপ্ত হয়।" এখন বিবেচনা করিয়া দেখ, অচেতন প্রধান যদি সৎশব্দের বাচ্য হয়, আর মুমুক্ষু চেতনকে যদি "তুমি সেই অচেতন" এই বলিয়া গ্রহণ করান হয়, তাহা হইলে চেতনকে অচেতন বলিয়া গ্রহণ করান হেতু শাস্ত্রের শাস্ত্রতা থাকে না, এবং তাহা বিপরীতবাদী হওয়ায় অপ্রমাণ ও অনর্থের হেতু হইয়া উঠে। হিতশাসক নির্দ্দোষ শাস্ত্রকে সদোষ ও অপ্রমাণ বলা সর্ব্বথা অযুক্ত। প্রমাণভূত শাস্ত্র যদি অজ্ঞান অথচ মুমুক্ষু এরূপ চেতনকে "তোমার আত্মা বা তুমি অচেতন" এইরূপ উপদেশ করেন, তাহা হইলে সে অবশ্যই তাহা বিশ্বাস করিবেক, অন্ধ-গোলাঙ্গুল দৃষ্টান্তে (৫) অনাত্মায় আত্মবুদ্ধি স্থাপন করিবেক, তাহা আর ত্যাগ

---

(৫) অন্ধগোলাঙ্গুল ন্যায় যথা ;—কোন এক কুটিলমতি একদা এক অরণ্যে এক অসহায় অন্ধকে দেখিয়া জিজ্ঞাসা করিল, কি জন্য তুমি এই হিংস্রজন্তুপূর্ণ দুর্গমবনে কষ্টভোগ করিতেছ? শুনিয়া সে হৃষ্টচিত্তে বিপদুদ্ধার প্রত্যাশায় প্রত্যুত্তর করিল, আমি অন্ধ, দৈব-বিড়ম্বনায় এই দুর্গম বনে বন্ধুহীন ও পতিত আছি, ইহাতে আমার নিতান্ত কষ্ট হইতেছে, ইচ্ছা এই যে, কোনও প্রকারে নগর পথ প্রাপ্ত হইয়া তদবলম্বনে বন্ধুজনসমাকীর্ণ নগরে গিয়া সুখী হইব কিন্তু অনেককাল অতিবাহিত করিয়াও আমি সে পথ লাভ করিতে পারি নাই। ভাগ্যক্রমে আজ আপনাকে পাইলাম, সুখী হইলাম, অনুগ্রহ করিয়া আপনি আমাকে নগর প্রাপ্তির উপায় বলুন। অনন্তর সেই দুষ্ট পুরুষ নিকটে এক বন্য বৃষ বিচরণ করিতে দেখিয়া কষ্টসৃষ্টে তাহার লাঙ্গুল ধারণ পূর্ব্বক অন্ধের হস্তে দিয়া বলিল, তুমি খুব সাবধানে ইহা ধরিয়া থাক, এ তোমাকে নগরে লইয়া যাইবে। সাবধান—যেন ছাড়িয়া দিও না। অনন্তর সেই গবয় (বন গোরু) বেদনাপ্রাপ্ত ও মনুষ্যস্পর্শে ভীত হইয়া সবেগে পলায়ন আরম্ভ করিল, নগরপ্রাপ্তির প্রত্যাশায় অন্ধ তাহার লাঙ্গুল ছাড়িল না, তাহাতে সে প্রচুর দুঃখভোগ করিয়া অবশেষে মৃতকল্প ও মোহপ্রাপ্ত হইল।

করিবেক না, অথচ তদ্ব্যতীত আত্মা জানিতে পারিবেক না, সুতরাং সে পুরুষার্থ হইতে ভ্রষ্ট ও অনর্থগতিপ্রাপ্ত ও নষ্ট হইবে। অতএব, শাস্ত্র যেমন স্বর্গার্থী পুরুষের প্রতি স্বর্গসাধক যথার্থ অগ্নিহোত্রাদি যাগ উপদেশ করেন, সেইরূপ মুমুক্ষু পুরুষের প্রতিও যথাস্বরূপ আত্মার উপদেশ করিয়া থাকেন। এইরূপ বলাই উপযুক্ত। এরূপ হইলেই তপ্তপরশু গ্রহণ দৃষ্টান্তে (৬) সত্য নিশ্চয় ও মোক্ষপদেশ উপপন্ন হইতে পারে। অন্যথা, অমুখ্যে মুখ্যাত্মার উপদেশ হওয়াতে তাহা "আমি উক্থ" এতদ্রূপ (৭) বিজ্ঞানের ন্যায় অধ্যস্ত ও অনিত্য-ফল হয়, তত্ত্বজ্ঞান ও নিত্যফল (মোক্ষ) হয় না। সুতরাং মোক্ষোপদেশ অসঙ্গত হয়। এই সকল কারণে, সেই পরম সূক্ষ্ম বা নিতান্ত দুর্জ্ঞেয় সদ্বস্তুতে আত্মশব্দের প্রয়োগ গৌণ নহে। ভৃত্যে আত্মশব্দের প্রয়োগ দৃষ্ট হয় সত্য; কিন্তু স্বামীর ও ভৃত্যের ভিন্নতা বা পার্থক্য প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। তৎকারণে ভৃত্যের প্রতি আত্মশব্দের প্রয়োগ গৌণ ভিন্ন মুখ্য হয় না। যদিও কোথাও লোক-ব্যবহারে গৌণ প্রয়োগ হইয়া থাকে, তাই বলিয়া সর্ব্বত্রই শব্দপ্রমাণক অর্থে গৌণ কল্পনা করা সঙ্গত বা ন্যায্য নহে। সর্ব্বত্রই গৌণ কল্পনা করিতে গেলে কোথাও ও কোন অর্থে আস্থা থাকিতে পারে না। বলিয়াছ যে, জ্যোতিঃ শব্দ যেমন ক্রতু ও জ্বলন (অগ্নি) উভয়বাচক, আত্মশব্দও তেমনি চেতন অচেতন উভয় বোধক। সে কথা সঙ্গত নহে। কেন না, এক শব্দের একদা বহু অর্থ ন্যায্য নহে। অতএব চেতন বিষয়েই আত্মশব্দের মুখ্য প্রয়োগ। আর চেতনা-ধিষ্ঠান প্রযুক্ত ভূতে ও ইন্দ্রিয়ে তাহার গৌণ প্রয়োগ। যদিও আত্মশব্দ সাধা-রণপর বল, উভয়ার্থ বল, তথাপি তাহার প্রকরণ বা উপপদ, কোন একটা নিশ্চায়ক ব্যতীত একতর বৃত্তিতা (নির্দ্দিষ্ট অর্থ বোধকতা) অবধারণ করিতে

---

(৬) পূর্ব্বকালে অগ্নিপরীক্ষা ছিল। অপরাধী রাজার রাজদ্বারে অভিযুক্ত হইলে ও অন্য প্রমাণ না থাকিলে রাজা তাহার হস্তে দগ্ধলৌহ অর্পণ করিতেন। সে সত্যপ্রতিজ্ঞাপূর্ব্বক তাহা গ্রহণ করিত। মিথ্যুক হইলে মরিয়া যাইত, সত্য হইলে মরিত না।

(৭) উক্থ অর্থাৎ প্রাণ। আমিই প্রাণ, এতদ্রূপে উপাসনা করিবার বিধান আছে। এই উপাসনা সম্পৎ-উপাসনা নামে প্রসিদ্ধ। সম্পৎ-উপাসনার লক্ষণ ও ফল পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। আরও বলা হইবে।

পার না। প্রস্তাবিত স্থলে আত্মশব্দের অচেতন বাচিতার বোধক বা নিশ্চায়ক প্রমাণ নাই। কিন্তু চেতন শ্বেতকেতু নিকটে থাকায় প্রস্তাবিত সতের চেতনতানিশ্চয় আছে। সতের চেতনতা নিশ্চয় থাকায় তদ্বিশেষণীভূত আত্মশব্দও চেতনপর, ইহা অবাধে নিশ্চয় হয়। চেতন শ্বেতকেতুর আত্মা বা স্বরূপ অচেতন, ইহা কখনই সম্ভব হয় না, এ কথা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। অতএব, কথিতস্থলে চেতন বিষয়েই আত্মশব্দের প্রয়োগ, ইহা সহজেই নিশ্চয় করা যায়। জ্যোতিঃশব্দ লৌকিক প্রয়োগে অগ্নিতে নিরূঢ় অর্থাৎ প্রসিদ্ধ। তবে আর্থবাদিক কল্পনা দ্বারা অগ্নিসাদৃশ্য অনুসারে জ্যোতিঃশব্দ কচিৎ যাগাদিতেও প্রযুক্ত হয়। এ নিমিত্ত উহা (জ্যোতিঃশব্দ) দৃষ্টান্ত হইতে পারে না। কিংবা, পূর্ব্ব-সূত্রের দ্বারাই আত্মশব্দের গৌণত্ব শঙ্কা নিরাকৃত হইয়াছিল, এক্ষণে এ সূত্রে পৃথক্ রূপে প্রকৃতিকারণবাদ নিরাকৃত হইল। প্রকৃতি কারণ নিরাকারণ পক্ষেও "তন্নিষ্ঠস্য মোক্ষোপদেশাৎ" এই হেতুসূত্র ব্যাখ্যাত হইতে পারে। অতএব প্রধান বা প্রকৃতি কোনও প্রকারে প্রস্তাবিত শ্রুতিস্থ (সৃষ্টি বোধক শ্রুতিস্থ) সৎ-শব্দের বাচ্য হইতে পারে না। প্রধান যে সৎ-শব্দের বাচ্য নহে তৎপ্রতি আরও হেতু আছে।

হেয়ত্বাবচনাচ্চ ॥ অ ১, পা ১, সূ ৮ ॥

সূত্রার্থ—হেয়ত্বস্য ত্যাজ্যতায়া অবচনাৎ অনভিধানাৎ চ অপি প্রধানং ন সৎ-শব্দবাচ্যম। ইত্যক্ষরার্থঃ।—ত্যাগোপদেশ না থাকাতে প্রধান সৎশব্দ বাচ্য নহে। (ভাষ্যানুবাদ দেখ)।

ভাষ্যার্থ—অনাত্মা প্রধান যদি শ্রুতিস্থ সৎ-শব্দের গৌণ অর্থ হইত এবং প্রধানকেই যদি "তৎ ত্বং অসি—তাহাই তুমি" এই বাক্যের দ্বারা চেতন শ্বেতকেতুর আত্মা বলিয়া উপদেশ করা যাইত, তাহা হইলে শ্বেতকেতু সেই উপদেশ শ্রবণে অনাত্মজ্ঞ থাকিতেন। অপিচ, শ্রুতি অবশ্যই তাহাকে মুখ্য আত্মা বলিবার নিমিত্ত প্রথমোপদিষ্ট গৌণ আত্মার ত্যাজ্যতা বলিতেন। যেমন অরুন্ধতী দেখাইবার ইচ্ছায় অরুন্ধতী তারার নিকটস্থ স্থূল নক্ষত্রকে অরুন্ধতী বলিয়া দেখাইয়া পশ্চাৎ তাহা অরুন্ধতী নহে বলিয়া প্রত্যাখ্যান পূর্ব্বক প্রকৃত

অরুন্ধতীকে দেখান হইয়া থাকে, (৮) শ্রুতি সেরূপ পথবর্ত্তিনী না হওয়ায় গৌণ আত্মার উপদেশ করেননাই. একেবারেই মুখ্য আত্মার উপদেশ করিয়াছেন, ইহা নিশ্চয় হয়। সেরূপ উপদেশ করিলে অবশ্যই গৌণ উপদেশের প্রত্যাখ্যান করিয়া দ্বিতীয়বার মুখ্য উপদেশ করিতেন। যখন ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠপ্রপাঠক প্রারম্ভাবধি সমাপ্তি পর্য্যন্ত সমস্তই সৎস্বরূপ মুখ্য আত্মায় পর্য্যবসিত দেখা যায়, তখন আর দ্বিতীয় উপদেশ আছে, এরূপ কথা বলিতে পারিবে না। সূত্রস্থ চ-শব্দ প্রতিজ্ঞাবিরোধরূপ হেত্বন্তরের উন্নায়ক। অর্থাৎ, ত্যাজ্যতা-বচন থাকিলে প্রতিজ্ঞাবিরোধ দোষ হইতে পারে সুতরাং ত্যাজ্যতা-বচন নাই ইহা চ-শব্দের দ্বারা জানান হইয়াছে। বস্তুতঃ ত্যাজ্যতাবচন না থাকায় ঐ উপদেশ মুখ্য, গৌণ নহে। শ্রুতি প্রথমেই প্রতিজ্ঞা করিয়াছেন যে, কারণ জ্ঞান হইতেই সমুদয় কার্য্য বস্তুর জ্ঞান হয়। যথা—শ্বেতকেতু গুরুকুল-বাস সমাপ্ত করিয়া প্রত্যাগত হইলে পিতা তাহাকে জিজ্ঞাসা করিলেন, "বৎস! তুমি কি গুরুকে সেই বস্তু জিজ্ঞাসা করিয়া ছিলে? যে বস্তু শুনিলে সমস্ত শুনা হয়, যাহা জানিলে সমস্ত জানা হয়, মনন করিলে সমস্ত মনন করা হয়?" শ্বেতকেতু বলিলেন, "ভগবন্! কি প্রকারে সে আদেশ সম্ভবে?" পিতা প্রত্যুত্তর করিলেন, সৌম্য! যেমন এক মৃৎ-পিণ্ডের দ্বারা সমস্ত মৃন্ময় জানা হয়, সেইরূপ। বিকার সকল বাক্যারম্ভ অর্থাৎ বাক্যবোধ্য নাম মাত্র; সুতরাং মিথ্যা, মৃত্তিকাই তাহার সত্য।

(৮) পাণিগ্রহণ সংস্কার সমাপ্ত হইলে পতি নবোঢ়া পত্নীকে অরুন্ধতী-তারা দেখাইবেন, এইরূপ বিধান ও শাস্ত্রীয় সদাচার অদ্যাপি প্রচলিত আছে। অরুন্ধতী অতি দুর্লক্ষ্য তারা, সহজে দেখা যায় না, এবং তাহা সপ্তর্ষিমণ্ডলের (সাত ভেয়ে তারার) এক প্রান্তে থাকে। নববধূ সে তারা চেনে না, দেখ বলিলে দেখিতে পাইবে না. কাযেই তন্নিকটস্থ অন্য এক স্থূলস্থ তারা দেখাইয়া. তাহার দৃষ্টি আকর্ষণ করা হয় পশ্চাৎ প্রকৃত অরুন্ধতী দেখান সুসাধ্য হয়। এই ব্যবহার হইতে অরুন্ধতী প্রদর্শন ন্যায় প্রবর্ত্তিত হইয়াছে। ইহারই অনুরূপ শাখাচন্দ্র ন্যায়। শাখাচন্দ্র ন্যায়ের উদাহরণ এইরূপ। বালক চন্দ্র চেনে না। কিন্তু উপ-দেষ্টা তাহাকে কৌশলে চাঁদ দেখান। তিনি বলেন, ঐ দেখ, গাছের ডালে চাঁদ। বালকের দৃষ্টি তদনুসারে বৃক্ষশাখায় স্থির হয়। পরে সে চাঁদ দেখে। ক্রমে সে চাঁদ কোথায় ও কি তাহাও জানিতে পারে।

হে সৌম্য! চন্দ্রবৎপ্রিয়দর্শন! সে অদেশ অর্থাৎ সে বস্তু তদ্রূপ।" (৯) হেয়রূপেই হউক, আর অহেয়রূপেই হউক, ভোগ্য সমূহের কারণীভূত প্রধানের জ্ঞান হইলে যে ভোক্তৃসমূহের জ্ঞান হয়, ভোক্তা জানা হয়, তাহা হয় না। কেননা ভোক্তৃসমূহ (ভোগকর্ত্তা জীবসংঘ) প্রধানের বিকার বা কার্য্য নহে। এতাবতা ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, প্রধান সৎ-শব্দের বাচ্য নহে। অপিচ, অন্য হেতু থাকতেও প্রধান সৎ-শব্দের বাচ্য নহে, জগৎকারণও নহে। যথা—

স্বাপ্যয়াৎ॥ অ ১, পা ১, সূ ৯॥

সূত্রার্থ—স্বস্মিন্ অপ্যয়ঃ লয়ঃ তস্মাৎ। সুষুপ্তিকালে জীবস্য স্বস্মিন্ স্বরূপে আত্মনি লয়শ্রবণাৎ ন সৎশব্দবাচ্যং প্রধানমিতি সূত্রাক্ষরাণামর্থঃ।— সুষুপ্তিকালে জীব আপন স্বরূপে লীন হয়, সে স্বরূপ সৎ ও আত্মা, সুতরাং সৎশব্দ আত্মারই বাচক, প্রধানের বাচক নহে। (ভাষ্যানুবাদ দেখ)।

ভাষ্যার্থ—শ্রুতি সৎশব্দ বাচ্য জগৎকারণের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন, "সুপ্তিকালে এই পুরুষের "স্বপিতি" নাম হয় এবং সেই সময়ে ইনি সৎসম্পন্ন বা স্বরূপ প্রাপ্ত হন। অর্থাৎ তিনি সতের সহিত একীভূত হন। যেহেতু ইনি স্বরূপে অপীত হন, লীন হন, সেই হেতু ইহাকে "স্বপিতি" বলে।" এই শ্রুতি এতদ্রূপে পুরুষের বা আত্মার লোক প্রসিদ্ধ স্বপিতি নামের নির্ব্বাচন (ব্যুৎপত্তি) দেখাইয়াছেন এবং "স্ব"-শব্দের দ্বারা আত্মাই বলিয়াছেন। অতএব, যাহা প্রকরণপ্রতিপাদ্য, তাহাই প্রকৃত ও সৎশব্দের বাচ্য এবং জীব তাহাতেই অপিগত হয়, এইরূপ অর্থ লব্ধ হইল।

---

(৯) শ্রুতি এবংক্রমে একবিজ্ঞানে সর্ব্ববিজ্ঞানের প্রতিজ্ঞা করিয়াছেন অর্থাৎ সর্ব্ব-বিজ্ঞান হয় বলিয়াছেন। এ প্রতিজ্ঞা রক্ষা পায়, যদি কারণমাত্রের সত্যতা ও কার্য্যের অসত্যতা থাকে। শ্রুতি বিকারের অর্থাৎ কার্য্যের মিথ্যাত্ব নির্ণয় করিয়া কারণমাত্রের সত্যতা বর্ণন করিয়াছেন। ইহা দেখিয়া বলিতে হয়, যাহা জগৎকারণ তাহাই সৎ ও নির্ব্বিকার। তোমার প্রধান নির্ব্বিকার নহে, সবিকার এবং সবিকার বলিয়া শ্রুতির মতে তাহা মিথ্যা বা তুচ্ছ। কাজেই বলিতে হইতেছে, প্রধান বা প্রকৃতি শ্রুত্যুক্ত সৎশব্দের বাচ্য নহে; সুতরাং জগৎকারণও নহে।

অপি-পূর্ব্ব ই-ধাতুর অর্থ লয়, ইহা প্রসিদ্ধ। শাস্ত্রেও সেই প্রসিদ্ধি অনুসারে "অপ্যয়" শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়।

ইন্দ্রিয়ের দ্বারা মনের বিষয়াকারা বৃত্তি জন্মে; সেই সকল মনোবৃত্তির নাম মনঃপ্রচার। আত্মা সেই মনঃপ্রচারে উপহিত বা তত্তাদাত্ম্য প্রাপ্ত হইয়া ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য স্থূল বিষয় গ্রহণ করতঃ জাগ্রৎ আখ্যা প্রাপ্ত হন। আবার তিনিই সেই জাগ্রদ্বাসনাবিশিষ্ট মনোমাত্রে উপহিত হইয়া স্বপ্ন অনুভব করেন। জাগ্রৎ ও স্বপ্ন এই দুই উপাধি যখন থাকে না, বিলীন হয়, তখন তিনি সুপ্ত হন। সুপ্ত অবস্থায় অর্থাৎ সুষুপ্তিকালে মনের বৈচিত্র্য থাকে না, সূক্ষ্ম অজ্ঞানবৃত্তি ভিন্ন অন্য কোন বৃত্তি থাকে না, কাযেই এই কালে আত্মা বিস্পষ্ট ও বিচিত্র মনোবৃত্তিরূপ উপাধির অভাবে আপন স্বরূপ প্রাপ্তের ন্যায় হন অথবা আপনাতে আপনি লীন হন। (মনোবৃত্তির লয়ে আত্মার স্বরূপ প্রাপ্ত ও জীবের লয় এবং মনের প্রচারে আত্মার প্রচার বা উত্থান কল্পিত হয়)। শ্রুতি এই তথ্য উপদেশ করিবার জন্যই আত্মার "স্বপিতি" নাম দিয়া বলিয়াছেন। যেহেতু তিনি স্বং অপীতোভবতি অর্থাৎ আপন স্বরূপ প্রাপ্ত হন অথবা আপন স্বরূপে গিয়া লীন হন, সেই হেতু তাহাকে "স্বপিতি" বলা যায়। শ্রুতি যেমন হৃদয়-শব্দের ব্যুৎপত্তি বলিয়াছেন (১০), অশনায়া ও উদন্যা শব্দের নির্ব্বচন দেখাইয়াছেন, (১১) তেমনি, সৎ-শব্দ বাচ্য আত্মার "স্বপিতি" নামেরও প্রোক্ত প্রকার নির্ব্বচন (ব্যুৎপত্তি অর্থাৎ তদ্রূপ নাম হওয়ার কারণ)

---

(১০) হৃদি অয়ং হৃদয়ং। যে হেতু সেই আত্মা এই হৃদয়ে, সেই হেতু ইঁহার অন্য নাম হৃদয়। বক্ষোমধ্যে পুণ্ডরীকাকার মাংসখণ্ড, তন্মধ্যে আকাশ, সেই আকাশই আত্মার উপলব্ধি স্থান, ধ্যানের বা উপাসনার স্থান। এই তাৎপর্য্য এ প্রকার বাগ্‌ভঙ্গীর দ্বারা লব্ধ হয় বা হইতেছে।

(১১) জল অশিত দ্রব্য অর্থাৎ ভুক্তান্ন সকল দ্রব করিয়া জীর্ণ করে, পরিপাক করে, তাই তাহাকে "অশনায়া" বলা হয়। তেজঃ পীতজলের শোষণ করে, তাই তাহা উদন্য নামে উক্ত হয়। পরিপাক হইলে ক্ষুধা বা ভোজনস্পৃহা জন্মে বলিয়া লৌকিক অভিধানে অশনায়া শব্দের অর্থ বুভুক্ষা এবং তেজঃ দ্বারা পীতজল শুষ্ক হইলে পুনর্ব্বার জলপানের ইচ্ছা হয় বলিয়া উদন্যা শব্দের পিপাসা নামও প্রচারিত আছে।

বলিয়াছেন (১২)। ঐ নির্ব্বচন প্রকৃতিপক্ষে সঙ্গত হয় না। আত্মা প্রকৃতির স্বরূপ প্রাপ্ত হন, অচেতন হন, এ অর্থ সর্ব্বথা অযুক্ত। যাহা চেতন তাহা কখনও অচেতন হয় না। স্ব-শব্দের "আত্মসম্বন্ধীয়" অর্থ থাকে থাকুক, কিন্তু এখানে সে অর্থ (আত্ম-সম্পর্কবিশিষ্ট প্রকৃতি এরূপ অর্থ) করিতে পার না। তাহার হেতু এই যে, চেতন অচেতন হয় অথবা চেতন অচেতনে লয় হয়, ইহা সম্পূর্ণ বিরুদ্ধ। অন্যান্য শ্রুতিতেও সুপ্তিকালে জীবের "সুপ্তিকালে জীব প্রাজ্ঞস্বরূপে পরিষক্ত হওয়ায় বাহ্য ও আন্তর কোনও পদার্থ জানিতে পারে না" ইত্যাদিক্রমে চেতনে লীন হওয়ার প্রণালী দর্শিত হইয়াছে। অতএব যে চৈতন্য সমুদয় জীবের বা জীব-ধর্ম্মের অপ্যয় হয়, সেই ঈশ্বর চৈতন্যই সৎ-শব্দের বাচ্য ও জগতের হেতু বা মূল কারণ। প্রকৃতি যে জগৎকারণ নহে, তৎপক্ষে অন্য হেতুও আছে।

গতিসামান্যাৎ ॥ অ ১, পা ১, সূ ১০ ॥

সূত্রার্থ—গতিঃ অবগতিঃ। তস্যাঃ সামান্যং সমানতা; তস্মাৎ। যস্মাৎ সর্ব্বেষ্বপি বেদান্তবাক্যেষু সমানা চেতনকারণাবগতিঃ, তস্মাচ্চেতন এব জগৎ কারণং নান্যদিতি সূত্রার্থঃ।—যেহেতু সমুদায় সৃষ্টিবোধক বেদান্তবাক্যে সমানরূপে চেতনেরই জগৎকারণতা প্রতীত হয়, সেই হেতু চেতন ব্রহ্মই জগৎকারণ, অন্য কিছু (প্রধান বা পরমাণু প্রভৃতি) নহে।

ভাষ্যার্থ—তার্কিকদিগের শাস্ত্রে যেমন ভিন্ন ভিন্ন জগৎকারণ (১৩) বিজ্ঞাপিত আছে, বেদান্তে যদি সেইরূপ হইত বা থাকিত, তাহা হইলে না হয় কষ্টসৃষ্টে প্রকৃতিকারণবাদ রক্ষার্থ ঈক্ষতি প্রভৃতি শব্দের অর্থ প্রকৃতিপর করিয়া লইতে; কিন্তু বেদান্তে তাহা বা সেরূপ নাই। অর্থাৎ বেদান্তমধ্যে সেরূপ বিভিন্ন কারণ বিজ্ঞাপিত হয় নাই। প্রণিধান কর, দেখিতে পাইবে, সমুদায় বেদান্তবাক্যে সমানরূপে চেতনকারণবিষয়ক জ্ঞান নিহিত আছে। যথা—"যদ্রূপ জ্বলমান বহ্নি

(১২) ভাষ্যকারের অভিপ্রায় এইরূপ যে, শ্রুত্যর্থ এ সকল নির্ব্বচন বা ব্যুৎপত্তি যথার্থ। অর্থাৎ সত্য। সুতরাং তাদৃশ সত্য ও যথার্থ অর্থ পরিত্যাগ করা সর্ব্বথা অযুক্ত।

(১৩) কোন তার্কিকের শাস্ত্রে চেতন পরমেশ্বর, কোন তার্কিকের শাস্ত্রে অচেতন প্রধান কোন তার্কিকের শাস্ত্রে অচেতন পরমাণু।

হইতে বিস্ফুলিঙ্গ প্রাদুর্ভূত হয়, হইয়া সর্ব্বদিক্ গমন করে, সেইরূপ পরমাত্মা হইতে প্রাণ সকল (ইন্দ্রিয় সকল) আবির্ভূত হয়, হইয়া স্ব স্ব স্থানে (আপন আপন গোলকে) গিয়া স্থিতি করে। এইরূপ প্রাণসৃষ্টির পর তদনুগ্রাহক দেবতার (সূর্য্যাদির) সৃষ্টি হয়, এবং সেই সেই সৃষ্টদেবতা হইতে লোক অর্থাৎ ভোগ্য সকল জন্মে।" "সেই এই আত্মা হইতেই এই আকাশ আবির্ভূত হইয়াছে।" "যে কিছু জ্ঞেয় বা যে কিছু জ্ঞানগম্য, সমুদায়ই আত্মা হইতে হইয়াছে।" "এই প্রাণ আত্মা হইতেই জন্মে।" ইত্যাদি ইত্যাদি অনেক বেদান্তবাক্য আছে, এ সকলের কোনও বাক্য অচেতনকারণ বোধক নহে। সমুদায়ই আত্মকারণ-বোধক। আত্মশব্দ যে চেতনবাচী, তাহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। যেমন রূপাদি বিষয়ে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সমান গতি, তৎকারণে যেমন রূপাদি জ্ঞানে চক্ষুরাদি প্রামাণ্য অটল, তেমনি চেতনকারণ বিষয়েও বেদান্তবাক্য সমূহের সমান গতি (বোধিকা শক্তি সমান) এবং সেই সমান গতিত্বহেতুক তত্তাবতের প্রামাণ্যও অকাট্য। (১৭) প্রদর্শিত হেতুতে ইহাই স্থির হইল যে, সর্ব্বজ্ঞ ব্রহ্মই জগৎকারণ, অন্য কেহ নহে। ব্রহ্মের জগৎ-কারণতাপক্ষে আরও হেতু আছে। যথা—

শ্রুতত্বাচ্চ ॥ অ ১, পা ১, সূ ১১॥

সূত্রার্থ—সর্ব্বজ্ঞমীশ্বরং প্রকৃত্য, স সর্ব্বজ্ঞঃ কারণমিতি শ্রুত্যা অভিহিতত্বাৎ নাচেতনং প্রধানং জগৎকারণমিতি সূত্রার্থঃ।—শ্বেতাশ্বতর শ্রুতিতে সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বর জগৎকারণ এইরূপ অভিহিত বা উক্ত হওয়ায় চেতন ব্রহ্মই জগৎকারণ, অচেতন প্রধান জগৎকারণ নহে, ইহা সিদ্ধ হয়।

ভাষ্যার্থ—"ঈশ্বর জগৎকারণ" এ কথা শ্রুতি স্ব-শব্দের দ্বারা অর্থাৎ চেতন-বাচক শব্দের দ্বারা বলিয়াছেন। শ্বেতাশ্বতর উপনিষদে "ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞ" এইরূপ

---

(১৪) এক জনের চোক্ যাহা দেখে, আর আর জনের চোক্ যদি ঠিক তাহাই দেখে, তাহা হইলে যেমন তাহা মিথ্যা বলিতে পারে না, যথার্থ বলিতে বাধ্য হও; তেমনি এক বেদান্তবাক্য যাহা বলে অন্য বাক্য যদি ঠিক তাহাই বলে, তবে তাহাও উক্ত দৃষ্টান্তে সত্য হইবে, মিথ্যা বলিতে পারিবে না। বাধ্য হইয়া সত্য বলিতে হইবে। অর্থাৎ চেতনকারণ-বাদকেই সত্য বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে, মিথ্যা বলিতে পারিবে না।

উপদেশের পর কথিত হইয়াছে "সেই সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বরই জগতের কারণ এবং জীবগণের অধিপতি। তাঁহার জনক নাই এবং অধিপতিও নাই।" এ হেতুতেও ব্রহ্মের জগৎকারণতা সিদ্ধ হয়, প্রধানের এবং অন্য কোন অচেতনের জগৎকারণতা সিদ্ধ হয় না।

উপরিউক্ত শাস্ত্রে প্রধানের জগৎ-কারণতা পক্ষ নিরাকৃত হইয়াছে। এইক্ষণে নিম্নোক্ত সকল সূত্র দ্বারা প্রধানের শব্দত্ব অর্থাৎ বৈদিকশব্দের বিষয়ত্ব নিরাকৃত হইবে। তথাহি—

আনুমানিকমপ্যেকেষামিতি চেন্ন, শরীররূপকবিন্যস্ত-
গৃহীতের্দ্দর্শয়তি চ॥ অ ১, পা ৪, সূ ১॥

সূত্রার্থ—আনুমানিকং অনুমাননিরূপিতং অপি প্রধানং একেষাং শাখিনাং কঠশাখিনামিতি যাবৎ শব্দবদুপলভ্যত ইতি শেষঃ। চেৎ যদি শঙ্ক্যতে তন্ন। শঙ্কিতৈত্যর্থঃ। হেতুমাহ শরীরেতি। তত্র তৎ শরীররূপকবিন্যস্ততয়া গৃহ্যতে ন তু সাংখ্যপ্রসিদ্ধেন ত্রিগুণাদত্বেন। সাংখ্যপ্রসিদ্ধং প্রধানং তৎ নোক্তং ততশ্চ তস্যাবৈদিকত্বমেব স্থিতমিতি ভাবঃ. দর্শয়তি রূপকং সাদৃশ্যং এব দর্শয়তি শ্রুতিরিতি যোজ্যম্—প্রধান অনুমানগম্য সত্য; কিন্তু কোন কোন শাখায় তাহার উল্লেখ দেখা যায়। তদনুসারে তাহা শব্দ অর্থাৎ বৈদিক, এরূপ বলিতে পার না। কারণ এই যে, সেথানে তাহা শরীরসম্বন্ধীয় রূপক বর্ণনার নিমিত্ত কথিত হইয়াছে বলিয়া প্রতীত হয়, সুতরাং তাহা সাংখ্যের প্রধান নহে। শ্রুতিও রূপক বা সাদৃশ্য স্পষ্ট করিয়া বলিয়াছেন বা দেখাইয়াছেন।

ভাষ্যার্থ—ব্রহ্ম-বিচার প্রতিজ্ঞার পরেই ব্রহ্মের লক্ষণ বলা হইয়াছে। সে লক্ষণ প্রধানের (প্রকৃতির) সহিত সমান এ আশঙ্কা "ঈক্ষতের্নাশব্দম্" সূত্রে নিরাকৃত হইয়াছে। সমুদায় বেদান্তের প্রতিপাদ্য ব্রহ্ম, ইহাও বলা হইয়াছে। ব্রহ্মই জগৎকারণ, প্রধান নহে, তাহাও বিস্তৃতরূপে বলা হইয়াছে। আর কি অবশিষ্ট আছে? কি আশঙ্কা আছে? যাহার জন্য এই চতুর্থপাদের আরম্ভ? বলিতেছি। আশঙ্কা এই যে, পূর্ব্বে যে প্রধানের (প্রকৃতির) অশব্দত্ব (বৈদিক শব্দের অবিষয়ত্ব) নিরূপণ করা হইয়াছে, তাহা অসিদ্ধ।

কেন না, কোন কোন শাখায় প্রধানবোধক শব্দের শ্রবণ আছে। সুতরাং প্রধান অশাব্দ নহে, শাব্দ। অর্থাৎ বেদসিদ্ধ। কপিল প্রভৃতি মহর্ষিগণ সেই বেদসিদ্ধ প্রধানকেই বলিয়াছেন। তাহা তাঁহাদের স্বোৎপ্রেক্ষিত নহে। অতএব যাবৎ না সে সকল শব্দের অন্যপদার্থবোধকতা প্রদর্শন করা যায় তাবৎ সর্ব্বজ্ঞ ব্রহ্মের জগৎকারণতা সিদ্ধ হয় না বা স্থির হয় না। কাজেই সে সকল শব্দের অন্যার্থতা বা ভিন্নার্থতা দেখান আবশ্যক এবং আবশ্যক বলিয়াই এই চতুর্থপাদের আরম্ভ।

প্রধান অনুমান গম্য হইলেও কোন কোন শাখায় শাব্দের ন্যায় (বেদসিদ্ধের ন্যায়) প্রতীত হয়। কঠশ্রুতিতে পঠিত হইয়াছে, মহতের পর অব্যক্ত, অব্যক্তের পর পরম পুরুষ (পরমাত্মা)। সাংখ্যস্মৃতিতে যে পদার্থ যে নামে ও যে ক্রমে (মহৎ, অব্যক্ত ও পুরুষ) অভিহিত হইয়াছে, কঠশ্রুতিতে ঠিক্ সেই পদার্থ, সেই নামে ও সেই ক্রমে কথিত হইয়াছে বলিয়া জ্ঞান হয়। অব্যক্ত-শব্দ সাংখ্যের পরিচিত এবং তাহা শব্দাদিবর্জ্জিত বলিয়া ব্যক্ত নহে, অব্যক্ত, এইরূপ ব্যুৎপত্তিও সম্ভব হয়। সাংখ্যের তাদৃশ অব্যক্তই নিদর্শিত শ্রুতিতে দৃষ্ট হয়। শ্রুত্যুক্ত অব্যক্ত ও সাংখ্যের অব্যক্ত যদি একই হয়, অভিন্ন হয়, তাহা হইলে আর তাহার অবৈদিকত্ব থাকিল না। পূর্ব্বে যে অশব্দ অর্থাৎ অবৈদিক বলা হইয়াছে, তাহা বিঘটিত হইয়া গেল। শ্রুতি, স্মৃতি, ন্যায় অর্থাৎ যুক্তি, সর্ব্বত্রই তাহা জগৎকারণ বলিয়া খ্যাত আছে।—এরূপ আপত্তি হইলে আমরা বলিব, তাহা নহে। কঠশ্রুতি সাংখ্যের মহৎকে ও অব্যক্তকে বলে নাই। সাংখ্য যে স্বতন্ত্র ত্রিগুণ অব্যক্ত প্রতিপাদন করে, সেই অব্যক্তই যে কঠশ্রুতিতে পঠিত হইয়াছে, এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা জন্মে না। কঠ-শ্রুতিতে কেবল সাংখ্যের "অব্যক্ত" শব্দটীই পঠিত হইয়াছে বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা জন্মে সত্য; কিন্তু তাহার অর্থের প্রত্যভিজ্ঞা জন্মে না। অর্থাৎ যে অব্যক্ত সাংখ্যস্মৃতিতে ত্রিগুণ অচেতন পদার্থ বিশেষের বোধক, কঠশ্রুতির অব্যক্তও সেই অব্যক্ত, এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা জ্ঞান জন্মে না। যাহা ব্যক্ত নহে তাহাই অব্যক্ত, এ অর্থ বা এরূপ যোগার্থ লইয়া দুর্লক্ষ্য সূক্ষ্মতত্ত্বেও অব্যক্ত শব্দের প্রয়োগ হইতে পারে। অব্যক্ত নামে কোন রূঢ় (সর্ব্ববিদিত) পদার্থ নাই। যাহা কেবলমাত্র সাংখ্যের রূঢ়ি, সাংখ্যের পরিভাষা, তাহা লইয়া বেদার্থ নিরূপণ

হয় না। ক্রম সমান হইলেই যে অর্থ সমান হয়, তাহা হয় না। (সাংখ্য মহৎ, তৎপরে অব্যক্ত, তৎপরে পুরুষ বলিয়াছেন, শ্রুতিও মহতের স্থানে মহৎ, অব্যক্তের স্থানে অব্যক্ত ও পুরুষের স্থানে পুরুষ বলিয়াছেন। কিন্তু শ্রুতির মহৎ ও অব্যক্ত সাংখ্যের মহতের ও অব্যক্তের সহিত সমান হইবে, এমন কোন নিয়ম নাই)। কোন্ মূঢ় অশ্ব স্থানে গো দেখিয়া গো'কে অশ্ব বলিয়া নিশ্চয় করে? প্রকরণ পর্য্যালোচনা করিলেও সাংখ্যকল্পিত প্রধানের প্রতীতি হইবে না। কারণ এই যে, ঐ স্থলে শরীররূপ রূপক বর্ণনার জন্য সাংখ্যোক্ত প্রধান শব্দের অনুরূপ শব্দ সংস্থাপিত হইয়াছে বলিয়াই অনুভূত হয়। সেখানে অব্যক্ত শব্দের দ্বারা শরীরের সহিত রথের সাদৃশ্য কল্পনা হইয়াছে। এ অর্থ প্রকরণ ও বাক্য উভয়ের দ্বারাই জানা যায়। কঠশ্রুতি অব্যক্ত-শব্দ উল্লেখ করিবার অব্যবহিত পূর্ব্বে আত্মাকে রথীর সদৃশ, শরীর রথের সদৃশ, এইরূপ বলিয়াছেন। যথা—"আত্মাকে রথী, শরীরকে রথ, বুদ্ধিকে সারথি, মন'কে প্রগ্রহ (লাগাম), ইন্দ্রিয়দিগকে অশ্ব এবং শব্দস্পর্শাদি বিষয়সমূহকে তাহার গোচর (ভ্রমণ স্থান) বলিয়া জান। মনীষীগণ বলিয়াছেন, আত্মা, ইন্দ্রিয় ও মন, মিলিত এতত্রিতয়ের নাম ভোক্তা।" ঐ সকল যদি অসংযত থাকে, দমিত না হয়, তাহা হইলে জীব সংসারে নিপতিত হয়। সংযত হইলে পথের পার বিষ্ণুর পরম পদ প্রাপ্ত হয়। অনন্তর পথের পার বিষ্ণুর পরম পদ কি? এরূপ আকাঙ্ক্ষা উত্থিত হওয়ার পর পর ইন্দ্রিয়াদির উল্লেখ করত সকলের পর ও পথের পার (ভ্রমতব্য পথের সমাপ্তি) স্থলে বিষ্ণুর পরম পদ উপদেশ করিয়াছেন; যথা—"ইন্দ্রিয়ের পরে অর্থ (বিষয়), অর্থের পরে মন, মনের পরে বুদ্ধি, বুদ্ধির পরে মহান্ আত্মা, মহান্ আত্মার পরে (মহৎ=মূল বুদ্ধি বা সমষ্টি বুদ্ধি), অব্যক্ত (কর্ম্মবীজ=বা কার্য্যসংস্কার), অব্যক্তের পরে পরমপুরুষ (কেবল চিৎ)। পুরুষের পরে বা পুরুষ অপেক্ষা শ্রেষ্ঠ আর নাই। পুরুষই চরম, পুরুষই গন্তব্য পথের সীমা—শেষ সীমা"। পূর্ব্ব শ্লোকে রথ সাদৃশ্য কল্পনার্থ যেগুলি (ইন্দ্রিয়াদি) কথিত হইয়াছিল —সেইগুলিই পরশ্লোকে কথিত হইয়াছে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। অন্যথা, প্রকৃত পরিত্যাগ ও অপ্রকৃত গ্রহণ, এই দুই দোষ হইবেক। তন্মধ্যে ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি, এ তিনটী পূর্ব্বোক্ত ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধির সহিত সমান। অর্থাৎ পূর্ব্বে যে-অর্থে ঐ সকল শব্দ উচ্চারিত হইয়াছে, পরেও সেই অর্থে কথিত হইয়াছে।

পূর্ব্ব শ্লোকোক্ত বিষয় ও অনন্তর শ্লোকোক্ত অর্থ সমান। ইন্দ্রিয় সকল গ্রহ, বিষয় সকল অতিগ্রহ, এই শ্রৌত উপদেশ অনুসারেই ইন্দ্রিয় অপেক্ষা বিষয়ের পরত্ব। বিষয় অপেক্ষা মনের পরত্ব কোন্ রূপে ? তাহাও বলিতেছি। বিষয়েন্দ্রিয় ব্যবহারের মূল কারণ মন, সুতরাং মনঃ বিষয়াপেক্ষা পর। মনের পরে বুদ্ধি, এ কথার তাৎপর্য্য এই যে, মন বুদ্ধ্যারূঢ় হইয়াই, বুদ্ধিরূপে পরিণত হইয়াই, ভোগ্যসমূহকে ভোক্তার নিকট অর্পণ করে। সুতরাং বুদ্ধি মন অপেক্ষা পর। বুদ্ধি অপেক্ষা মহান্ আত্মা পর, বড়, এ কথার অভিপ্রায়, মহান্ আত্মাই ভোগের দ্বারস্বরূপ; সুতরাং পর অর্থাৎ বড়। কিংবা যাহার নাম মন, মহান্, মতি, ব্রহ্মা, পূর্, বুদ্ধি, খ্যাতি, ঈশ্বর, প্রজ্ঞা, সংবিৎ, চিতি, স্মৃতি এবং যিনি শ্রুতিতে "যিনি ব্রহ্মার বিধান করিয়া, সৃষ্টি করিয়া, তাঁহাকে বেদ প্রদান বা প্রেরণ (বেদজ্ঞান আবির্ভাবন) করিয়াছিলেন।" এবম্প্রকারে উক্ত হইয়াছেন, যিনি সর্ব্বপ্রথম জ্ঞানী ও হিরণ্যগর্ভ নামে বিখ্যাত, তিনি বা তাঁহার বুদ্ধি অস্মাদির বুদ্ধির ও সকল বুদ্ধির প্রতিষ্ঠা বা মূল ভূমি। এই হিরণ্যগর্ভ বা হিরণ্যগর্ভের বুদ্ধিই এখানে "মহান্ আত্মা" নামে উক্ত হইয়াছে। যদিও বুদ্ধি শব্দের উল্লেখে হিরণ্যগর্ভের উল্লেখ সিদ্ধ হয়, হইলেও স্পষ্টতার নিমিত্ত পুনরুল্লেখ দোষাবহ নহে এবং অস্মাদির বুদ্ধি-অপেক্ষা তদীয়বুদ্ধির পরত্ব (শ্রেষ্ঠত্ব) সহজেই উপপন্ন হয়। এ পক্ষে বা অর্থে, পরমাত্মাই রথী আত্মা। পরন্তু জীব-পরমাত্মার বাস্তব ভেদ নাই, ইহাও দ্রষ্টব্য। পূর্ব্ব শ্লোকের সমস্তই পর শ্লোকে আছে, কেবল শরীর নাই। ইহাতে বোধ হয়, নিশ্চিত হয়, শ্রুতি শরীর-শব্দ ত্যাগ করিয়া অব্যক্ত-শব্দ উচ্চারণ করত প্রস্তাবিত শরীরকেই (যাহা আত্মার রথ তাহাকেই) বলিয়াছেন। শরীর, ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি, বিষয়, বেদনা (সুখাদ্যনুভব), এতৎ-সংযুক্ত অবিদ্যাবান্ জীবের শরীর প্রভৃতিকে রথাদিরূপকে বর্ণন করতঃ ভোক্তার সংসারগতি ও মোক্ষপ্রাপ্তি বর্ণন করায় ব্রহ্মাত্মৈক্যজ্ঞানের বর্ণন করাই তদ্বিধ রূপক কল্পনার উদ্দেশ্য। শ্রুতি "এই আত্মা সকল ভূতে গূঢ়; গূঢ় বলিয়া বিস্পষ্ট নহেন; কিন্তু সূক্ষ্মদর্শী যোগীরা নির্ম্মল সূক্ষ্মবুদ্ধির দ্বারা (সূক্ষ্মবুদ্ধি-যোগ) তাঁহাকে দর্শন করেন।" এইরূপে শ্রুতি বিষ্ণুসম্বন্ধীয় পরমপদের দুর্ব্বোধ্যতা প্রদর্শন পূর্ব্বক তদ্বোধের নিমিত্ত যোগও বলিয়াছেন। বুদ্ধিমান্ যোগী প্রথমে বাগিন্দ্রিয়কে মনে সংযত করিবেন (বহিরিন্দ্রিয়ব্যাপার ত্যাগ করিয়া

মনোমাত্রে অবস্থান করিবেন)। পরে মন'কে জ্ঞানে ধারণ করিবেন অর্থাৎ বিকল্প দোষ দর্শন করত বিষয়বিকল্পক মন'কে নিশ্চয়াত্মিকা বুদ্ধিতে পর্য্যবসান করিবেন। অন্তর বুদ্ধিকে মহদাত্মায় নিযুক্ত করিবেন অর্থাৎ সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম করিয়া ভোক্তৃ-আত্মায় (জীবাত্মায়) প্রবিষ্ট করাইবেন। অবশেষে তাহাকে (জীবকে) শান্ত আত্মায় (পরমাত্মায়)প্রতিষ্ঠাপিত করিবেন। এই আত্মাই সর্ব্ব পর, এই আত্মাই প্রকরণপ্রতিপাদ্য পরম পুরুষ ও প্রাপ্যতার শেষ। এবম্প্রকারে প্রোক্ত প্রস্তাবের পূর্ব্বাপর পর্য্যালোচনা করিলে সাংখ্যের প্রধান স্থান প্রাপ্ত হইবে না।

সূক্ষ্মন্তু তদর্হত্বাৎ॥ অ ১, পা ৪, সূ ২॥

সূত্রার্থ—তু-শব্দঃ শঙ্কানিষেধার্থঃ। যদুক্তং শরীরমব্যক্তশব্দং তৎ সূক্ষ্মং কারণং কারণশরীরবিষয়মিত্যর্থঃ। ততশ্চ স্থূলত্বাৎ ব্যক্তশব্দার্হং শরীরং কথমব্যক্ত-শব্দেনোক্তমিতি শঙ্কা ন কার্য্যা। তদর্হত্বাৎ অব্যক্তস্যৈব সূক্ষ্মশব্দযোগ্যত্বাদিতি সূত্রার্থঃ।—শরীরই অব্যক্ত। যে শরীর রথরূপকে বর্ণিত হইয়াছে, সে শরীর কারণশরীরাভিপ্রায়ে কথিত। কারণ শরীর সূক্ষ্ম অতি সূক্ষ্ম, সুতরাং অব্যক্ত। যাহা যাহা সূক্ষ্ম তাহা তাহাই অব্যক্তশব্দের যোগ্য। বিস্তৃত বর্ণনা ভাষ্যানুবাদে আছে।

ভাষ্যার্থ—প্রকরণ ও বাক্য শেষ দেখিয়া ও পূর্ব্বাপর পর্য্যালোচনা করিয়া অব্যক্তশব্দের শরীর-অর্থ স্থির করিতেছ কর; কিন্তু আশঙ্কা, শ্রুতি কি প্রকারে ব্যক্তশব্দের যোগ্য শরীরকে অব্যক্ত বলিলেন? শরীর স্থূল, অতি স্থূল, স্পষ্টই দেখা যায়, সুতরাং ইহা ব্যক্ত। যাহা ব্যক্ত, কি প্রকারে তাহা অস্পষ্টবাচী অব্যক্ত? এই কথার প্রত্যুত্তর সূত্র "সূক্ষ্মন্তু" ইতি। ঐ অব্যক্ত শব্দ স্থূলশরীর অভিপ্রায়ে উচ্চারিত হয় নাই, কারণ শরীরাভিপ্রায়েই কথিত হইয়াছে। সূক্ষ্ম ও কারণ সমানার্থ। যাহা সূক্ষ্ম— তাহাই অব্যক্ত শব্দের যোগ্য। যদিও এই স্থূল শরীর স্বয়ং অব্যক্তশব্দযোগ্য নহে, না হইলেও ইহার আরম্ভক (প্রকৃতি বা উপাদান) সূক্ষ্ম ভূতনিচয় অব্যক্ত শব্দের যোগ্য। বিকার পদার্থে প্রকৃতিবাচক শব্দের প্রয়োগ অনেক দেখা গিয়াছে। যথা—"সোম গাভীর সহিত মিশ্রিত করিবেক।" দুগ্ধের প্রকৃতি গো, সেই গো ঐ শ্রুতিতে তদ্বিকৃতি দুগ্ধে প্রযুক্ত হইয়াছে। শ্রুতিও বলিয়াছেন, "তখন (সৃষ্টির পূর্ব্বে) এ সকল অব্যাকৃত বা অব্যক্ত ছিল।"

অব্যাকৃত—বীজ-শক্তি। এই বিভিন্ন নাম রূপাত্মক জগৎ পূর্ব্বে অব্যাকৃত অর্থাৎ নামরূপ বর্জ্জিত ছিল। এ সকল নাম রূপাদি বীজরূপে বা শক্তিরূপে ছিল, এজন্য সে অবস্থা অব্যক্ত।

তদধীনত্বাদর্থবৎ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ৩ ॥

সূত্রার্থ—যথেন্দ্রিয়ব্যাপারস্যার্থাধীনত্বাৎ পরত্বমেবং সূক্ষ্মশরীরাধীনত্বাৎ, বন্ধ-মোক্ষব্যবহারস্য। অথবা তস্যেশ্বরাধীনত্বাৎ ন কশ্চিদ্দোষ ইতি সূত্রাক্ষরার্থঃ।—সূক্ষ্ম শরীর স্বতন্ত্র বা স্বাধীন নহে ঈশ্বরাধীন, সুতরাং সিদ্ধান্ত হানিদোষ হয় না। আমাদের মতে বন্ধমোক্ষব্যবহার সূক্ষ্ম শরীরের অধীন, সেইজন্য তাহা পর।

ভাষ্যার্থ—কেহ কেহ বলিবেন, যদি অনভিব্যক্ত নামরূপ বীজরূপে অবস্থিত পূর্ব্বাবস্থাপন্ন জগৎকে অব্যক্তশব্দের যোগ্য বল, তদ্দৃষ্টান্তে বীজীভূত শরীরকেও অর্থাৎ (শরীরের কারণ বা মূলতত্ত্বকেও) অব্যক্ত শব্দের বোধ্য বল, তাহা হইলে প্রকারান্তরে প্রধানবাদ স্বীকার করা হইল। কারণ, সাংখ্যবাদীরা জগতের পূর্ব্বাবস্থাকেই প্রধান বলেন। বাদিগণের এ আপত্তির প্রত্যুত্তর এই যে, যদি আমরা স্বতন্ত্রা বা পৃথক্ পূর্ব্বাবস্থাকে (জগতের) জগৎ কারণ বলিতাম, তাহা হইলে অবশ্যই আমাদের প্রধানবাদ অঙ্গীকৃত হইত। আমরা যে পূর্ব্বাবস্থা অঙ্গীকার করি, তাহা পরমেশ্বরের অধীন, সাংখ্যের ন্যায় স্বাধীন নহে। তাহাই অবশ্য স্বীকার্য্য; তাহাই প্রয়োজনীয়। সে অবস্থা বা পূর্ব্বাবস্থা ব্যতীত পরমেশ্বরের সৃষ্টিকর্তৃত্ব সিদ্ধ হয় না। ব্রহ্ম নিঃশক্তি, সুতরাং সেই শক্তির যোগে তিনি পরমেশ্বর ও সৃষ্টিকর্তা। সে শক্তি ব্যতীত পরমেশ্বরের সৃষ্টিপ্রবৃত্তি সিদ্ধ হয় না। তাহা মায়া, জ্ঞান তাহাকে নষ্ট করে, তৎকারণে মুক্তজীবের পুনঃসংসার হয় না। তত্ত্বজ্ঞান হইলে সে শক্তি দগ্ধ হইয়া যায়, সুতরাং তাহা অবিদ্যা ভিন্ন অন্য কিছু নহে। সেই অবিদ্যাত্মিকা বীজ-শক্তিই অব্যক্তশব্দের নির্দ্দেশ্য অর্থাৎ তাহারই অন্য নাম অব্যক্ত। তাহা পরমেশ্বরের আশ্রিত, তাহা মায়াময়ী, তাহার অন্য নাম মহাসুষুপ্তি ও মহাপ্রলয়। প্রলয়কালে সংসারী জীব তাহাতেই স্বরূপপ্রতিবোধশূন্য হইয়া শয়ান থাকে। বীজে যেমন বৃক্ষ থাকে, তেমনি, সেই অবিদ্যা বীজে জগৎ থাকে। শ্রুতিতে এই অব্যক্ত আকাশ অক্ষর ও মায়া নামে কথিত হয়। যথা—"হে গার্গি! আকাশ কিসে

ওতপ্রোত?" "পর অক্ষর হইতেও পর" "মায়াকেই প্রকৃতি বলিয়া জানিবে।" ইত্যাদি। মায়া-শক্তি বস্তু সৎ, কি অসৎ; সত্য কি মিথ্যা, ঈশ্বরের স্বরূপ হইতে পৃথক্, কি অপৃথক্, তাহা নিরূপণ করা যায় না। সেই জন্য তাহা অনির্ব্বচনীয়। ঈদৃশ অব্যক্ত হইতে মহতত্ত্ব জন্মে বলিয়া শ্রুতি "মহতঃ পরমব্যক্তম্" বলিয়াছেন। হিরণ্যগর্ভের বুদ্ধির নাম মহান্ (মহতত্ত্ব), এ পক্ষেও ঐ অর্থ সঙ্গত হইবে। যদি জীবকে মহান্ বল, তাহা হইলে জীব অব্যক্তের অধীন; সুতরাং সে পক্ষেও "মহতঃ পরমব্যক্তং" কথা সঙ্গত হয়। বিবেচনা কর, অবিদ্যাই অব্যক্ত, জীবও তদ্বিশিষ্ট। তদ্বিশিষ্ট বলিয়াই জীবের জীবত্ব ও তাহার সমস্ত ব্যবহার অলুপ্ত বা অচ্ছিন্ন থাকে। জৈবিক ব্যবহার অবিদ্যার অধীন বলিয়াই শ্রুতি উপচারক্রমে অব্যক্তকে পর বলিতেও পারেন। শরীর ও ইন্দ্রিয় উভয়ই অব্যক্তের বিকার সত্য; পরন্তু অভেদ (শরীর ও ইন্দ্রিয় ভিন্ন নহে; এক।) অভিপ্রায়ে শরীরকে অব্যক্ত বলা অন্যায্য নহে। শ্রুতি "ইন্দ্রিয় অপেক্ষা বিষয় শ্রেষ্ঠ" এতদ্রূপে ইন্দ্রিয়গণকে পৃথক্ করিয়া বলাতেও পরিশেষ প্রযুক্ত অব্যক্ত শব্দের দ্বারা শরীরের গ্রহণ হইতে পারে। কেহ কেহ এইরূপ ব্যাখ্যা করেন যে, শরীর দ্বিবিধ, স্থূল ও সূক্ষ্ম। স্থূল শরীর এই—যাহা নিত্য উপলব্ধ হইতেছে। সূক্ষ্ম শরীর পরে বর্ণিত হইবে। পূর্ব্ব শ্রুতি স্থূল শরীরকেই রথ বলিয়াছেন এবং এ শ্রুতি অব্যক্ত শব্দের দ্বারা সূক্ষ্ম শরীরকেই গ্রহণ করিয়াছেন। কারণ এই যে, সূক্ষ্ম শরীরই অব্যক্ত শব্দের যোগ্য এবং বন্ধ-মোক্ষ-ব্যবহারও সূক্ষ্ম শরীর ঘটিত। কাযেই তাহা জীব অপেক্ষা বড়। যেমন ইন্দ্রিয় ব্যাপার বিষয়ের অধীন (বিষয়ের অভাবে কোনও ইন্দ্রিয় সব্যাপার হয় না বা থাকে না) বলিয়া ইন্দ্রিয় অপেক্ষা বিষয়ের পরত্ব, তেমনি, জৈবিক বন্ধ-মোক্ষ-ব্যবহার সূক্ষ্ম শরীরের অধীন বলিয়া জীব অপেক্ষা অব্যক্ত-নামক সূক্ষ্ম শরীরের পরত্ব। ঐরূপ বলিলে তাঁহাদিগকে অবশ্যই বলিতে হইবে, প্রত্যুত্তর দিতে হইবে, যখন পূর্ব্ব শ্লোকে স্থূল-সূক্ষ্ম-বিভাগ না করিয়া সামান্যতঃ শরীরকে রথ বলা হইয়াছে এবং প্রারম্ভ ও পরিসমাপ্তির সাম্য আছে, তখন যে পরশ্লোকে সূক্ষ্ম শরীরেরই গ্রহণ, স্থূল শরীরের নহে, ইহা তুমি কিসে জানিলে? যদি বল, আমরা শ্রুত্যু

কথার অর্থ করিতে পারি, কেন বলিলেন বলিয়া শ্রুতিকে অনুযোগ করিতে পারি না, সুতরাং শ্রুতি কথিত অব্যক্ত-শব্দের সারসিক অর্থ সূক্ষ্ম, তাহাই বলিতে পারি, গ্রহণ করিতে পারি, অন্য কিছু বলিতে পারি না। এরূপ বলিলে তদুত্তরে বলিব, শ্রুতিবাক্যের অর্থ সংগ্রহ একবাক্যতা নিয়মের অধীন। পূর্ব্বাপর বাক্য এক না হইলে কোনও অর্থ প্রতিপাদিত হয় না। হয় বলিলে প্রকৃত হানি ও অপ্রকৃতাগমন দোষ হইবে। বিনা আকাঙ্ক্ষায় এক বাক্য (বহু বাক্য মিলিত হইয়া একার্থবোধক) হয় না। সমানরূপে উভয় শরীর গ্রহণের আকাঙ্ক্ষা থাকিলেও যদি আকাঙ্ক্ষা অনুসারে সম্বন্ধ (অন্বয়) স্বীকার না কর, তাহা হইলে অর্থদোষ দূরে থাকুক, এক বাক্যই হইবে না। এমন মনে করিও না যে, শোধন (অর্থের দোষ পরিহার) করা যায় না বলিয়াই এখানে সূক্ষ্ম শরীরের গ্রহণ হইবে। কেন না, ঐ বাক্যে শোধন-বিবক্ষা নাই, শোধক কথাও নাই। ঐ বাক্যের পরেই বিষ্ণুর পরম পদ কথিত হইয়াছে। সে পরম পদ কি? এখানে কেবল তাহাই বিবক্ষিত। তৎক্রমে ইহা অমুক অপেক্ষা পর, অমুক অমুক অপেক্ষা পর, এইরূপ বলিয়া পুরুষের পর আর কিছু নাই, এই বলিয়া শেষ করা হইয়াছে। যে পথেই যাও, যেরূপ ব্যাখ্যাই কর, অনুমানগম্য প্রধানের নিরাস হইলেই হইল, ব্যাখ্যা অন্যরূপ হইলে তাহাতে আমাদের কিছুমাত্র ক্ষতি নাই।

জ্ঞেয়ত্বাবচনাচ্চ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ৪ ॥

সূত্রার্থ—ব্যক্তস্য জ্ঞেয়ত্বাভিধানং নাস্তীতি নাত্রাব্যক্তশব্দঃ প্রধানবাচীতি সূত্রতাৎপর্য্যম্।—উদাহৃত শ্রুতি অব্যক্ত-শব্দ বলিয়াছেন সত্য; কিন্তু তাহাকে জানিতে বলেন নাই। কাযেই বলিতে হয়, এ অব্যক্ত সাংখ্যোক্ত অব্যক্ত অর্থাৎ প্রধান (প্রকৃতি) নহে। সাংখ্যের অব্যক্ত জ্ঞেয় অর্থাৎ তাঁহাকে জানিতে হয়।

ভাষ্যার্থ—সাংখ্যবাদীরা বলে, প্রকৃতি-পুরুষের ভেদজ্ঞান মুক্তির কারণ। প্রকৃতিজ্ঞান না হইলে কি প্রকারে তদ্ভেদপুরস্কারে পুরুষজ্ঞান হইবে? অতএব, সাংখ্যের অব্যক্ত জ্ঞেয় অর্থাৎ কৈবল্য লাভের নিমিত্ত তাহাকে

জানিতে হয় এবং অণিমা প্রভৃতি ঐশ্বর্য্য প্রাপ্তির নিমিত্তও তাহাকে জানিতে হয়। কিন্তু এখানে যে অব্যক্ত শব্দ আছে, এ অব্যক্ত জ্ঞেয় নহে, উপাসিতব্যও নহে। কেবল শব্দমাত্রে অব্যক্ত। এই জন্যই বলি, এখানে অব্যক্ত শব্দে প্রধানের অভিধান (কথন) হয় নাই। এখানে বিষ্ণুর পরম পদ প্রদর্শনের জন্যই কৢপ্ত রথরূপ শরীর অবলম্বন পূর্ব্বক প্রোক্ত অব্যক্ত শব্দ বিন্যস্ত হইয়াছে, পদার্থ বিশেষ প্রতিপাদনের জন্য নহে।

বদতীতি চেন্ন প্রাজ্ঞো হি প্রকরণাৎ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ৫ ॥

সূত্রার্থ—অশব্দমিত্যাদি শ্রুতৌ স্মৃতৌ চাব্যক্তস্য জ্ঞেয়ত্ববচনমস্তীতি চেৎ মন্যতে তন্ন মন্তব্যম্। হি যতঃ, প্রকরণাৎ প্রকরণবলেন তত্র প্রাজ্ঞ এবাত্মা প্রতীয়তে ন তু প্রধানমিতি সূত্রার্থঃ।—শ্রুতিতে ও স্মৃতিতে যে অব্যক্ত জানিবার কথা আছে, প্রকরণ অনুসারে জানা যায়, তাহার অর্থ আত্মা, প্রধান নহে।

ভাষ্যার্থ—এই স্থানে কেহ কেহ বলেন, শ্রুতিতে অব্যক্তের জ্ঞেয়ত্ব কথন নাই, এ সিদ্ধান্ত অসিদ্ধ। কারণ এই যে, শ্রুতি উহারই পরে অব্যক্তশব্দ-কথিত প্রধানকে জানিতে ও উপাসনা করিতে বলিয়াছেন। যথা—"যাহা শব্দবর্জ্জিত, স্পর্শরহিত, রূপহীন, ক্ষয়রহিত, রসবর্জ্জিত, গন্ধশূন্য, নিত্য, অনাদি, অনন্ত, মহতের পর, ধ্রুব অর্থাৎ কূটস্থ নির্ব্বিকার, উপাসকগণ তাহাকে জানিয়া মৃত্যুগ্রাস হইতে মুক্ত হন।" সাংখ্যস্মৃতিতে যেরূপ মহতের পর শব্দাদিহীন প্রধান নিরূপিত হইয়াছে, এখানে (শ্রুতিতে) ঠিক সেইরূপ বস্তু উপদিষ্ট হইয়াছে। সুতরাং এখানেও অব্যক্ত শব্দে প্রধানই কীর্ত্তিত হইয়াছে, সন্দেহ নাই। এই ব্যাখ্যার প্রতি আমাদের বক্তব্য এই যে, প্রদর্শিত শ্রুতিতে প্রধান উপদিষ্ট হয় নাই, জ্ঞেয় আত্মাই উপদিষ্ট হইয়াছেন। হেতু এই যে, ঐ বাক্য বা ঐ উপদেশ আত্মার প্রকরণে (প্রস্তাবে) কথিত। "পুরুষের পর অর্থাৎ পুরুষ অপেক্ষা শ্রেষ্ঠ কিছু নাই, পুরুষই শেষসীমা এবং পুরুষই পরমপ্রাপ্য" ইত্যাদি উপদেশের দ্বারা জানা যায়, উহা আত্মারই প্রকরণ। "ইনি সকল ভূতে গুপ্তভাবে বিদ্যমান আছেন, তাই ইনি (আত্মা) স্পষ্ট

প্রতিভাত হন না।" ইত্যাদি শাস্ত্রে আত্মাকেই দুর্জ্ঞেয় বলা হইয়াছে সুতরাং আত্মাই জ্ঞেয়, ইহা আকাঙ্ক্ষার দ্বারা আকৃষ্ট হয়। আত্মা দুর্জ্ঞেয়, তাই তাঁহার জ্ঞানের নিমিত্ত বাক্‌সংযমাদির বিধান। মৃত্যু অতিক্রম-ফল ও আত্মবিজ্ঞানের ফল। কেবলমাত্র প্রধান-জ্ঞানে মৃত্যু অতিক্রম হয়, ইহা সাংখ্যেরাও বলেন না। তাঁহারা বলেন, চিদাত্মবিজ্ঞানেই মৃত্যু অতিক্রম হয়। অপিচ, প্রত্যেক বেদান্তে প্রাজ্ঞ-আত্মাকে অশব্দ অস্পর্শ প্রভৃতি বিশেষণে বিশেষিত হইতে দেখা যায়। এই সকল কারণে, প্রোক্ত অব্যক্ত সাংখ্যোক্ত প্রধান নহে এবং জ্ঞেয়ও নহে।

ত্রয়াণামেব চৈবমুপন্যাসঃ প্রশ্নশ্চ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ৬ ॥

সূত্রার্থ—মৃত্যুনা নচিকেতসম্প্রতি ত্রীন্ বরান্ বৃণীষ্বেত্যুক্তেস্ত্রয়াণামেব প্রশ্নো নচিকেতসা কৃতঃ। উপন্যাসঃ প্রত্যুত্তরোঽপি মৃত্যুনা ত্রয়াণামেব দত্তো নান্যস্যেতি নাব্যক্তস্য জ্ঞেয়ত্বং ন বা তস্য প্রধানার্থত্বমিতি সূত্রার্থো-ঽনুসন্ধেয়ঃ।—অগ্নি, জীব, পরমাত্মা, এই তিন পদার্থেরই প্রশ্ন ও প্রত্যুত্তর থাকায় প্রোক্ত অব্যক্ত জ্ঞেয়ও নহে প্রধানও নহে।

ভাষ্যার্থ—শ্রুতিকথিত অব্যক্ত প্রধান নহে, জ্ঞেয়ও নহে। কঠবল্লীতে দেখা যায়, বরপ্রদান প্রসঙ্গে অগ্নি, জীব ও পরমাত্মা এই তিন পদার্থের উপদেশ আছে। অন্য কিছুর উপদেশ নাই। নচিকেতাও ঐ তিন পদার্থ জানিতে চাহিয়াছিলেন। অন্য কিছু চাহেন নাই। যথা— নচিকেতা বলিলেন, হে যম! তুমি যদি স্বর্গসাধন অগ্নিতত্ত্ব জ্ঞাত থাক—তবে তুমি তাহা শ্রদ্ধান্বিত আমাকে বল।" ইহা অগ্নিবিষয়ক প্রশ্ন। পুনশ্চ বলিলেন, "মনুষ্য মরিলে লোকে যে সন্দেহ করে, থাকে ও থাকে না, সেই সন্দেহ আমার বিদূরিত হউক। তোমার উপদেশে আমি যেন উহার তথ্য জ্ঞাত হই। ইহাই আমার দ্বিতীয় প্রার্থনা।" এটী জীববিষয়ক প্রশ্ন। পরে আছে, "যাহাতে দয়াধর্ম্ম নাই, যাহা কার্য্য কারণের অতীত, যাহা ভূত ভবিষ্যতের অন্য, তাহাই বল।" এটী পরমাত্মবিষয়ক প্রশ্ন। যমের প্রত্যুত্তরও ঐ সকলেরই অনুরূপ। যথা— "যম নচিকেতাকে লোককারণ অগ্নি ও যত ইষ্টকা সমস্তই বলিলেন।" ইহা অগ্নিবিষয়ক প্রত্যুত্তর। "আমি তোমাকে লোকগুহ্য সনাতন ব্রহ্ম বলিব।

হে গৌতম! মরণপ্রাপ্ত আত্মা যাহা বা যে প্রকার হয় তাহা বলিতেছি। যেমন কর্ম্ম ও যেমন জ্ঞান, মরণপ্রাপ্ত আত্মা তদনুরূপ গতিই প্রাপ্ত হয়। দেহিগণ পুনঃশরীর প্রাপ্তির জন্য ভিন্ন ভিন্ন যোনি প্রাপ্ত হয়।" এ প্রত্যুত্তর জীববিষয়ক। নচিকেতা প্রধানের কথা জিজ্ঞাসা করেন নাই, মৃত্যুও তাহার স্বরূপ বলেন নাই। এই স্থলে কেহ কেহ বলেন, জিজ্ঞাসা করেন, নচিকেতার 'মনুষ্য মরণ প্রাপ্ত হইলে লোকে যে সন্দেহ করিয়া থাকে,—কেহ বলে থাকে, কেহ বলে থাকে না,—সুতরাং সন্দেহ হয়, সেই কারণে আপনি উহার তথ্য বলুন," যে আত্মা এই প্রশ্নের জিজ্ঞাস্য, সেই আত্মাই কি "ধর্ম্মাতীত, অধর্ম্মাতীত", ইত্যাদিক্রমে কথিত হইয়াছেন? অথবা অন্য কোন অভিনব আত্মার স্বরূপ ঐ বাক্যে কথিত বা জিজ্ঞাসিত হইয়াছে? পূর্ব্বোক্ত প্রষ্টব্য আত্মাই যদি পরবাক্যে কথিত হইয়া থাকে, তাহা হইলে আত্মবিষয়ক প্রশ্নদ্বয় এক হইয়া পড়ে। সুতরাং এক আত্মবিষয়ক প্রশ্ন এবং এক অগ্নিবিষয়ক প্রশ্ন, এই দুইটী মাত্র প্রশ্নের বিন্যাস হওয়ায় তিন প্রশ্নের বিন্যাস, এ কথা সঙ্গত হয় না। আর যদি অভিনব প্রশ্ন উত্থাপিত হইয়া থাকে তাহা হইলে বরপ্রদান ব্যতীরেকেও প্রশ্নের কল্পনা করিতে হয়। (অর্থাৎ যম বর দেন নাই, অথচ নচিকেতার প্রশ্ন ছিল, এইরূপ অনুমান করিতে হয়)। যদি বরপ্রদান ব্যতিরেকে প্রশ্ন কল্পনা কর, তবে, প্রশ্ন ব্যতিরেকেও প্রধানের কল্পনা (বর্ণন) করিতে পার। এই ব্যাখ্যার প্রতি আমাদের বক্তব্য এই যে, উক্ত স্থলে আমরা বিনা বর-প্রদানে প্রশ্নের কল্পনা করি নাই। বাক্যের উপক্রমের অর্থাৎ প্রারম্ভের সামর্থ্যেই, আমরা ঐ সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়াছি। ঐ যম নচিকেতা সংবাদটী বরপ্রদান উপলক্ষ্যে উপলক্ষিত দেখা যায় এবং উহার প্রারম্ভ অনুসারে উহাতে বরপ্রদানের অস্তিত্ব অনুভূত হয়। নচিকেতার পিতা নচিকেতাকে মৃত্যুর নিকট প্রেরণ করিলে মৃত্যু নচিকেতাকে তিন বর গ্রহণ করিতে অনুরোধ করেন। নচিকেতা প্রথম বরে পিতার সৌমনস্য অর্থাৎ প্রসন্নতা প্রার্থনা করিলেন, দ্বিতীয় বরে অগ্নিবিদ্যা তৃতীয় বরে আত্মবিদ্যা জানিবার প্রার্থনা করিলেন। আত্মবিদ্যা বিদিত হওয়াই যে তৃতীয় বর, তাহা "বরাণামেষ বর-স্তৃতীয়ঃ" এই কথাতেই ব্যক্ত আছে। এখন বিবেচনা কর, "যাহা ধর্ম্মাদির অতীত তাহা আমায় বল" এই বাক্যে যদি কোন নূতন প্রশ্ন উত্থাপিত হইত

তাহা হইলে অবশ্যই বিনা বরপ্রদানে (অর্থাৎ বরপ্রদান বাক্য না থাকিলেও) অভিনব প্রশ্ন কল্পিত হওয়ায় বাক্যভেদ (দুই বাক্য বা এক বাক্যের দুই অর্থ হওয়া) দোষ হইত। যদি বল, জিজ্ঞাস্য বস্তু ভিন্ন, তৎকারণে "অন্যত্র ধর্ম্মাৎ" প্রশ্নটীও ভিন্ন, অর্থাৎ উহা একটী নূতন বা পৃথক্ প্রশ্ন। নূতন বা পৃথক্ প্রশ্ন বলিবার কারণ এই যে, মরণের পর মনুষ্য থাকে কি না', এ প্রশ্ন জীববিষয়ক। জীবের ধর্ম্মাদি আছে, সুতরাং "যাহা ধর্ম্মাদির অতীত তাহা বলুন" এ প্রশ্ন ধর্ম্মাদিবিশিষ্ট জীবের প্রশ্ন, এক নহে। প্রাজ্ঞ ও আত্মা ধর্ম্মাদির অতীত, সুতরাং প্রাজ্ঞ আত্মাই অন্যত্র ধর্ম্মাৎ', প্রশ্নের বিষয়। অপিচ, উক্ত উভয় বাক্যের সাদৃশ্যও নাই। পূর্ব্ববাক্যের বিষয় "থাকে কি না" এবং পরবাক্যের বিষয় ধর্ম্মাদি বর্জ্জিত বস্তু। সুতরাং সাদৃশ্য নাই। এই সকল কারণে বলি, পূর্ব্ববাক্যে যাহা জিজ্ঞাসিত হইয়াছে পরবাক্যে তাহাই জিজ্ঞাসিত এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হয় না। প্রত্যভিজ্ঞার অভাবে উক্ত প্রশ্নদ্বয় পরস্পর বিভিন্ন এবং পূর্ব্ববাক্যের জিজ্ঞাস্য পরবাক্যে পুনরুক্ত বা পুনর্জ্জিজ্ঞাসিত হয় নাই ইহা স্থির হয়। এই ব্যাখ্যার উপর আমাদের বক্তব্য এই যে, ঐ ব্যাখ্যা সঙ্গত নহে। কারণ, জীব ও প্রাজ্ঞ একই বস্তু। দ্রষ্টব্যভেদ ও প্রশ্নভেদ আছে, এরূপ বলিতে পার না। জীব যদি প্রাজ্ঞ আত্মা হইতে অত্যন্ত ভিন্ন হইত তাহা হইলে অবশ্যই দ্রষ্টব্যভেদ ও প্রশ্নভেদ হইত। প্রত্যুত্তর বাক্যে জন্ম মরণ নিষেধ করায় দেখান হইয়াছে, জীব ও প্রাজ্ঞ একই বস্তু। যাহা "ধর্ম্মাতীত তাহা বলুন" এ প্রশ্নের "বিপশ্চিৎ জন্মমরণবর্জ্জিত" এইরূপ প্রত্যুত্তর প্রদত্ত হইয়াছে। ইহাতেই বলা হইয়াছে, জীব ও পরমেশ্বর অভিন্ন, ভিন্ন নহে। জীবের শরীর সম্পর্ক থাকায় জন্মমরণাদি আছে, কিন্তু পরমেশ্বরের তাহা নাই। (যাহা যাহার নাই তাহা তাহার সম্বন্ধে নিষিদ্ধ হইতে পারে না। থাকিলে নিষেধ হয়, না থাকিলে নিষেধ হয় না)। নিষেধের দ্বারা শরীর সম্পর্ক রহিত হইলেই জীবের প্রাজ্ঞতা সিদ্ধ হয়। শ্রুতি বলিতেছেন, "জীব যে সাক্ষীর (চৈতন্যের) দ্বারা স্বপ্ন ও জাগ্রৎ উভয় অবস্থা দেখে, অনুভব করে, ধীর ব্যক্তি সেই মহান্ ও বিভু আত্মার মনন করিয়া, মননের দ্বারা তাহার সাক্ষাৎকার করিয়া শোকমুক্ত হন।" এই শ্রুতি স্বপ্নজাগ্রদ্দর্শী জীবকেই মহৎ ও বিভু শব্দে বিশেষিত করিয়াছেন এবং মননের দ্বারা শোকমুক্ত হইয়া উপদেশ করিয়া

প্রাজ্ঞ আত্মার সহিত জীবের অভেদ প্রদর্শন করিয়াছেন। প্রাজ্ঞ বিজ্ঞানেই শোকের বিচ্ছেদ হয়, অন্য বিজ্ঞানে নহে। আরও কথা আছে। যথা—"যাহা ইহলোকে, তাহাই পরলোকে। যাহা পরলোকে, তাহাই ইহলোকে। ঈদৃশ আত্মায় যে নানাত্ব দর্শন করে, ভেদ বুদ্ধি উৎপাদন করে, সে মৃত্যু হইতে মরণপ্রাপ্ত হয়।" এই শ্রুতি ভেদ দর্শনের নিন্দা করিয়াছেন। অপিচ, নচিকেতা জীববিষয়ক অস্তিনাস্তি প্রশ্ন করিলে যম "তুমি অন্য বর প্রার্থনা কর" এইরূপ বাক্যে নানা প্রলোভনে প্রলোভিত করিলেও নচিকেতা যখন কিছুতেই চলচ্চিত্ত না হইলেন, তখন তিনি অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়স্ (স্বর্গ ও মোক্ষ) এই দুই বিভাগ প্রদর্শন পূর্ব্বক বিদ্যা ও অবিদ্যা উপদেশ করিলেন এবং নচিকেতাকে বিদ্যার্থী জানিয়া তদীয় প্রশ্নের প্রশংসা করিলেন। পরে বলিলেন, "ধীরগণ সেই দুর্দ্দর্শ গূঢ় অনু প্রবিষ্ট গুহাহিত গহ্বরেষ্ঠ পুরাতন দেবকে মনন করত অধ্যাত্ম যোগে জ্ঞাত হইয়া শোকহর্ষবর্জ্জিত হন (১৫) এই শ্রুতির বিবক্ষিত জীবেশ্বরের অভেদ। নচিকেতা যে প্রশ্নের নিমিত্ত মৃত্যুর নিকট প্রশংসা প্রাপ্ত হইলেন, সে প্রশ্ন পরিত্যাগ করিয়া যদি প্রশ্নান্তর করিয়া থাকেন তাহা হইলে অবশ্যই মৃত্যুকৃত সমস্ত প্রশংসা ব্যর্থ হইবে। কিন্তু তাহা সঙ্গত নহে। অতএব ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য যে, "যেয়ং প্রেতে বিচিকিৎসা মনুষ্যে" এই প্রশ্নের প্রষ্টব্যই "অন্যত্র ধর্ম্মাৎ", এই বাক্যে অনুকৃষ্ট হইয়াছে। বলিয়াছিলে, প্রশ্নবাক্যের বৈলক্ষণ্য আছে; আমরা বলি তাহা নাই। ঐ স্থলে বাক্যের আকারগত সাদৃশ্য না থাকা দোষ নহে। কারণ এই যে, "অন্যত্র ধর্ম্মাৎ" এই বাক্যে নচিকেতা কর্ত্তৃক পূর্ব্বজিজ্ঞাস্যের বিশেষ ভাবটী পুনর্জ্জিজ্ঞাসিত হইয়াছে মাত্র। পূর্ব্বে দেহাতীত আত্মার অস্তিত্ব, পরে তাহার অসংসারিত্ব জিজ্ঞাসিত হইয়াছে। যত কাল না অবিদ্যা নাশ হয়, ততকাল জীবত্ব এবং ততকাল ধর্ম্মাধর্ম্মের অধিকার। অবিদ্যা নিবৃত্তি হইলেই "তত্ত্বমসি" বাক্য আত্মার প্রাজ্ঞতা (বিশুদ্ধচিদ্রূপতা) বোধ করায়। অবিদ্যাকালে ও তাহার অভাবকালে বস্তুর কোনরূপ বিশেষ (তারতম্য) ঘটনা হয় না। আত্মা অবিদ্যাকালে

---

(১৫) দুর্দ্দর্শ—দুঃখে অর্থাৎ তপস্যার দ্বারা দৃশ্য হন, স্বাভাবিক জ্ঞানের দৃশ্য নহেন। সুতরাং গূঢ়—অর্থাৎ দুর্লক্ষ্য। অনুপ্রবিষ্ট—দেহে জীবরূপে অবস্থিত। গুহাহিত—বুদ্ধিতে নিহিত। গহ্বরেষ্ঠ—বুদ্ধির অন্তরে অবস্থিত। পুরাতন—জন্মবর্জ্জিত।

যদ্রূপ, অবিদ্যার অভাবকালেও তদ্রূপ। মন্দান্ধকারমগ্ন রজ্জুতে সর্প ভ্রান্ত হইয়া ভীত ও পলায়নপর হইলে যদি কেহ বলে, ভয় নাই, উহা রজ্জু, সর্প নহে, তাহা হইলে তাহার সর্পভয় পরিত্যক্ত হয়। সুতরাং অঙ্গকম্পাদিও নিবৃত্তি হয়। যৎকালে রজ্জুতে সর্পবুদ্ধি ছিল তৎকালে ও সর্পবুদ্ধির অপগম কালে রজ্জুর স্বরূপে কোন ইতরবিশেষ ঘটনা হয় নাই। যাহা রজ্জুর স্বরূপ তাহা উভয়কালেই সমান। এই যেমন দৃষ্টান্ত, তেমনি অবিদ্যাকালের ও তাহার অভাবকালের আত্মা ইতর বিশেষ বর্জ্জিত জানিবে। "বিপশ্চিৎ জন্মেন না, মরেন না," এ সকল কথাও অস্তিনাস্তি প্রশ্নের প্রত্যুত্তর। জীব ও প্রাজ্ঞ এক নহে, ভিন্ন, এ ভাব অবিদ্যাকল্পিত; সেই কল্পিত ভাব বা ভেদ লইয়াই সূত্রের অর্থ সঙ্গত করা হয়। মৃত্যুকালীন আত্মসম্বন্ধীয় সংশয় উত্থাপন করায় এবং কর্তৃত্বাদি সংসার ধর্ম্মের নিষেধ করায় বুঝিতে হইবে, পূর্ব্ববাক্যের বিষয় জীবরূপ এবং পর বাক্যের বিষয় স্বরূপ। অতএব উদাহৃত শ্রুতিতে অগ্নি, জীব, পরমাত্মা, এই তিনের কল্পনা করাই উচিত। যদি প্রধানের কল্পনা কর, তাহা হইলে বরপ্রদান ও প্রশ্ন সমান হইবে না। (সমান না হইলেই প্রলাপতুল্য হইবে পরন্তু তাহা কাহার ঈপ্সিত বা স্বীকার্য্য নহে।

মহদ্বচ্চ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ৭ ॥

সূত্রার্থ—মহদ্বৎ মহচ্ছব্দবৎ। শ্রৌতোঽব্যক্তশব্দো ন সাংখ্যাসাধারণতত্ত্ব-গোচরো বৈদিকশব্দত্বাৎ মহচ্ছব্দবদিতি সূত্রার্থঃ।—যেমন শ্রুত্যুক্ত মহৎশব্দ সাংখ্যাভিমত তত্ত্বের বোধক নহে, তেমনি, বৈদিক অব্যক্ত শব্দও সাংখ্যাভি-প্রেত তত্ত্বের (প্রকৃতির) বোধক নহে;

ভাষ্যার্থ—সাংখ্যকার যে অর্থে মহৎ-শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, বৈদিক মহৎ-শব্দ সে অর্থে প্রযুক্ত নহে। কারণ এই যে, "বুদ্ধি অপেক্ষা মহান্ আত্মা শ্রেষ্ঠ" "আত্মা মহান্ ও বিভু" আমি মহান্ পুরুষকে জানি" ইত্যাদি ইত্যাদি প্রয়োগে মহৎশব্দের বিশেষণে আত্মা ও পুরুষ শব্দ আছে। (আত্মাদি বিশেষণ থাকায় বৈদিক মহৎশব্দ সাংখ্যাভিমত দ্বিতীয় তত্ত্বের বোধক নহে)। যেমন বৈদিক মহৎশব্দ সাংখ্যাভিমত তত্ত্বের বোধক নহে, তেমনি, বৈদিক অব্যক্ত শব্দও সাংখ্যাভিমত তত্ত্বের (প্রকৃতির) বোধক

নহে। কাজেই বলিতে হয়, সাংখ্যস্মৃত্যুক্ত অব্যক্তাদি শব্দের বৈদিকত্ব নাই।

চমসবদবিশেষাৎ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ৮ ॥

সূত্রার্থ—শ্রুতাবজাশব্দঃ প্রধানাভিপ্রায়েণোক্ত ইতি নিয়ন্তুং ন শক্যতে অবিশেষাৎ বিশেষাবধারণকারণাভাবাৎ চমসবৎ যথা চমস-শব্দ ইত্যর্থঃ।—শ্রুত্যুক্ত অজা-শব্দ প্রধানার্থেই প্রযুক্ত হইয়াছে, অন্য অর্থে নহে, ইহা নিয়ম পূর্ব্বক বলিতে পার না। কারণ, সেরূপ নিশ্চয়ার্থের পোষক প্রমাণ নাই।

ভাষার্থ—প্রধানবাদী পুনর্ব্বার বলিবেন, প্রধান অবৈদিক নহে। কারণ, বেদমন্ত্রে প্রধানার্থক অজা-শব্দ আছে। যথা—"কোন কোন অজ (আত্মা) লোহিত-শুক্ল-কৃষ্ণ-বর্ণা ও স্বসদৃশ বহুসন্তানপ্রসবিনী অজার প্রতি প্রীতিবিশিষ্ট হইয়া তাহারই অনুরূপ হইয়া আছে। অন্য অজ তাহাকে ভোগ করিয়া পরিত্যাগ করিতেছে।" এই মন্ত্রে যে লোহিত শুক্ল কৃষ্ণ শব্দ আছে, তাহার অর্থ রজঃ, সত্ব ও তমঃ। রঞ্জন-গুণ-অনুসারে লোহিত-শব্দের অর্থ রজঃ, প্রকাশ-গুণ-সাম্যে শুক্লশব্দের অর্থ সত্ব, আবরণস্বভাবহেতু কৃষ্ণ-শব্দের অর্থ তমঃ। যদিও গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থারূপ অজা এক, তথাপি, অবয়ব-ধর্ম্ম-অনুসারে তিন (লোহিত, শুক্ল, কৃষ্ণ)। যেহেতু জন্মে নাই, সেই হেতু অজা। সাংখ্যও স্বীকার করেন, মূল-প্রকৃতি বিকারবর্জ্জিত। অর্থাৎ তাহার জন্ম নাই। জন্ম নাই বলিয়া অজা। স্বীকার করি, অজাশব্দ ছাগী অর্থে রূঢ়, অর্থাৎ প্রসিদ্ধ, কিন্তু বিদ্যা-প্রকরণে সে অর্থের গ্রহণ নাই। ত্রিগুণা অজা ত্রিগুণা বহুপ্রজা প্রসব করিতেছে। অজ অর্থাৎ জন্মবর্জ্জিত পুরুষ সেই প্রকৃতির সেবা (ভোগ) করত অনুশয়িত হইতেছে। অর্থাৎ অজ্ঞানবশতঃ তাদৃশী অজাকে আপনার ভাবিয়া সুখ-দুঃখ-মোহ অনুভবকরতঃ সংসারী হইতেছে। আবার অন্য অজ অর্থাৎ জন্মরহিত পুরুষ বিরক্ত হইয়া তাহাকে ত্যাগ করিতেছে। অর্থাৎ প্রকৃতির আলিঙ্গন হইতে পরিমুক্ত ও স্বস্থ হইতেছে। যেহেতু শ্রুতিতে ঐ সকল কথা আছে। সেই হেতু স্বীকার

করা উচিত, সাংখ্যের প্রধান শ্রুতিমূলক। এই পূর্ব্বপক্ষের প্রত্যুত্তরে আমরা বলি, উদাহৃত মন্ত্রের দ্বারা সাংখ্যমতের শ্রুতিমূলকতা নিশ্চয় হয় না। ঐ মন্ত্র স্বাধীনভাবে কোনও মত সমর্থন করে না। কারণ, অন্য অর্থের কল্পনা করিলেও অজাশব্দের ব্যুৎপত্তি বজায় থাকে। প্রদর্শিত মন্ত্রের অজা-শব্দ যে সাংখ্যসম্মত প্রকৃতি অর্থেই প্রযুক্ত, অন্য অর্থে নহে, এরূপ নিশ্চয় করিবার জন্য কোনরূপ বিশিষ্ট কারণ নাই। ঐ অজা-শব্দ চমস-শব্দের সদৃশ জানিবে। বেদ মন্ত্রে আছে, চমস অধোগভীর ও ঊর্দ্ধে উচ্চ। এতদ্দ্বারা নিশ্চয় হয় না যে, অমুক বস্তুই চমস, অন্য কিছু চমস নহে। অধোগভীর যে কোন স্থান (গিরিগুহাদি) সমস্তই চমস হইতে পারে। অজা-শব্দকেও ঐরূপ অনির্দ্দিষ্টবাচী জানিবে। উহার দ্বারা নিশ্চিতরূপে সাংখ্যাভিমত প্রকৃতির গ্রহণ হইতে পারে না। অতএব যেমন চমস-মন্ত্রের শেষে "ইহা তাহারই মস্তক। যেহেতু ইহা অধঃখানিত ও উপরি উচ্চ, সেই হেতু ইহা চমস" এইরূপ বাক্য থাকায় তদ্দ্বারা নির্দ্দিষ্ট দ্রব্যের প্রতীতি ও নিশ্চয় হয়, তেমনি, বাক্যান্তরের দ্বারা অজা-শব্দের প্রকৃতার্থ নির্ণয় হইবে। যে বাক্যের দ্বারা অজা-শব্দের প্রকৃতার্থ নির্ণয় হয় তাহা বলা যাইতেছে।

জ্যোতিরুপক্রমা তু তথা হ্যধীয়ত একে ॥ অ ১, পা ৪, সূ ৯ ॥

সূত্রার্থ—জ্যোতিরুপক্রমা তু জ্যোতিরাদ্যা এব অজা প্রতিপত্তব্যা। হি যতঃ, একে শাখিনঃ, তথা অধীয়তে আমনন্তি।—পরমেশ্বরোৎপন্ন তেজঃ প্রভৃতি (তেজঃ, জল ও পৃথিবী)—যাহা স্থূল সৃষ্টির উপাদান —তাহাই অজা-মন্ত্রের অজা। কারণ এই যে, সামবেদের এক শাখা (ছান্দোগ্য) তেজঃ, অপ্ ও অন্নের উৎপত্তি বলিয়া সেই উৎপন্ন তেজঃ প্রভৃতিকে যথাক্রমে লোহিত, শুক্ল ও কৃষ্ণরূপী বলিয়া বর্ণন করিয়াছেন।

ভাষ্যার্থ—পরমেশ্বরোৎপন্ন জ্যোতিঃ প্রভৃতি অর্থাৎ তেজঃ, অপ্, অন্ন (পৃথিবী), এতন্নামক ভূতসূক্ষ্ম—যাহা চতুঃপ্রকার জীবদেহের উপাদান, শ্রুতি তাহাকেই অজা বলিয়াছেন। তু-শব্দে নিশ্চয়। নিশ্চিত সূক্ষ্মভূত-

ত্রয়ই অজা। কারণ এই যে, সামবেদের এক শাখায় (ছান্দোগ্য উপনিষদে), পরমেশ্বর হইতে তেজ, অপ ও অন্নের উৎপত্তি এবং সে গুলির যথাক্রমে লোহিত, শুক্ল ও কৃষ্ণ রূপ উপদিষ্ট হইয়াছে। যথা—"অগ্নির যে রক্তরূপ—তাহা তেজের। অগ্নির যে শুক্লরূপ,—তাহা জলের। অগ্নির যে কৃষ্ণরূপ,—তাহা অন্নের অর্থাৎ পৃথিবীর।" ছান্দোগ্যে যে-গুলির (তেজঃ প্রভৃতির) উপদেশ হইয়াছে, সেইগুলিই অজামন্ত্রে লোহিত-শুক্ল-কৃষ্ণ নামে বর্ণিত ও অজা-শব্দে অভিহিত হইয়াছে, ইহা প্রত্যভিজ্ঞাত হয়। লোহিত, শুক্ল, কৃষ্ণ, এই শব্দত্রয়ের সমানতাই প্রত্যভিজ্ঞা জ্ঞানের কারণ। (অজামন্ত্রে লোহিত-শুক্ল-কৃষ্ণ-বর্ণ বিশিষ্ট অজা, ছান্দোগ্যেও লোহিত-শুক্ল-কৃষ্ণ-বর্ণ বিশিষ্ট ভূতসূক্ষ্ম)। অপিচ, তেজঃ প্রভৃতি শব্দ রূপবিশেষই রূঢ়, তজ্জন্য রূপ অর্থই উহাদের মুখ্য অর্থ। গুণ অর্থ গ্রহণ করিলে তাহা গৌণ অর্থ হয়। যে অর্থে সন্দেহ নাই সেই অর্থের দ্বারাই সন্দিগ্ধ অর্থের সন্দেহভঞ্জন করা উচিত। ছান্দোগ্যে "ব্রহ্মবাদীরা বলেন, ব্রহ্ম কোন্ কারণ (শক্তি)-বিশিষ্ট?" এই বাক্যের পরে "তাঁহারা ধ্যানযোগে দেখিয়াছেন, জানিয়াছেন, আত্মদেবের শক্তি গুণের দ্বারা আবৃত।" এই বাক্য আছে। এই বাক্যে জগৎকর্ত্রী ঐশী শক্তির উপদেশ হইয়াছে। ঐ প্রস্তাবের শেষ বাক্যেও অবিদ্যার উপদেশ আছে। যথা—"মায়াই প্রকৃতি এবং তদধিষ্ঠাতা পরমেশ্বর, ইহা জ্ঞাত হইবে।" 'যিনি প্রত্যেক যোনিতে (প্রত্যেক প্রকৃতিতে) অধিষ্ঠিত।" এ সকল প্রমাণ সত্ত্বে অজা-মন্ত্রে অজা-শব্দে সাংখ্যসম্মত প্রধান-নামক স্বতন্ত্র পদার্থ অভিহিত হইয়াছে, এরূপ বলিতে পারিবে না। প্রকরণ অনুসারেও স্থির হয়, জানা যায়, যাহা অব্যাকৃতনামরূপিণী বীজশক্তি—যাহা ব্যক্ত জগতের পূর্বাবস্থা—যাহা আত্মদেবতার (পরমেশ্বরের) সৃষ্টি-শক্তি—তাহাই অজা-মন্ত্রের অজা এবং তাহারই নিজবিকার ও অবয়ব অনুযায়ী ত্রৈরূপ্য। বাদিগণ বলিবেন, আপত্তি করিবেন, তেজঃ, অপ্ ও অন্ন এ তিনটী উৎপন্ন পদার্থ (পরমেশ্বর হইতে উৎপন্ন) সুতরাং উক্ত ত্রিতয়ের অজাত্ব নাই। যাহা জন্মবান্ তাহা অজ নহে, জ। জ-কে অজ বলা বিরুদ্ধ। এ আপত্তির প্রত্যাপত্তির নিমিত্ত সূত্র বলিতেছেন—

কল্পনোপদেশাচ্চ মধ্বাদিবদবিরোধঃ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ১০ ॥

সূত্রার্থ—কল্পনয়া তেজোঽবন্নানামজাত্বকথনাৎ মধ্যাদিশব্দ ইব বিরোধাভাবোক্তেয়ঃ। যথা অমধুন আদিত্যস্য কল্পনয়া মধুত্বং তথা জাতায়া অপি ভূতপ্রকৃতেঃ কল্পনয়া ঽজাত্বমিতি।—জন্মবান্ বস্তুকে কল্পনাক্রমে অজ বলা বিরুদ্ধ নহে। সূর্য্যদেব মধু নহে, তথাপি তাহাকে মধু বলিয়া কল্পনা করা হয়। তেমনি, জায়মান ভূত সূক্ষ্মকেও অজ বলিয়া কল্পনা করা হয়।

ভাষ্যার্থ—অজা-শব্দ নিত্যজাতি অথবা যোগ (ব্যুৎপত্তি) অনুসারে প্রযুক্ত হয় নাই। উহা এক প্রকার কল্পনা মাত্র। শ্রুতি চরাচর বিশ্বের উৎপত্তির নিদানস্বরূপ তেজঃ, অপ্ ও অন্নের সমবায়কে ছাগী বলিয়া কল্পনা করিয়াছেন। যেমন লোহিত-শুক্ল-কৃষ্ণ-বর্ণা ছাগী বহু সন্তান প্রসবিনী, সে সকল সন্তান তাহারই অনুরূপ, কোন ছাগ যেমন তৎপ্রতি সমাসক্ত হইয়া তদীয় সুখ-দুঃখে সুখ-দুঃখভাগী হয়, আবার অন্য ছাগ তাহাকে ভোগ করিয়া পরিত্যাগ করে, সেইরূপ, তেজঃ-অপ্-অন্ন-লক্ষণা ত্রিবর্ণা ভূতপ্রকৃতিরূপা অজাও নিজানুরূপ বহুসন্তান প্রসবিনী, অজ্ঞান জীব তাহাকে ভোগ করিতেছে এবং জ্ঞানী তাহাকে ত্যাগ করিতেছে। এমন আশঙ্কা করিও না যে, এক জীব ভোগ করিতেছে ও অন্য জীব ত্যাগ করিতেছে, এই বাক্যের দ্বারা উদাহৃত মন্ত্রে নানা জীব প্রতিপাদিত হইতেছে। সাংখ্যাদির ইষ্ট নানাজীববাদ ঐ মন্ত্রে প্রতিপাদিত হয় নাই। কারণ এই যে, নানা জীব অর্থাৎ জীবভেদ সমর্থন করা ঐ মন্ত্রের বিবক্ষিত (অভিপ্রেত) নহে। জীবের বন্ধ মোক্ষ ব্যবস্থা প্রদর্শন করাই উক্ত মন্ত্রের অভিপ্রেত বা বিবক্ষিত। (অভিপ্রায় এই যে, জীব এক; কিন্তু জীবত্বজনক অজ্ঞান নানা। অজ্ঞান নানা বলিয়াই যে জীব নানা তাহা নহে। সুতরাং যে অজ্ঞানে বিনষ্ট হয় তজ্জনিত জীবও অজ্ঞান বিনাশে মুক্ত হয়, অন্য জীব সংসারী থাকে।) জীব নানা, ইহা প্রত্যেক সংসারী জীবের বিদিত আছে, শ্রুতি সেই সর্ববিদিত জীবভেদ অনুবাদ করত তাহাদের বন্ধ মোক্ষ ব্যবস্থার প্রকার বা প্রণালী বলিয়াছেন। জীবের ভেদভাব অর্থাৎ জীব নানা, এ ভাব তাত্ত্বিক নহে। কিন্তু ঔপাধিক।

বিভিন্ন উপাধি বলিয়াই উপহিত জীব বিভিন্ন। শ্রুতি বলিয়াছেন, "একই দেব (আত্মা) সমুদয় ভূতে গূঢ় (দুর্ব্বোধ্য) রূপে অবস্থিত এবং সেই একই দেব সর্ব্বব্যাপী ও সর্ব্বভূতের অন্তরাত্মা।" সূর্য্য মধু না হইলেও যেমন উপাসনার্থ মধুরূপে কল্পিত, বাক্য সকল ধেনু না হইলেও ধেনুরূপে কথিত, যেমনপি স্বর্গও অগ্নিরূপকে কথিত, এইরূপ, তেজঃ-অপ-অন্নরূপিণী ভূতপ্রকৃতি বাস্তবপক্ষে অজা না হইলেও অজাসাদৃশ্যে অজা নামে কল্পিত এবং সে কল্পনা নির্দ্দোষ কল্পনা।

ন সংখ্যোপসংগ্রহাদপি নানাভাবাদতিরেকাচ্চ ॥

অ ১, পা ৪, সূ ১১ ॥

সূত্রার্থ—পঞ্চ পঞ্চজনা ইত্যস্মিন্ মন্ত্রে সংখ্যোপসংগ্রহাৎ সংখ্যয়া তত্ত্বানাং সঙ্কলনাৎ প্রধানাদীনাং বৈদিকত্বমিতি ন প্রতিপত্তব্যম্। কুতঃ? নানা-ভাবাৎ অতিরেকাচ্চ। নানাভাবঃ নানাত্বম্। অতিরেক আধিক্যম্। তেন সাংখ্যতত্ত্বসংকলনমসিদ্ধমিত্যভিপ্রায়ঃ।—পাঁচ পাঁচ জন এই মন্ত্রে সংখ্যা শব্দের প্রয়োগ থাকায় পাঁচ পাঁচে পঁচিশ, এতদ্রূপে সাংখ্যের পঁচিশতত্ত্ব কথিত হইয়াছে, এরূপ বলিতে পার না। কারণ এই যে, সাংখ্যের তত্ত্ব বহু; সুতরাং পাঁচ পাঁচে পঁচিশ, এরূপ অন্বয় অসিদ্ধ। সিদ্ধ হইলেও আকাশ একটা অতিরিক্ত হইয়া পড়ে। অর্থাৎ ২৫ সংখ্যা অতিক্রান্ত হইয়া ২৬ সংখ্যা সিদ্ধ হয়। ২৬ তত্ত্ব সাংখ্যের অনভিমত। কাযেই বলিতে হয়, স্বীকার করিতে হয়, উক্ত মন্ত্রে সাংখ্যাভিমত তত্ত্ব কথিত হয় নাই।

ভাষ্যার্থ—অজা-মন্ত্রে সাংখ্যের যে আপত্তি ছিল তাহা উপরোক্ত প্রক্রিয়ায় খণ্ডিত হইলেও পুনর্ব্বার অন্য মন্ত্রে সাংখ্যের অনুরূপ আপত্তি উপস্থিত হয়। যথা—"যাঁহাতে পাঁচ পাঁচ জন ও আকাশ প্রতিষ্ঠিত—সেই অমৃত ব্রহ্মাত্মাকে জানিয়া অমৃত (মুক্ত) হও।" এই মন্ত্রে পঞ্চ শব্দের পর অপর পঞ্চশব্দ আছে। পঞ্চসংখ্যার প্রতি অপর পঞ্চ সংখ্যা প্রযুক্ত হইলেই পঁচিশ সংখ্যা সম্পন্ন হয়। ঐ পঁচিশ সংখ্যা যতগুলি সংখ্যেয় আকাঙ্ক্ষা করে, সাংখ্যবক্তা ঠিক ততগুলি তত্ত্ব বলিয়াছেন। যথা—"অবিকৃত মূল প্রকৃতি ১, প্রকৃতি বিকৃতিভাবাপন্ন মহৎ প্রভৃতি ৭, কেবল বিকৃতি ১৬, প্রকৃতিও নহে বিকৃতিও নহে, এরূপ পুরুষ বা

আত্মা ১।" শ্রুতি পঞ্চ পঞ্চ শব্দের প্রয়োগ করিয়া পঞ্চবিংশতি সংখ্যা গ্রহণ করিয়াছেন, করিয়া সাংখ্যের পঁচিশ তত্ত্ব উপদেশ করিয়াছেন। শ্রুতিতে সাংখ্যের পঁচিশ তত্ত্ব কথিত হওয়াতে সাংখ্য স্মৃতির শ্রুতিমূলকতা আশঙ্কা হইতে পারে। সেই কারণে সূত্র বলা হইল, "ন সংখ্যোপসংগ্রহাৎ।" উদাহৃত মন্ত্রে সংখ্যা-শব্দের দ্বারা পঁচিশ তত্ত্বের সংগ্রহ হয় না। কারণ এই যে, সাংখ্যের পঁচিশ তত্ত্ব নানা ধর্ম্মাক্রান্ত। (অর্থাৎ পাঁচ পাঁচে পঁচিশ বা পঞ্চগুণিত পঞ্চ এরূপ অর্থ সম্পন্ন হয় না)। দুইবার পঞ্চশব্দ উচ্চরিত হইয়াছে বলিয়াই যে তদ্দ্বারা সাংখ্যের পঁচিশ তত্ত্ব সঙ্কলিত হইয়াছে, এরূপ বলিতে পার না এবং প্রধান প্রভৃতির বেদ-মূলকতাশঙ্কা করিতে পার না। হেতু এই যে, সাংখ্যের পঁচিশ তত্ত্ব নানাধর্ম্মবিশিষ্ট। সে সকলের মধ্যে এমন কোন পঞ্চক নাই, যাহা পরস্পরে ব্যাবর্ত্তক ধর্ম্মবিশিষ্ট হয়। যে ধর্ম্ম থাকিলে পঞ্চবিংশতির মধ্যে "পাঁচ পাঁচ" এইরূপ সংখ্যা সন্নিবিষ্ট হইতে পারে—সে ধর্ম্ম তাহাদের নাই। এক সংখ্যা হইতেই দুই তিন প্রভৃতি সংখ্যার সঙ্কলন হইয়া থাকে। যদি বল, অবয়ব গণনা করিলে বহুর মধ্যেও অল্প সংখ্যা গণিত হইতে পারে, "ইন্দ্র পাঁচ সাত বৎসর বর্ষণ করেন নাই" এই বাক্যে যেমন দ্বাদশবার্ষিকী অনাবৃষ্টি কথিত হইয়াছে, সেরূপ কথিত হইবে বলিলে তাহাও উপপন্ন হইবে না। এ পক্ষে দোষ এই যে, মুখ্যার্থ ত্যাগ ও লক্ষণা অঙ্গীকার করিতে হয়। বিশেষতঃ পরবর্ত্তী পঞ্চশব্দ জন-শব্দের সহিত সম্বন্ধ। অর্থাৎ পঞ্চ পঞ্চ এরূপ পদ নহে। পঞ্চশব্দ ও পঞ্চজনশব্দ এক পদ, এক স্বর ও এক বিভক্তিও নহে। পঞ্চশব্দের সহিত জনশব্দের সমাস হওয়ায় পঞ্চ পঞ্চ এরূপ বীপ্সাপ্রয়োগ অসিদ্ধ। (বীপ্সা প্রয়োগ ব্যতীত পাঁচ পাঁচে পঁচিশ হইবার সম্ভাবনা নাই)। যেহেতু বীপ্সা প্রয়োগ নহে—সেই হেতু পাঁচ পাঁচ (অর্থাৎ পঞ্চগুণিত পঞ্চক বা পঞ্চপঞ্চক) এরূপ অর্থও নহে। এক পঞ্চ সংখ্যার বিশেষণ অপর পঞ্চ সংখ্যা, এরূপ ব্যাখ্যাও সঙ্গত নহে। হেতু এই যে, উপস-র্জনের সহিত অর্থাৎ অপ্রধানের অপ্রধানের সম্বন্ধ হয় না। (বিশেষ্যের সহিতই বিশেষণের সম্বন্ধ হইয়া থাকে।) পঞ্চ সংখ্যান্বিত (পাঁচ) ব্যক্তি পুনর্ব্বার পঞ্চ সংখ্যার দ্বারা বিশেষিত হইলে পঁচিশ সংখ্যার প্রতীতি হইতে পারে, যেমন পঞ্চ পঞ্চ পূলা বলিলে পঁচিশ পূল (সমষ্টীকৃত তৃণরাশি) প্রতীতি হয়, এরূপ বলিতেও পার না। পঞ্চ পঞ্চ পূল শব্দে পঁচিশ প্রতীত হওয়াই উচিত। কারণ,

পঞ্চ পূল শব্দ সমাহার অভিপ্রায়ে প্রযুক্ত, তৎকারণে সংখ্যা ভেদের আকাঙ্ক্ষা থাকাতেই পঞ্চশব্দের বিশেষণতা সম্পন্ন হয়। কিন্তু "পঞ্চ জন" এ প্রয়োগে প্রথম হইতেই সংখ্যা ভেদের গ্রহণ আছে সুতরাং "কত ?" এরূপ ভেদাকাঙ্ক্ষা হয় না। তাহা না হওয়ায় পঞ্চ শব্দ পঞ্চজন শব্দের বিশেষণ হয় না। (ভেদকধর্ম্ম না থাকিলে তাহা বিশেষণ হয় না, যাহা ভেদক তাহাই বিশেষণ)। উহা নিয়মিত হইলেও তাহা পঞ্চশব্দের হইবে, পঞ্চজন-শব্দের হইবে না। তাহা না হইলেই পূর্ব্বোক্ত দোষ হইবে। সেই জন্যই বলি, "পঞ্চ পঞ্চ জনা" এ প্রয়োগ পঞ্চ-বিংশতি তত্ত্বাভিপ্রায়ে নহে। অপিচ, অতিরেক হেতুতে ঐ প্রয়োগ পঞ্চবিংশতি তত্ত্বাভিপ্রায়ে নহে। অর্থাৎ আকাশ ও আত্মা এই দুইটী অতিরিক্ত হইয়া পড়ে। (২৭ হয়)। ঐ শ্লোকে আত্মা প্রতিষ্ঠার আধাররূপে কথিত হইয়াছেন। কারণ, এই যে, "যস্মিন্—যাহাতে" এতৎ প্রয়োগস্থ সপ্তমীবিভক্তি যাহাকে আধার বলিতেছে, শ্রুতি তাহাকেই "তাঁহাকে আত্মা বলিয়া মান" এইরূপে অনুকর্ষণ করিয়াছেন। সুতরাং আত্মাই প্রতিষ্ঠার আধার। আত্মা চেতন এবং আত্মাই পুরুষ, তাহা পঞ্চবিংশতির অন্তর্গত। পুরুষ যদি পঞ্চবিংশতির অন্তর্গতই হইল, তাহা হইলে আর তাহাকে আধার ও আধেয় উভয় প্রকার বলিতে পার না। (যে আধার, সেই আধেয়, ইহা অযুক্ত ও অসিদ্ধ)। আত্মাকে পৃথক্ তত্ত্ব বলিলে পাঁচশের অধিক হইবে, কিন্তু তাহা সাংখ্যের সিদ্ধান্ত নহে। ২৫ তত্ত্বই সাংখ্যের সিদ্ধান্ত। আকাশও পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের অন্তর্গত, সুতরাং তাহাকে পৃথক্ রূপে বলা ন্যায্য নহে। পৃথক্ তত্ত্ব অভিপ্রায়ে আকাশকে পৃথক্ বলা হইয়াছে বলিলেও ঐ দোষ (আধিক্যদোষ বা সিদ্ধান্তহানিদোষ) হইবে। জন-শব্দ তত্ত্ববাচী নহে, সুতরাং কেবল সংখ্যা শব্দের দ্বারাই বা কিরূপে পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের সংগ্রহ হইতে পারে ? প্রতীতি হইতে পারে ? তত্ত্ব অর্থের গ্রহণ না করিলেও অন্যার্থের দ্বারা সংখ্যা শব্দের প্রয়োগসাধুতা সিদ্ধ হইতে পারে। যদি বল, তবে "পঞ্চ পঞ্চজনাঃ" এরূপ প্রয়োগ কিরূপে সঙ্গত হইবে ? তাহা বলিতেছি। সংজ্ঞা অর্থাৎ নাম অর্থে দিক্ বোধক ও সংখ্যাবোধক শব্দের সমাস বিধান থাকায় পঞ্চশব্দের সহিত জন-শব্দের সমাস হইয়াছে। কেহ কেহ বলেন, পঞ্চজনশব্দ রূঢ় অর্থে প্রযুক্ত, সাংখ্যভাষিত তত্ত্ব অর্থে নহে। পঞ্চজননামক পদার্থ কি ? কোন্ অর্থে রূঢ় ? এরূপ আকাঙ্ক্ষা হইতে

পারে। সেই আকাঙ্ক্ষা পূরণার্থ পঞ্চশব্দের প্রয়োগ। পঞ্চজন নামে বিখ্যাত, এরূপ পদার্থ আছে, তাহাদের সংখ্যা পাঁচ। যেমন সাত সপ্তর্ষি। কাহারা পঞ্চজন? তাহা সূত্রকার বলিয়া দিতেছেন—

প্রাণাদয়ো বাক্যশেষাৎ ॥ অ ১, পা ৪, সূ ১২ ॥

সূত্রার্থ—বাক্যশেষাৎ পঞ্চজন শব্দেন প্রাণাদয় এব বিবক্ষ্যন্তে।—পঞ্চজন-মন্ত্রের পর-মন্ত্রে যে প্রাণ প্রভৃতির উল্লেখ আছে, সন্নিধানপ্রযুক্ত সেই প্রাণ প্রভৃতিই পঞ্চজন শব্দের বোধ্য। অর্থাৎ প্রাণাদি পঞ্চককেই পঞ্চজন শব্দে বলা হইয়াছে।

ভাষ্যার্থ—"যাঁহাতে পাঁচ পাঁচজন প্রতিষ্ঠিত" এই মন্ত্রের পরে ব্রহ্মস্বরূপ নিরূপণের উদ্দেশে প্রাণাদি পঞ্চকের উপদেশ আছে। যথা—"যে উপাসক প্রাণের প্রাণ, চক্ষুর চক্ষু, শ্রোত্রের শ্রোত্র, অন্নের অন্ন ও মনের মন'কে জানে—" ইত্যাদি। সন্নিধানপ্রযুক্ত এতন্মন্ত্রস্থ প্রাণপ্রভৃতিই পঞ্চজন শব্দের বিবক্ষিত। বলিতে পার, কি প্রকারে প্রাণাদি পঞ্চকে পঞ্চজন শব্দের প্রয়োগ? তবেই বা কি প্রকারে প্রয়োগ? উভয় প্রয়োগেই প্রসিদ্ধি পরিত্যাগ হয় সত্য; তথাপি, বাক্যশেষ বলে প্রাণাদির পরিগ্রহ হওয়াই ন্যায্য। জন-সম্বন্ধ আছে বলিয়াই প্রাণাদি জনশব্দ প্রয়োগের যোগ্য। জনবাচী পুরুষ-শব্দও প্রাণাদিতে প্রযুক্ত হইতে দেখা যায়। যথা—"এই পাঁচ ব্রহ্মপুরুষ।" এ বিষয়ে "প্রাণই পিতা, প্রাণই মাতা," এই ব্রাহ্মণ বাক্য নিদর্শন। (ব্রাহ্মণ=বেদভাগ-বিশেষ)। সমাসের প্রভাবেও সমুদয় শব্দের রূঢ়ত্ব হয় এবং তাহা অবিরুদ্ধ। যদি বল, প্রথম প্রয়োগ ব্যতীত কি প্রকারে রূঢ়ি-স্বীকার হইতে পারে? এ বিষয়ে কেহ কেহ বলেন, তাহা উদ্ভিদ্ প্রভৃতির ন্যায় হইতে পারে। প্রসিদ্ধ পদার্থের নিকটে অপ্রসিদ্ধ (অজ্ঞাতার্থ) শব্দের প্রয়োগ থাকিলে সমভিব্যাহার (এক সঙ্গে উচ্চারণ) বলে সেই বিষয়েই সে শব্দের অর্থ সংগ্রহ হয়। যেমন উদ্ভিদ্ যাগ করিবেক, যূপ ছেদন করিবেক বেদী করিবেক, ইত্যাদি স্থলে সমভিব্যাহার বলে বেদীপ্রভৃতি শব্দের অর্থনির্ণয় হয়, সেইরূপ, পঞ্চজন শব্দও বাক্যশেষ বলে প্রাণাদি-অর্থে গৃহীত হয়। প্রথমে সমাসানুকথন দ্বারা বুঝা যায়, উহা একটী সংজ্ঞা, পশ্চাৎ সংজ্ঞী আকাঙ্ক্ষা হওয়ায় সন্নিধিপ্রাপ্ত প্রাণাদিতে গিয়া তাহা পর্য্যবসন্ন হয়। কেহ কেহ বলেন, দেব, পিতৃ, গন্ধর্ব অসুর রক্ষ

ইহারাই পঞ্চজন। অন্যে ব্যাখ্যা করেন, ব্রাহ্মণাদি ৪ বর্ণ ও নিষাদ, ইহারা পঞ্চজন। অপরে বলেন, প্রজা-অর্থে পঞ্চজনশব্দের প্রয়োগ দেখা যায়। সে অর্থ গ্রহণ করিলেও দোষ হয় না। আচার্য্য ব্যাস বলেন, এখানে পঞ্চ-বিংশতি তত্ত্বের প্রতীতি হয় না, সুতরাং বাক্যশেষ বলে স্থির হয়, প্রাণাদি অর্থেই ঐ পঞ্চজন শব্দের প্রয়োগ। যদি কেহ বলেন, মাধ্যন্দিন শাখ্যাধ্যায়ী-দিগের মতে পঞ্চজনশব্দে প্রাণাদি পঞ্চক গৃহীত হইতে পারে বটে, কিন্তু কাণ্ব-শাখীদিগের তাহা কিরূপে লাভ হইবে? কাণ্বগণ ত প্রাণাদির মধ্যে অন্নকে পাঠ করেন না? ইহার প্রত্যুত্তর সূত্র এই যে—

জ্যোতিষৈকেষামসত্যন্নে ॥ অ ১, পা ৪, সূ ১৩ ॥

সূত্রার্থ—একেষাং কাণ্বশাখিনাং অন্নে অসতি অন্নশব্দে অবিদ্যমানেঽপি জ্যোতিষা জ্যোতিঃশব্দেন পঞ্চসংখ্যা পূর্য্যতে ইতি শেষঃ।—যদিও কাণ্ব-শাখায় অন্নশব্দের পাঠ নাই, না থাকিলেও তাহাদের পাঠে যে জ্যোতিঃ-শব্দ আছে সেই জ্যোতিঃ শব্দের দ্বারা তাহাদের পঞ্চ সংখ্যার পূরণ হয়।

ভাষ্যার্থ—অন্ন-শব্দের পাঠ নাই সত্য; না থাকিলেও 'জ্যোতিঃ' শব্দ আছে। তদ্দ্বারা কাণ্ব-শাখীদিগের মতে পঞ্চ সংখ্যার পূরণ হইবে। তাঁহারা "পাঁচ পাঁচজন" ইহার পূর্ব্বে ব্রহ্মের স্বরূপ নিরূপণার্থ জ্যোতিঃশব্দের পাঠ করেন। যথা—"দেবগণ সেই জ্যোতির জ্যোতিকে উপাসনা করেন।" সমানরূপে উভয় শাখায় জ্যোতিঃশব্দ পঠিত হইয়াছে, অথচ তাহা এক শাখার পঞ্চ সংখ্যা পূরণের নিমিত্ত গৃহীত হয়, অন্য শাখায় নহে, ইহার কারণ কি? এ প্রশ্নের প্রত্যুত্তরার্থ কেহ কেহ বলেন, অপেক্ষার ভিন্নতা আছে। মাধ্যন্দিনশাখীরা (মাধ্যন্দিন= যজুর্ব্বেদের শাখা বিশেষ) প্রোক্ত মন্ত্রের অনুরূপ মন্ত্র পাঠ করেন, তাহাতে তাঁহারা পঞ্চজন স্থানীয় প্রাণাদি পঞ্চক প্রাপ্ত হন। সুতরাং অন্য মন্ত্রের জ্যোতিঃ শব্দ তাঁহাদের নিরাকাঙ্ক্ষা থাকে। কাণ্বশাখাদিগের পাঠে উহার উল্লেখ নাই, সুতরাং তাঁহাদের পাঠে উহার (জ্যোতিঃশব্দের) অপেক্ষা আছে। মন্ত্র সমান হইলেও অপেক্ষার ভেদ থাকায় এক শাখায় জ্যোতিঃশব্দের গ্রহণ এবং অন্য শাখায় তাহার অগ্রহণ হয়। ইহার দৃষ্টান্ত অতিরাত্র (যজ্ঞবিশেষ)। অতিরাত্র

যাগ সকল শাখায় সমান, পরন্তু উপদেশ বাক্যের ভিন্নতা থাকায় ষোড়শি-পাত্রের গ্রহণ ও অগ্রহণ উভয়ই হইয়া থাকে। প্রদর্শিত কারণে প্রধান (সাংখ্যের প্রকৃতি) শ্রুতি প্রসিদ্ধ নহে অর্থাৎ শ্রুতিতে প্রধানের প্রতিপাদন নাই।

সাংখ্যশাস্ত্রের খণ্ডন।

উপরিউক্ত সকল সূত্রে প্রধানের অবৈদিকত্ব সবিস্তারে বর্ণিত হইল; সম্প্রতি সাংখ্য শাস্ত্রের প্রাধান্যরূপে খণ্ডনাভিপ্রায় নিম্নোক্ত সকল সূত্র উদ্ধৃত হইতেছে। তথাহি,—

রচনানুপপত্তেশ্চ নানুমানম্॥ অ ২, পা ২, সূ ১॥

সূত্রার্থ—চেতনানধিষ্ঠিত জড়প্রকৃতিকারণপক্ষে জগতঃ সুখ দুঃখ প্রাপ্তি পরিহারাদি যোগ্যাবিশিষ্টোবিন্যাসোরচনা তস্যা অনুপপত্তিরসিদ্ধিঃ স্যাদিতাঽচেতনস্য জগৎকারণস্যানুমানং ন ভবতীতি যোজনা।—যেহেতু চেতনের প্রেরণা ব্যতীত এরূপ বিচিত্র ও সুশৃঙ্খল জগৎরচনা করা অচেতন প্রধানের পক্ষে অসিদ্ধ বা অসম্ভব, সেই হেতু জগৎকার্য্য দেখিয়া অচেতন প্রধানের অনুমান অসিদ্ধ অর্থাৎ হয় না।

ভাষ্যার্থ—যদিও এই শাস্ত্র (মীমাংসা শাস্ত্র) বেদান্ত বাক্যের তাৎপর্য্য নির্ণয়ে প্রবৃত্ত, তর্কশাস্ত্রের ন্যায় যুক্তিমাত্র অবলম্বনে কোন কিছু নির্ণয় করিতে ও কোন কিছুরও দোষ দেখাইতে প্রবৃত্ত নহে, তথাপি বেদান্তবাক্যের ব্যাখ্যা করিতে গেলে তৎ প্রতিপাদ্য সম্যক্ জ্ঞানের শত্রু স্বরূপ সাংখ্যাদিদর্শনের মত খণ্ডন করা আবশ্যক হয় এবং সেই কারণে এই দ্বিতীয় পাদের আরম্ভ। বেদান্তার্থ নিরূপণের প্রয়োজন তত্ত্বজ্ঞান, তাহা ইতিপূর্ব্বে বেদান্তার্থনিরূপণপূর্ব্বক ব্যবস্থাপিত হইয়াছে। পরপক্ষ খণ্ডনের দ্বারা তাহার পোষকতা (পুষ্টি) হইতে পারে, এই অভিপ্রায়ে এই পরপক্ষখণ্ডনাত্মক দ্বিতীয় পাদ আরম্ভ করা যাইতেছে। যদি বল, মুক্তির কারণ বলিয়া তত্ত্বজ্ঞান নিরূপণ ও তত্ত্বজ্ঞান নিরূপণের জন্য স্বপক্ষস্থাপন, মাত্র এই দুই কার্য্য করা উচিত, তাহাতে পরবিদ্বেষাত্মক পরমত খণ্ডন করার প্রয়োজন? আমরা বলি, প্রয়োজন আছে। সে সকল মতের অসারতা দেখানই প্রয়োজন। সাংখ্যাদি শাস্ত্রেরও মহত্ত্ব আছে, দেখিবামাত্র আপাত-

জ্ঞানে বোধ হয়, ঐ সকল শাস্ত্রও মহাজন (ঋষিগণ) পরিগৃহীত ও তত্ত্বজ্ঞান ব্যুৎপাদনার্থ প্রবৃত্ত। অবিচক্ষণ লোক সহসা মনে করিতে পারে—তত্ত্বজ্ঞান শিক্ষার নিমিত্ত সাংখ্যাদিশাস্ত্রই গৃহীতব্য। বিশেষতঃ সর্ব্বজ্ঞ কপিলের কথিত ও যুক্তিপরিপূর্ণ বলিয়া সাংখ্যশাস্ত্রের প্রতি লোকের অবিচারিত শ্রদ্ধা হইতে পারে। কাযেই মুমুক্ষদিগের হিতের জন্য সে সকল শাস্ত্রের অসারতা দেখানও তৎপক্ষে যত্ন করা বিধেয়। তবে এই বলিতে পার, পূর্ব্বে সাংখ্যাদি মতের খণ্ডন করা হইয়াছে আবার তাহা কেন? ইহার প্রত্যুত্তরে এই যে, সাংখ্যাদি শাস্ত্র নিজপক্ষ স্থাপনার্থ বেদান্তবাক্য উল্লেখপূর্ব্বক সে সকলকে যে আপন মতের অনুরূপ করিয়া লইয়াছেন, তাহা সঙ্গত হয় নাই। পূর্ব্বে এতাবন্মাত্র বলা হইয়াছে ও দেখান হইয়াছে। এই দ্বিতীয় পাদে, তাঁহাদের যে বেদবাক্যনিরপেক্ষ স্বতন্ত্র যুক্তি আছে সে সকল যুক্তির খণ্ডন করা হইবেক। বিশেষ এই যে, পূর্ব্বে তাঁহাদের যুক্তখণ্ডন প্রাধান্যরূপে করা হয় নাই, এই পাদে তাহা করা হইবেক। তন্মধ্যে সাংখ্যের বিবেচনা এই যে, যেমন ঘটাদি মৃণ্ময় পদার্থে মৃত্তিকারূপের অন্বয় থাকায় মৃত্তিকাজাতি সে সকলের কারণ, তেমনি, যে কিছু বাহ্যিক ও আন্তরিকভাব (পদার্থ) সে সমস্তই সুখ দুঃখ মোহরূপে অন্বিত থাকায় সুখদুঃখ-মোহাত্মক কোন এক সামান্য (জাতি) সে সমস্তের কারণ। সেই সুখদুঃখ-মোহাত্মক সামান্য পদার্থটী ত্রিগুণ ও মৃত্তিকাদির ন্যায় অচেতন। চেতন এবং চেতন পুরুষের (আত্মার) প্রয়োজন সাধনার্থ তাহা স্বনিষ্ঠ বিচিত্রস্বভাবপ্রভাবে বিবিধাকার বিকারে পরিণমিত হয়। পরিমাণ প্রভৃতি বোধকহেতুর দ্বারাও তাহার (প্রধানের) অনুমান হইয়া থাকে। এই মতের উপরে আমরা বলি, সাংখ্য কেবলমাত্র দৃষ্টান্ত-বল অবলম্বন করিয়া ঐরূপ জগৎকারণ নিরূপণ করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন সত্য; কিন্তু তিনি চেতনকর্ত্তৃক অনধিষ্ঠিত কোনও অচেতনকে বিশিষ্টপুরুষার্থ নির্ব্বাহক প্রকার (বস্তুভেদ) রচনা করিতে দেখেন নাই। (অর্থাৎ অচেতন কারণ পক্ষে দৃষ্টান্ত নাই)। গৃহ, অট্টালিকা, শয্যা, আসন ও ক্রীড়াভূমি প্রভৃতি যে কিছু সুখদুঃখপ্রাপ্তিপরিহারযোগ্য বস্তুভেদ—সমস্তই বুদ্ধিমান্ শিল্পীর দ্বারা বিরচিত হইতে দেখা যায়, কেবল পাষাণাদি অচেতন কর্ত্তৃক সে সকল রচিত হইতে দেখা যায় না। লোষ্ট্র-পাষাণাদি অচেতন পদার্থ যখন চেতনের প্রেরণা ব্যতীত অল্পমাত্রও বিশিষ্ট-রচনা করিতে পারে না, তখন,

অচেতন প্রধান কিরূপে এই পৃথিব্যাদি লোক—এতন্মধ্যবর্ত্তী কর্ম্মফলভোগযোগ্য নানা স্থান—বাহ্য ও আধ্যাত্মিক শরীরাদি—মানুষাদি জাতি—অসাধারণরূপে বিন্যস্ত ও রচনাপারিপাট্যযুক্ত নানা কর্ম্মফল অনুভব করিবার উপযুক্ত আশ্রয়—বুদ্ধিমান্ শিল্পীরও দুর্ব্বোধ্য কল্পনার অতীত—এই অদ্ভুত জগৎ রচনা করিবে? এ সম্বন্ধে এই মাত্র দেখা যায় যে, মৃত্তিকাদি দ্রব্য কুম্ভকারাদি কর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত হইয়া বিবিধাকারে বিরচিত হয়। তদ্দৃষ্টান্তে প্রধানেরও কোন এক চেতন অধিষ্ঠাতা আছে, এইরূপই অনুমান হইতে পারে। এমন কোন নিয়ামক নাই যে তদ্দ্বারা মূল কারণে মৃত্তিকাদি উপাদান স্বরূপের অতিরিক্ত ধর্ম্ম থাকা স্বীকার করা যাইতে পারে এবং কুম্ভকারাদির ন্যায় অধিষ্ঠাতাকে পরিহার করা যাইতে পারে। (অর্থাৎ মূল প্রকৃতিতে অচেতনত্ব ধর্ম্ম আছে, তাহাতে অন্য-সাপেক্ষতা ধর্ম্ম নাই। মৃত্তিকা কুম্ভকারকর্ত্তৃক প্রযুক্ত হইয়া ঘটাদি আকারে পরিণত হয়, কিন্তু মূল প্রকৃতি যে সেরূপ নিয়মের অধীন নহেন, এমন কথা বলিতে পারিবে না)। অচেতন মাত্রেই চেতনাধিষ্ঠিত, এরূপ হইলে কিছুমাত্র দোষ হয় না প্রত্যুত চেতন-কারণ সমর্পণ করায় শ্রুতির আনুকূল্য হয়। অতএব, অচেতন কারণ পক্ষে বিচিত্র জগদ্রচনা উপপন্ন না হওয়ায় অচেতন প্রধানই জগৎ কারণ, এ অনুমান হইতেই পারে না। সূত্রস্থ চ-শব্দের দ্বারা সাংখ্যোক্ত অন্বয়াদির হেতুর অসিদ্ধতা বিজ্ঞাপিত হইয়াছে। বাহ্যিক আধ্যাত্মিক যে কিছু বিকার—সমস্তই সুখ দুঃখ মোহাত্মক—সমস্ত বিকারে সুখদুঃখাদির অন্বয় আছে,—এ প্রতিজ্ঞা উপপন্ন হয় না। কেন না, সুখ দুঃখ মোহ, এ সকল অন্তরস্থ বলিয়াই প্রতীত হয় এবং শব্দাদি পদার্থ বাহ্যিক বলিয়াই অনুভূত হয়। একই শব্দ, একই স্পর্শ, একই রূপ, কেবল ভাবনার পার্থক্য অনুসারে কাহার কিছুতে দুঃখ, কাহার কিছুতে সুখ হইয়া থাকে। (ইহাতেও বুঝা যায়, বিষয় সুখাদ্যাত্মক নহে)। যাঁহারা পরিমিত অর্থাৎ পরিচ্ছিন্ন পরিমাণ অঙ্কুরাদি বিকারের সংসর্গপূর্ব্বক উৎপত্তি দেখিয়া * পরিমিতত্ব হেতুর দ্বারা বাহ্যিক ও আধ্যাত্মিক বিকারের (ঐ পদার্থের) সংসর্গপূর্ব্বকত্ব অনুমান করেন,

* ঘট, কপালকপালিকাসংসর্গ জন্য। অঙ্কুর, বীজভূমিজলাদিসংসর্গ জন্য। সংসর্গ, সংযোগাদি সম্বন্ধ।

তাঁহাদের মতে সত্বরজস্তমোগুণেরও সংসর্গপূর্ব্বকত্ব প্রসক্ত হইবে। কারণ, উক্ত গুণত্রয়েরও পরিমিতত্ব ধর্ম্ম আছে। বুদ্ধিপূর্ব্বক বিরচিত যান, আসন, শয্যা প্রভৃতিতে কার্য্যকারণভাব দৃষ্ট হয়, এ নিমিত্ত, কার্য্যকারণ ভাব গ্রহণপূর্ব্বক বাহ্যিক ও আধ্যাত্মিক ভেদের (ভিন্ন ভিন্ন পদার্থের) অচেতনপূর্ব্বকত্ব অর্থাৎ অচেতনকারণনির্ম্মিতত্ব অনুমান করিতে পার না।

প্রবৃত্তেশ্চ ॥ অ ২, পা ২, সূ ২ ॥

সূত্রার্থ—চ-কারেণ অনুপপত্তিপদমনুষজ্য সূত্রং যোজ্যম্। স্বতন্ত্রমচেতনং জগৎ কারণত্বেন নানুমাতব্যং তস্য সৃষ্ট্যর্থং প্রবৃত্তেরনুপপত্তেরিতি সূত্রার্থঃ।—অচেতন কারণ-পক্ষে প্রবৃত্তির অনুপপত্তি আছে। কার্য্যোন্মুখ হওয়াকে প্রবৃত্তি বলে, তাহা স্বতন্ত্ররূপে অচেতনের সম্বন্ধে অসম্ভব।

ভাষ্যার্থ—রচনা দূরে থাকুক, রচনাসিদ্ধির জন্য যে প্রবৃত্তি—তাহাও অচেতন প্রধানের পক্ষে স্বাধীনভাবে হওয়ার সম্ভাবনা নাই। বিশিষ্ট বিন্যাসের নাম রচনা এবং তৎসাধক ক্রিয়াবিশেষের (চেতনের পক্ষে ইচ্ছাসম্বলিত যত্নের) নাম প্রবৃত্তি। সৃষ্টির উদ্দেশে প্রধানের প্রবৃত্তি কি-না সাম্যাবস্থার ভঙ্গ। সত্ব রজঃ ও তমঃ এই গুণ পরস্পর পরস্পরের অঙ্গাঙ্গিভাব প্রাপ্তি। তদনন্তর কোন এক বিশিষ্টাকার কার্য্যে উন্মুখ হওয়া। এরূপ প্রবৃত্তি চেতনানধিষ্ঠিত অচেতন প্রধানের পক্ষে হইতেই পারে না। হেতু এই যে, মৃত্তিকার ও রথাদি অচেতনের তাদৃশী বিশিষ্ট প্রবৃত্তি দেখা যায় নাই। মৃত্তিকাই হউক, আর রথাদিই হউক, কুম্ভকারের ও রথবাহকের অধিষ্ঠান ব্যতীত আপনা হইতে কেহ কখন মৃত্তিকাকে ও রথকে বিশিষ্ট কার্য্যাভিমুখ হইতে দেখেন নাই। দৃষ্টান্ত থাকিলেই তদ্দ্বারা অদৃষ্টের জ্ঞান হইতে পারে সত্য; কিন্তু দৃষ্টান্ত নাই। যেহেতু অনুমান উৎপাদক দৃষ্টান্ত নাই সেই হেতু অচেতনের প্রবৃত্তি অননুমেয়। যেহেতু অচেতনের বিশিষ্টকার্য্যপ্রবৃত্তির অনুমান দুর্ঘট, সেই হেতু অচেতন জগৎকারণের অনুমানও দুর্ঘট। যদিও কেবল চেতনের পবৃত্তি দেখা যায় না; তথাপি, চেতনসংযুক্ত রথাদি অচেতনের প্রবৃত্তি দেখা যায়, কিন্তু অচেতনসংযুক্ত চেতনের প্রবৃত্তি দেখা যায় না। যদি জিজ্ঞাসা কর, যে আধারে প্রবৃত্তি দৃষ্ট হয় সেই আধারের প্রবৃত্তি? অথবা যাহার সংযোগে আধার বিশেষ প্রবৃত্ত হয় তাহার

প্রবৃত্তি? কাহার প্রবৃত্তি? কাহার প্রবৃত্তি যুক্তি সিদ্ধ? ইহার প্রত্যুত্তর এই যে, যাহাতে প্রবৃত্তির দর্শন হয় তাহারই প্রবৃত্তি, ইহাই যুক্তিসিদ্ধ। কেন-না, ঐরূপ হইলে উভয়েরই প্রত্যক্ষতা সংরক্ষিত হয়। শুদ্ধ চেতন প্রবৃত্তির আশ্রয়, কিন্তু তাহা রথাদির ন্যায় প্রত্যক্ষ নহে। আরও দেখ, প্রবৃত্তিযুক্ত দেহেই চৈতন্যের অস্তিত্ব অনুভূত হয়, মৃত দেহে নহে। সুতরাং কেবল অচেতন রথাদি, জীবদ্দেহ হইতে অত্যন্ত বিলক্ষণ। সেই কারণেই প্রবৃত্তিযুক্ত দেহের জ্ঞানে চৈতন্য সদ্ভাবের জ্ঞান হয়, তদভাবে চৈতন্যের অভাব অনুভূত হয়। এই অভিপ্রায়েই নাস্তিকেরা দেহেরই চৈতন্য স্বীকার করে। এই সকল যুক্তিতে স্থির হয়, জানা যায়, অচেতনই প্রবৃত্ত হয় এবং শুদ্ধ চেতনের প্রবৃত্তি নাই। সাংখ্যের এবম্বিধ মত খণ্ডনার্থ ইহা বলা হইল অর্থাৎ সূত্র বলা হইল। অর্থ এই যে, অচেতনে যে প্রবৃত্তি দেখা যায়, সে প্রবৃত্তি সে অচেতনের নহে, এমন কথা আমরা বলি না। সে প্রবৃত্তি তাহারই, কিন্তু তাহা চেতন হইতে হয়। অর্থাৎ চেতনই তৎপ্রবৃত্তির কারণ। চেতনকে কারণ বলিবার হেতু এই যে, চৈতন্য থাকিলেই প্রবৃত্তি (দেহের) থাকে, না থাকিলে থাকে না। কাষ্ঠের আশ্রয় ব্যতীত দাহাদি অগ্নের বিকার অনুভূত হয় না সত্য; কিন্তু অগ্নিসংযোগ ব্যতীত দাহাদি অগ্নের বিকারও দৃষ্ট নাই, ইহাও সত্য। অগ্নিসংযোগেই কাষ্ঠে দাহাদি বিকার দৃষ্ট হওয়ায় তদ্দৃষ্টান্তে চেতনেরই প্রবর্ত্তকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে। চার্ব্বাক যে স্বপক্ষ সাধনার্থ রথাদির প্রবৃত্তি দেখান, তাহাতেও চেতন দেহের কারণতা আছে। (চেতনযোগে দেহের প্রবৃত্তি, তৎসংযোগে রথাদির প্রবৃত্তি, ইহাই দেখা যায়, কেবল রথের প্রবৃত্তি দেখা যায় না)। অতএব, চেতনের প্রবর্ত্তকতা কাহারও মতে বিরুদ্ধ নহে। যদি বল, আত্মা দেহাদিতে সংযুক্ত সত্য; কিন্তু তাঁহার নিজের প্রবৃত্তি নাই। (কেবল বিজ্ঞানের আবার প্রবৃত্তি কি?) প্রবৃত্তি নাই বলিয়া তাঁহার প্রবর্ত্তকতাও নাই। (যে প্রবর্ত্তক, সে স্বয়ং প্রবৃত্তিমান্, ইহা দৃষ্ট হয়। যেমন অশ্ব। ঘনবিজ্ঞান আত্মা প্রবৃত্তিবিহীন, সে কারণ, তিনি প্রবর্ত্তক নহেন)। ইহার প্রত্যুত্তর এই যে, অয়স্কান্তমণি ও রূপাদির দৃষ্টান্তে প্রবৃত্তিহীনেরও প্রবর্ত্তকতা সিদ্ধ হয়। অয়স্কান্তমণি নিজে প্রবৃত্তিরহিত অথচ সে প্রবর্ত্তক। রূপাদি বিষয়ের প্রবৃত্তি নাই অথচ তাহারা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের প্রবর্ত্তক। সর্ব্বগত,

সর্ব্বাত্মা, সর্ব্বজ্ঞ ও সর্ব্বশক্তি ঈশ্বর যে সমুদয় জগতের প্রবর্ত্তক, ইহা উক্ত দৃষ্টান্তে উপপন্ন হইতে পারে। এক আত্মাই আছেন, অন্য কিছু নাই, সুতরাং প্রবর্ত্ত্য না থাকায় প্রবর্ত্তকতা অনুপপন্ন, এ কথাও বলিতে পার না। কারণ, অবিদ্যাকল্পিত নামরূপাত্মিকা মায়ার আবেশ থাকাতে প্রবর্ত্ত্যের অভাব হয় না। অর্থাৎ অবিদ্যা কল্পিত প্রবর্ত্ত্য আছে, তদনুরূপ প্রবর্ত্তকও আছে। এই জন্যই বলি, সর্ব্বজ্ঞ কারণ পক্ষেই প্রবৃত্তির সম্ভব হয়, অচেতন-কারণ পক্ষে নহে।

পয়োঽম্বুবচ্চেৎ তত্রাপি ॥ অ ২, পা ২, সূ ৩ ॥

সূত্রার্থ—চেৎ যদি পয়োঽম্বুদৃষ্টান্তেন প্রধানস্য স্বতঃপ্রবৃত্তিং সাধয়িতুমিচ্ছসি তত্রাপি তয়োরপি চেতনাধিষ্ঠিতয়োঃ সেতি বয়মনুমিমীমহে।—যেমন দুগ্ধ আপনা আপনি বৎসমুখে ক্ষরিত হয়, যেমন জল স্বভাববশে বৃষ্টিরূপে স্যন্দিত হয়, সেইরূপ, প্রধানও পুরুষার্থসিদ্ধির উদ্দেশে আপনা আপনি প্রবৃত্ত হয়, এরূপ বলিলে আমরা বলিব, দেখাইব, প্রদর্শিত স্থলগুলিতেও চেতনের নিমিত্ততা আছে। দুগ্ধের প্রবর্ত্তন বৎসের অধীন, ইহা প্রত্যক্ষ, তদ্দৃষ্টান্তে জলেরও চেতনাধীন প্রবর্ত্তন অনুমেয়।

ভাষ্যার্থ—দুগ্ধ অচেতন, তাহা যেমন নিজস্বভাবে বৎসমুখে ক্ষরিত হয়, এবং অচেতন জল যেমন স্বভাব বশতঃ লোকোপকারার্থ স্যন্দিত হয় (বৃষ্টিরূপে পতিত হয়), সেইরূপ, অচেতন প্রধানও স্বভাব বশতঃ পুরুষার্থ সাধনের নিমিত্ত প্রবৃত্ত হয় অর্থাৎ মহত্তত্ত্বাদিক্রমে পরিণত হয়। সাংখ্যের এই উক্তি সাধীয়সী নহে। কেন না, উক্ত স্থলদ্বয়েও আমরা চেতনের অধিষ্ঠান থাকা অনুমান করিতে পারি। চেতনের অধিষ্ঠান ব্যতীত রথাদি অচেতনের প্রবৃত্তি দেখা যায় না বলিয়াই উক্ত স্থলদ্বয়ে চেতনের অধিষ্ঠান থাকা অনুমিত হয়। "যিনি জল হইতে ভিন্ন ও জলে অবস্থান করেন, যিনি জলের অন্তরে থাকিয়া জলকে নিয়মিত করেন, হে গার্গি! এই অক্ষরের (ব্রহ্মের) শাসনাধীনে থাকিয়াই পূর্ব্ববাহিনী নদী বহমানা হইতেছে।" এইরূপ এইরূপ শাস্ত্র সমুদায় লোক পরিস্পন্দনের ঈশ্বরপ্রযোজ্যতা বলিয়াছেন। অতএব, জলের দৃষ্টান্তটী সাধ্য মধ্যে নিক্ষিপ্ত অর্থাৎ জলের স্যন্দনেও চেতনাধিষ্ঠানের অনুমান হয়।

ধেনু চেতন, তাহার ইচ্ছা ও বৎসের প্রতি স্নেহ থাকাতে দুগ্ধের প্রবর্ত্তন হয়, সুতরাং তাহাও সাংখ্যপক্ষসমর্থক দৃষ্টান্ত নহে। বৎসের চোষণে ধেনুস্থ দুগ্ধ আকৃষ্ট হয়, তাহাতেও দুগ্ধের প্রবর্ত্তন সিদ্ধ হইতে পারে। জলের প্রবর্ত্তনেও নিম্নভূমি প্রভৃতির অপেক্ষা দেখা যায়, এ নিমিত্ত জলও নিতান্ত নিরপেক্ষ নহে। অতএব, সমস্তই চেতনাপেক্ষ। ২ অধ্যায়ের ১ পাদের ২৪ সূত্রে যে বিনা বাহ্যিক কারণেও স্বাশ্রয়নিষ্ঠ কার্য্য হওয়ার কথা বলা হইয়াছে তাহা লৌকিক জ্ঞান অনুসারে, বস্তুতঃ সর্ব্বত্র বা সমুদায় কার্য্যই ঈশ্বরসাপেক্ষ।

ব্যতিরেকানবস্থিতেশ্চানপেক্ষত্বাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৪ ॥

সূত্রার্থ—কর্ম্ম পুরুষো বা প্রধানস্য প্রবর্ত্তক ইত্যাশঙ্ক্য প্রধানব্যতিরেকেণ কর্ম্মণোঽনবস্থানাৎ পুরুষস্য চোদাসীনত্বাৎ সৃষ্ট্যাদিকং প্রতি প্রধানস্যানপেক্ষত্বং তস্মাৎ কদাচিৎ সৃষ্টিঃ কদাচিৎ প্রলয় ইত্যযুক্তমিত্যর্থঃ। কর্ম্মণোঽপি প্রধানাত্মকত্বা-চেতনত্বাৎ পুরুষস্য সদাসত্ত্বাচ্চ ন তস্য কাদাচিৎকপ্রবৃত্তিনিয়ামকত্বমিতিভাবঃ।— কর্ম্মও প্রধানের ক্রোড়স্থ, প্রধানের রূপ বিশেষ, সে জন্য তাহার নিয়মিত প্রবর্ত্তকতা নাই। পুরুষ নিত্য, সনাতন, সুতরাং তিনিও নিয়মিত প্রবৃত্তির কারণ নহেন। কর্ম্মাদির যদি নিয়ামকতা না থাকিল, তাহা হইলে কখন সৃষ্টি, কখন প্রলয়, এরূপ হয় কেন? উক্ত কারণে সাংখ্যমতে সৃষ্টি ও প্রলয় অসম্ভব হয়।

ভাষ্যার্থ—সাংখ্যবক্তা কপিল সত্ত্বাদি গুণের সাম্যাবস্থাকে প্রধান বলেন। ইহাঁর মতে গুণত্রয় ব্যতীত অন্য কিছু নাই। তাহাকে কার্য্যপ্রবৃত্ত (সৃষ্টুন্মুখ) ও কার্য্যনিবৃত্ত (প্রলয়োন্মুখ) করায় এমনও কিছু নাই, পুরুষ আছেন সত্য; কিন্তু তিনি উদাসীন, নিষ্ক্রিয়, সেজন্য তিনি তাহার প্রবর্ত্তক নহেন, নিবর্ত্তকও নহেন। সুতরাং স্বীকার করিতে হইবে, মানিতে হইবে, প্রধান অনপেক্ষ। প্রধান কাহার অপেক্ষা করেন না—স্বতঃ প্রবৃত্ত হন। যদি তাহাই সত্য হয়, তবে কখন মহত্তত্ত্বাদিভাবে পরিণত হন, কখন হন না, (কখন সৃষ্টি ও কখন প্রলয়) ইহা অন্যায্য। কিন্তু ঈশ্বরবাদীর মতে ঐরূপ প্রবৃত্তি অপ্রবৃত্তি (কখন সৃষ্টি ও কখন প্রলয়) অন্যায্য নহে। হেতু এই যে, ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞ, সর্ব্বশক্তি ও মায়াসহায়।

অন্যত্রাভাবাচ্চ ন তৃণাদিবৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৫ ॥

সূত্রার্থ—প্রধানস্য স্বাভাবিকঃ পরিণাম ইতি যোজনম্। যথা তৃণাদি নিমিত্তান্তরনিরপেক্ষং স্বভাবাদেব ক্ষীরাদ্যাকারেণ পরিণমত এবং প্রধানমপি মহদাদ্যাকারেণেতি বক্তুং ন শক্যম্। যতো ধেনুশরীরসম্বন্ধাদন্যত্র ক্ষীরস্যাভাবাৎ তৃণাদেঃ ক্ষীরপরিণামাঽদর্শনাদিত্যর্থঃ।—যেমন তৃণাদি আপন স্বভাবে ক্ষীরাকার প্রাপ্ত হয়, সেইরূপ প্রধানও মহত্তত্ত্বাদিরূপে পরিণত হয়, এ কথা বলিতে পার না। তৃণও ধেনুভুক্ত না হইলে দুগ্ধাকারে পরিণত হয় না। ধেনুভুক্ত ব্যতীত অন্য তৃণে ক্ষীরপরিণামের অভাব দৃষ্ট হয়।

ভাষ্যার্থ—তৃণ, পল্লব, জল, এ সকল যেমন বিনা নিমিত্তান্তরের সাহায্যে আপন স্বভাবেই দুগ্ধাদি আকারে পরিণত হয়, সেইরূপ প্রধানও আপন স্বভাবে মহত্তত্ত্বাদি আকারে পরিণত হয়। তাহাতে অন্যের সাহায্য অপেক্ষা করে না। নিমিত্তান্তরের অপেক্ষা অর্থাৎ অন্য বস্তুর সাহায্য দৃষ্ট হয় না বা দেখা যায় না বলিয়াই ঐ সকল দুগ্ধজনক বস্তু নিমিত্তান্তর-নিরপেক্ষ। যদি উহাদের নিমিত্ত (সহকারী কারণ) থাকা উপলব্ধ বা জ্ঞানগোচর হইত, তাহা হইলে আমরা সেই সেই নিমিত্তের ও প্রণালীর অনুসরণ করত তৃণাদি লইয়া দুগ্ধ প্রস্তুত করিতে পারিতাম। যেহেতু তাহা পারি না, সেই হেতু স্বীকার করি, তৃণাদির তাদৃশ পরিণাম স্বাভাবিক। তদ্দৃষ্টান্তে প্রধানের পরিণামও স্বাভাবিক। এই কথার উপরে আমাদের বক্তব্য এই যে, যদি তৃণাদির স্বতঃ পরিণাম প্রমাণিত হয় তাহা হইলে তদ্দৃষ্টান্তে প্রধানেরও স্বতঃপরিণাম প্রমাণিত হইতে পারে। আমরা দেখিতে পাই তৃণাদির পরিণাম নিমিত্তান্তরের অধীন। ধেন্বাদি ব্যতীত অন্য আধারে তৃণাদির দুগ্ধ পরিণামের অভাব দেখা যায়; সুতরাং অনুভূত হয়, প্রমাণীকৃত হয়, তৃণাদির পরিণামে নিমিত্তান্তর আছে। ধেনু কর্ত্তৃক ভক্ষিত হইলেই তৃণাদি দুগ্ধপরিণাম প্রাপ্ত হয়, বৃষাদি ভক্ষিত হইলে হয় না। যদি নির্দ্দিষ্ট নিমিত্তের (কারণ বিশেষ) অপেক্ষা না থাকিত তাহা হইলে তৃণাদি অবশ্যই ধেনু-শরীর-সম্বন্ধে ব্যতীত অন্য শরীরেও দুগ্ধাকারে পরিণত হইত। মানুষ আপন ইচ্ছায় দুগ্ধ উৎপাদন করিতে পারে না বলিয়া তাহার নিমিত্ত নাই বলিবে, স্বাভাবিক বলিবে, তাহা বলিতে পারিবে না। এমন অনেক কার্য্য

আছে যাহা মানুষসম্পাদ্য এবং এমন কার্য্যও অনেক আছে যাহা দৈব-সম্পাদ্য। মনুষ্যেরাও উপযুক্ত উপায়ে তৃণাদি লইয়া দুগ্ধ উৎপাদন করিতে পারে। মনুষ্যেরা প্রচুর দুগ্ধ পাইবার ইচ্ছায় ধেনুকে প্রভূত ঘাস ভক্ষণ করায়, তাহাতে তাহারা প্রচুর দুগ্ধ প্রাপ্ত হয়। এই জন্যই বলিতেছি, তৃণাদির পরিণাম প্রধানের স্বতঃপরিণামের দৃষ্টান্ত নহে।

অভ্যুপগমেঽপ্যর্থাভাবাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৬ ॥

সূত্রার্থ—অভ্যুপগমেঽপি প্রধানস্য স্বতঃপ্রবৃত্তিস্বীকারেঽপি অর্থাভাবাৎ পুরুষার্থস্যাপেক্ষাভাবপ্রসঙ্গাৎ পুরুষার্থা প্রবৃত্তিরিতি সাংখ্যানাং প্রতিজ্ঞা হীয়েতেতি যোজনা।—প্রধান আপন স্বভাবে মহত্তত্ত্বাদি আকারে পরিণত হয়, তাহাতে অন্য কিছুর নিমিত্ততা নাই, ইহা স্বীকার করিলেও সাংখ্য দোষ হইতে অব্যাহতি লাভ করিতে পারেন না। তাহাতেও প্রতিজ্ঞাহানি দোষ আছে। (ভাষ্য ব্যাখ্যা দেখ)।

ভাষ্যার্থ—প্রধানের স্বতঃপ্রবৃত্তি অসিদ্ধ, ইহা স্থাপিত হইলেও বাদীর শ্রদ্ধায় বা বিশ্বাসের অনুরোধে আমরা না হয় তাহা অর্থাৎ স্বতঃপ্রবৃত্তি অঙ্গীকার করিলাম। করিলেও দোষের পরিহার হইবে না। তাহাতেও প্রয়োজনাভাবপ্রসঙ্গ দোষ হইবেক। প্রধান যদি আপনা আপনি প্রবৃত্ত হয়, অন্য কাহার অপেক্ষা না করে, তাহা হইলে ইহাও মানিতে হইবেক যে, প্রধান যেমন সহকারীর প্রতীক্ষা করেন না, তেমনি কোনরূপ প্রয়োজনের প্রতীক্ষাও করেন না—তাহার প্রবৃত্তি নিষ্প্রয়োজনা। কিন্তু নিষ্প্রয়োজনা প্রবৃত্তি মানিতে গেলে সাংখ্যের "প্রধান পুরুষার্থ সম্পন্ন করিতে প্রবৃত্ত হয়, মহত্তত্ত্বাদিরূপে পরিণত হয়" এ প্রতিজ্ঞা থাকিবে না, হানপ্রাপ্ত হইবে। সাংখ্য যদি এমন কথা বলেন যে, প্রধান সহকারী অপেক্ষা করে না সত্য, কিন্তু প্রয়োজনের অপেক্ষা করে, তাহা হইলে তাঁহাকে বিচারপূর্ব্বক প্রয়োজন দেখাইতে হইবেক। প্রধান কোন্ প্রয়োজন সাধিতে প্রবৃত্ত হয়? ভোগ সাধিতে? না অপবর্গ (মোক্ষ) সাধিতে? অথবা ভোগ ও অপবর্গ উভয় প্রয়োজন সাধিতে? যদি পুরুষকে ভোগ করানই প্রধানের প্রয়োজন হয় তাহা হইলে অপবর্গের আশা ত্যাগ কর। বিশেষতঃ পুরুষের ভোগ ইহা অসিদ্ধ। পুরুষ নির্গুণ নিষ্ক্রিয়, তাঁহাতে কোন

রূপ অতিশয় (বিকার বিশেষ) আহিত হয় না, কাযেই তাঁহার ভোগ অসিদ্ধ। যদি অপবর্গ প্রয়োজন বল, তাহা হইলে তাহা প্রবৃত্তির পূর্ব্বেও ছিল, সুতরাং প্রধানের প্রবৃত্তি সার্থক্য রহিত হইল। অপিচ, অপবর্গ প্রয়োজনা প্রবৃত্তি হইলে বন্ধজনক শব্দাদি অনুভব হইবে কেন? ভোগাপবর্গ উভয় প্রয়োজন স্বীকার করিতে গেলে মুক্তি হয় না। কেননা, ভোক্তব্য প্রাকৃতিক পদার্থের অন্ত না থাকায়, সীমা না থাকায় কস্মিন্‌কালেও মুক্ত হইতে পারে না। মাত্র ঔৎসুক্য নিবৃত্তিই প্রয়োজন, এরূপ বলাও সঙ্গত নহে। প্রধান অচেতন, জড়, তাহার আবার ঔৎসুক্য কি? ইচ্ছা বিশেষের নাম ঔৎসুক্য, জড়ের তাহা অসম্ভব। পুরুষ নির্ম্মল, সুতরাং পুরুষেরও ঔৎসুক্য অসম্ভব। সৃষ্টি না হইলে পুরুষের দৃক্‌শক্তি ও প্রধানের সৃষ্টিশক্তি ব্যর্থ হইবে, সেই ভয়ে যদি বল, প্রধান উক্ত উভয় শক্তির সার্থক্য সম্পাদনার্থ প্রবৃত্ত হন, তাহা হইলে ইহাও বলা উচিত যে, সৃষ্টিশক্তির ন্যায় দৃক্‌শক্তির অনুচ্ছেদ্যতা হেতু সংসারের নিত্যতা অক্ষত ও মুক্তি কথাটী মিথ্যা। (ফলিতার্থ এই যে, পুরুষ চিদ্রূপ বলিয়া দৃক্‌শক্তি সম্পন্ন, এদিকে প্রধান ত্রিগুণ বলিয়া সৃষ্টিশক্তিসম্পন্ন। দৃশ্য-সৃষ্টি ব্যতীত উক্ত উভয় শক্তির সার্থক্য থাকে না। দৃশ্য না থাকিলে দৃক্‌শক্তি থাকা না থাকা সমান, দর্শক না থাকিলে দর্শনশক্তিও থাকা না থাকা সমান। অতএব উক্ত উভয় শক্তির নৈরর্থক্য পরিহার উদ্দেশেই প্রধান স্বশক্তি প্রকাশ করেন। যদি এই সিদ্ধান্ত সত্য হয়, তাহা হইলে ইহাও হইবে যে, শক্তি নিত্য বলিয়া সৃষ্টি নিত্য এবং সৃষ্টি নিত্য বলিয়া মুক্তিরও অভাব)। অতএব প্রধানের পুরুষার্থা প্রবৃত্তি, এ কথা অযুক্ত—যুক্তিসিদ্ধ নহে।

পুরুষাশ্মবদিতি চেৎ তথাপি ॥ অ ২, পা ২, সূ ৭ ॥

সূত্রার্থ—পুরুষবৎ অশ্মবচ্চ বিগ্রাহ্যম্। অন্ধপঙ্গুপুরুষদৃষ্টান্তেন যথা বা অয়স্কান্তপাষাণ দৃষ্টান্তেন যদি প্রবৃত্তিঃ কল্প্যতে তথাপি নৈব দোষান্নির্মোক্ষোঽস্তীতি শেষঃ। অভ্যুপেতহানং ভাবদোষ আপততীতি যাবৎ।—পঙ্গুর ও অন্ধের অথবা লৌহের ও চুম্বকের দৃষ্টান্তে প্রধানের প্রবৃত্তি অনুমান করিতে গেলেও নির্দ্দোষ অনুমান হইবেক না। (বিশদ ব্যাখ্যা ভাষ্যানুবাদে দেখ)।

ভাষ্যার্থ—এক পুরুষ দৃক্‌শক্তিসম্পন্ন কিন্তু প্রবৃত্তিশক্তিবিহীন (পঙ্গু)। অন্ত

এক পুরুষ প্রবৃত্তি শক্তিসম্পন্ন (গতিশক্তিবিশিষ্ট) কিন্তু দৃক্‌শক্তিরহিত (অন্ধ)। প্রথমোক্ত পুরুষ যেমন অধিষ্ঠাতা হইয়া দ্বিতীয়োক্ত পুরুষকে প্রবর্ত্তিত করে, কিম্বা চুম্বকপাষাণ যেমন স্বয়ং অপ্রবর্ত্তমান থাকিয়া লৌহকে প্রবর্ত্তিত করে, সেইরূপ, পুরুষও (আত্মাও) প্রধানকে প্রবর্ত্তিত করিবে, দৃষ্টান্তবলে এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ পুনরুপস্থিত হইতে পারে। তাহার প্রত্যুত্তর এই যে, সে পক্ষও নির্দ্দোষ নহে। সে পক্ষে দোষ এই যে, প্রধানের স্বতন্ত্রতা বা স্বাধীনপ্রবৃত্তি অঙ্গীকার করিতে হয় অথচ পুরুষের প্রবর্ত্তকত্ব স্বীকার করা হয় না। অবশ্যই তাহা সাংখ্যের পক্ষে দোষ—স্বাকৃতহানি দোষ। বিবেচনা কর, উদাসীন পুরুষ কিরূপে প্রধানকে প্রেরণ করিবে। পঙ্গুর বাক্‌শক্তি প্রভৃতি আছে, তদ্দ্বারা সে পুরুষকে প্রেরণ করিতে পারে; কিন্তু পুরুষের এমন কোন প্রবর্ত্তক ব্যাপার নাই—যদ্দ্বারা পুরুষ প্রধানকে কার্য্যপ্রবর্ত্তিত (কার্য্যোন্মুখ) করিতে পারেন। পুরুষ নির্গুণ ও নিষ্ক্রিয়। তিনি চুম্বকের ন্যায় কেবলমাত্র সন্নিধান-বলে প্রধানকে প্রবর্ত্তিত করেন, এরূপ বলাও সঙ্গত নহে। তাঁহার সন্নিধান নিত্য—চিরকালই সমান—তদনুসারে প্রধানের প্রবৃত্তিও নিত্য ও সদা কাল সমান থাকা উচিত। (কখন সৃষ্টি, কখন প্রলয়, এরূপ হওয়া অনুচিত)। দেখা যায়, চুম্বকের সান্নিধান অনিত্য। অর্থাৎ কদাচিৎ (কখন কখন)। বিশেষতঃ তাহা পরিমার্জন ও ঋজু স্থাপনাদি অপেক্ষা করে। (চুম্বক পরিমার্জন অপেক্ষা করে অর্থাৎ মার্জিত না হইলে তাহার আকর্ষণ শক্তি প্রকাশ পায় না সমসূত্রে স্থাপিত না হইলেও লৌহে তাহার ক্রিয়া হয় না)। এই সকল কারণে পুরুষ ও চুম্বক উভয়ই অসমঞ্জসনায় অর্থাৎ অযোগ্য দৃষ্টান্ত। আরও দেখ, প্রধান অচেতন ও পুরুষ উদাসীন। সে কারণে উক্ত উভয়ের সম্বন্ধ হওয়া অসম্ভব। সম্বন্ধ ঘটনা করায়, এমন তৃতীয় পদার্থ সাংখ্য মতে নাই। যোগ্যতাই করায়; এরূপ বলিলে পরে যোগ্যতার অনুচ্ছেদ বশতঃ মোক্ষের আশা তিরোহিত হইবে। অর্থাৎ চিরন্তনরূপ যোগ্যতা নিত্য, তদনুসারে সংসারও নিত্য, কাজেই সংসারাভাবরূপ মোক্ষ কস্মিন্‌কালেও হইবার সম্ভাবনা থাকে না। পূর্ব্বের ন্যায় এখানেও প্রয়োজনাভাব দোষের উন্নয় (উত্থান) করিতে পার। (অর্থাৎ ইতিপূর্ব্বে যেমন প্রধানের স্বাধীন প্রবৃত্তির ফল কি ভোগ? না অপবর্গ? না উভয়? এইরূপ পৃথক্ প্রশ্ন উত্থাপনপূর্ব্বক

প্রত্যেক পক্ষেই দোষ প্রদর্শন করা হইয়াছে, সেইরূপ, এখানেও পুরুষাধীন প্রবৃত্তি পক্ষেও ঐ সকল দোষ দেখান যাইতে পারে)। এ বিষয়ে বেদান্ত-সিদ্ধান্ত এই যে, পরমাত্মা স্বরূপতঃ উদাসীন—অপ্রবর্ত্তক—কিন্তু মায়ার প্রভাবে প্রবর্ত্তক। সাংখ্যমতের উভয় সত্যতা বিরুদ্ধ—কিন্তু বেদান্ত মতে কল্পিতে অকল্পিতে অবিরোধ—কিছুমাত্র বিরোধ হয় না।

অঙ্গিত্বানুপপত্তেশ্চ অ ২, পা ২, সূ ৮॥

সূত্রার্থ—অঙ্গিত্বং গুণানাং পরস্পরং অঙ্গাঙ্গিভাবস্তস্যানুপপত্তিরসিদ্ধত্বং তস্মাৎ। অঙ্গাঙ্গিভাবানুপপত্তেঃ সৃষ্ট্যনুপপত্তিঃ স্যাদিতি ভাবঃ।—সাংখ্য বলেন, গুণ সকল পরস্পর পরস্পরের সাহায্যে সৃষ্টি করে। কিন্তু আমরা দেখিতেছি, অঙ্গাঙ্গিভাব অর্থাৎ সাহায্যকারিত্ব ঘটনা হয় না। আবার অঙ্গাঙ্গিভাব ঘটনা না হইলেও সৃষ্টি হয় না। ফলিতার্থ এই যে, সাংখ্যমতের সৃষ্টিপ্রক্রিয়া অন্যায্য, সুতরাং তাহাতে অন্য একটা প্রবল দোষ আছে।

ভাবার্থ—প্রধান যে স্বয়ম্প্রবৃত্ত অর্থাৎ আপনা আপনি সৃষ্ট্যুন্মুখ হইতে পারে না, তদ্বিষয়ে অন্য হেতুও আছে। সে হেতু এই—সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ, এতন্নামক গুণ যে পরস্পর অঙ্গাঙ্গিভাব (তারতম্য বা উপকার্য্য উপকারক ভাব) ত্যাগ করিয়া সমান ও স্বরূপমাত্রে অবস্থিত থাকে—সাংখ্যের মতে তাহাই প্রধান (মূল প্রকৃতি)। এ অবস্থায় অনপেক্ষস্বরূপ সত্ত্বাদি গুণের অঙ্গ-প্রধানভাব অনুপপন্ন। অঙ্গপ্রধানভাব বা অঙ্গাঙ্গিভাব থাকিলে স্বরূপ অর্থাৎ সাম্যাবস্থা থাকিবে না, কাযেই অঙ্গাঙ্গিভাব অনুপপন্ন ও অস্বীকার্য্য। আবার চিরকাল প্রধানাবস্থা থাকাও সাংখ্যের অনভিমত। সাম্যাবস্থা ভঙ্গ না হইলেই বা কিরূপে সৃষ্টি হইবেক? অথচ গুণের সাম্যাবস্থা ভঙ্গ করে, ক্ষোভ জন্মায়, এমন কোন গুণাতিরিক্ত বস্তু সাংখ্যমতে নাই। অথচ তাহা না থাকিলে গুণবৈষম্যমূলক মহত্তত্ত্বাদির উৎপত্তি হইতেই পারে না।

অন্যথানুমিতৌ চ জ্ঞশক্তিবিয়োগাৎ॥ অ ২, পা ২, সূ ৯॥

সূত্রার্থ—গুণানাং পরস্পরমনপেক্ষস্বভাবত্বান্ন স্বতোবৈষম্যমিত্যুক্তং তত্র হেত্বসিদ্ধিমাশঙ্ক্য পরিহরতি—অন্যথেতি। অন্যথানুমিতৌ সাপেক্ষত্বেন গুণানামনুমানাৎ কার্য্যানুসারেণ গুণস্বভাবাঙ্গীকারাদিতি যাবৎ যদ্যপি ন পূর্ব্বসূত্রোক্তোদোষঃ

প্রসজ্যতে তথাপি প্রধানস্য জ্ঞশক্ত্যভাবাৎজড়ত্বাদিত্যর্থঃ রচনানুপপত্ত্যাদয়ো দোষাস্তদবস্থা এব স্যুরিতি সূত্রার্থঃ।—উক্ত গুণত্রয়ের স্বভাব কার্য্যানুযায়ী, তাহারা সম্পূর্ণ অনপেক্ষস্বভাব নহে, এরূপ অনুমান করিলে পূর্ব্বসূত্রোক্ত দোষের পরিহার হয় সত্য; কিন্তু জ্ঞানশক্তি না থাকায় প্রধানের দ্বারা এরূপ বিচিত্র ও সুশৃঙ্খল জগৎ রচিত হইতে পারে না অর্থাৎ হওয়া অসম্ভব, ইত্যাদি ইত্যাদি দোষের পরিহার হয় না অর্থাৎ যেমনি তেমনিই থাকে।

ভাষ্যার্থ—সাংখ্য যদি বলেন, আমরা অন্যপ্রকার অনুমান করিব—যাহাতে পূর্ব্বোক্ত দোষের (অঙ্গাঙ্গিভাবের অনুপপত্তিরূপ দোষের) প্রসঙ্গও হইবে না। বিবরণ এই যে, গুণ সকল অনপেক্ষস্বভাব ও কূটস্থ, ইহা আমরা প্রমাণ না থাকায় স্বীকার করি না। সত্ত্বাদিগুণের স্বভাব কার্য্যানুযায়ী, ইহাই আমাদের স্বীকার্য্য। যেরূপ স্বভাবে কার্য্যোৎপত্তি সঙ্গত হয়, যুক্তিসিদ্ধ বলিয়া বিবেচিত হয়, গুণ সকলের সেইরূপ স্বভাব অবশ্য স্বীকার্য্য। (অতএব, গুণ সকল সম্পূর্ণ অনপেক্ষস্বভাব নহে, যৎকিঞ্চিৎ সাপেক্ষতাও আছে)। গুণ সকল চলস্বভাব, কূটস্থ নহে, ইহাও আমরা স্বীকার করি। অতএব, গুণ সকল সাম্যাবস্থাতেও বৈষম্য প্রাপ্তির যোগ্য হইয়া থাকে। অর্থাৎ সাম্যাবস্থাতেও সত্ত্বাদিগুণের অসম (ছোট বড় বা তরতম) হইবার যোগ্যতা (ক্ষমতাবিশেষ) থাকে। সাংখ্যের এই প্রত্যাপত্তিতে পূর্ব্বোসূত্রোক্ত দোষের (অঙ্গিত্ব অনুপপত্তির) পরিহার হইতে পারে বটে; কিন্তু তন্মতীয় প্রধানের জ্ঞানশক্তি না থাকায় পূর্ব্বোক্ত রচনার অনুপপত্তি প্রভৃতি দোষ যেমন তেমনিই থাকে, অপনীত হয় না। কার্য্যের অনুরোধে জ্ঞানশক্তির কল্পনা বা অনুমান করিলে সাংখ্যকে প্রতিবাদিত্ব ত্যাগ করিতে হইবে এবং কোন এক চেতন এই জগৎপ্রপঞ্চের উপাদান, ইহা অঙ্গীকার করিতে হইবে। তাহা করিলেই ব্রহ্মবাদ স্বীকৃত হইবেক। গুণ সকল সাম্যকালেও বৈষম্যযোগ্যতাপন্ন থাকে, এরূপ বলিলেও বিনা কারণে (নিমিত্তে) গুণ সকলের সাম্যভঙ্গ হইতে পারে না বলিয়া বিষম হওয়ার কথা বলিতে পারিবে না। নিমিত্ত বা কারণ না থাকিলেও বিষম হয়, এরূপ বলিলে সর্ব্বদা বিষম না হয় কেন? না থাকে কেন? ইত্যাদি প্রকার আপত্তি হইবেক। অতএব তাহাও অনন্তরোক্ত অর্থাৎ পূর্ব্বসূত্রোক্ত অঙ্গাঙ্গিভাবের অনুপপত্তি দোষ বলিয়া গণ্য।

বিপ্রতিষেধাচ্চাসমঞ্জসম্ ॥ অ ২, পা ২, সূ ১০ ॥

সূত্রার্থ—বিপ্রতিষেধাৎ বিরোধাৎ হেতোঃ অসমঞ্জসং অযুক্তং সাংখ্যানাং দর্শনমিতি যোজনা।—শ্রুতিবিরুদ্ধ, স্মৃতিবিরুদ্ধ ও স্বশাস্ত্রবিরুদ্ধ বলিয়া সাংখ্যের দর্শন (পদার্থ বিষয়ক জ্ঞান) সমঞ্জস নহে।

ভাষ্যার্থ—সাংখ্যের পদার্থ পরস্পর বিরুদ্ধ। কোন আচার্য্য বলেন, সাত ইন্দ্রিয়, আবার অন্য আচার্য্য বলেন, একাদশ ইন্দ্রিয়। কোথাও মহত্তত্ত্ব হইতে তন্মাত্রার উৎপত্তি এবং কোথাও অহঙ্কার হইতে তন্মাত্রার সৃষ্টি। এক পুস্তকে তিন্ অন্তঃকরণের উপদেশ দেখা যায়, আবার অন্য পুস্তকে এক অন্তঃকরণের বর্ণনা দেখা যায়। এইরূপে সাংখীয় পদার্থ সকল পরস্পর বিরুদ্ধ। এতদ্ভিন্ন, ঈশ্বরকারণবাদিনী শ্রুতির ও স্মৃতির সহিত সাংখ্য মতের বিরোধ বিস্পষ্ট। যেহেতু বিরুদ্ধ—সেই হেতু সাংখীয় দর্শন (মত) অসমঞ্জস অর্থাৎ ভ্রান্তভূত। সাংখ্য হয় ত বলিবেন, তোমার বেদান্তদর্শনও অসমঞ্জস। বেদান্তদর্শনে তপ্য-তাপকের জাত্যন্তর (ভেদ) স্বীকার নাই। তদ্দর্শনে একমাত্র ব্রহ্মই আছেন, অন্য কিছু নাই। অথচ ব্রহ্ম সর্ব্বাত্মক ও সর্ব্বপ্রপঞ্চের কারণ। যাহারা ব্রহ্মমাত্র স্বীকার করে এবং ব্রহ্মকেই সর্ব্বোপাদান বলে, তাহাদের মতে তপ্য ও তাপক পরস্পর পৃথক্ জাতীয় নহে, কিন্তু আত্মার এক প্রকার বিশেষ বা অবস্থামাত্র। তপ্য-তাপক যদি আত্মার অবস্থা বিশেষই হয়, তাহা হইলে আত্মা কস্মিন্ কালেও ঐ দুই বিশেষ (ধর্ম্ম) হইতে নির্ম্মুক্ত হইতে পারিবেন না, সুতরাং শাস্ত্র যে তাপ-নিবৃত্তির উদ্দেশে সম্যক্ জ্ঞানের উপদেশ করিয়াছেন তাহাও নিরর্থক হইবেক। প্রদীপ থাকিবেক অথচ তাহা অনুষ্ণ ও প্রকাশ বর্জ্জিত হইবেক, ইহা অনুপপন্ন অর্থাৎ হয় না। বেদান্ত যে জল, বীচি, তরঙ্গ ও ফেন প্রভৃতির দৃষ্টান্ত দেখান—তাহাও পর্য্যাপ্ত নহে। বীচি (ক্ষুদ্র লহরী), তরঙ্গ, ফেন, এ সকল জলেরই বিশেষ সত্য ; পরন্তু তাহা আবির্ভাব-তিরোভাব শীল ও তদ্রূপে নিত্য। ঐ সকল বিশেষ আবির্ভূত হয়, পরক্ষণে আবার তিরোভূত হয়, তৎপরে পুনরাবির্ভূত হয়, এবং ক্রমে তাহা অপরিহার্য্য সুতরাং নিত্য। জল যেমন লহরী প্রভৃতি ধর্ম্মে নির্ম্মুক্ত হইতে পারে না, যাবৎ জল তাবৎ ঐ সকল, সেইরূপ আত্মাও তপ্য-তাপক-রূপবিশেষ হইতে নির্ম্মুক্ত হয় না, যাবৎ আত্মা তাবৎ তপ্যতাপক, ইহাই জলবীচি-তরঙ্গাদির দৃষ্টান্তে প্রতি-

পাদিত হইতে পারে। তপ্য ও তাপক এ দুএর মধ্যে-যে ভিন্নভাব আছে তাহা লোকপ্রসিদ্ধ। ইহাও দেখা যায় যে, অর্থী ও অর্থ অত্যন্ত ভিন্ন। কদাপি এক বা অভিন্ন নহে। অর্থ যদি অর্থী হইতে ভিন্ন না হইত, তাহা হইলে অর্থ অর্থীর অর্থনার (প্রার্থনার) বিষয় হইত না। স্বরূপসন্নিবিষ্ট থাকায় তাহা নিত্যসিদ্ধ, অর্থাৎ তাহা অপ্রাপ্ত নহে, প্রাপ্তই আছে, সুতরাং তদ্বিষয়ক অর্থিতা অসিদ্ধ। প্রকাশ নামক অর্থ প্রকাশাত্মক দীপের স্বরূপসন্নিবিষ্ট, তাহা তাহার অপ্রাপ্ত নাই—প্রাপ্তই আছে। প্রাপ্ত থাকায় তাহা তাহার নিত্যসিদ্ধ। সেই জন্যই দীপের প্রকাশবিষয়ক অর্থিতা নাই। (অর্থাৎ দীপ প্রকাশ লাভের ইচ্ছা করে না, প্রার্থনা করে না।) যাহা অপ্রাপ্ত থাকে তাহাতেই অর্থীর অর্থিতা (প্রার্থনা) জন্মে। অর্থ অর্থী এক হইলে, ভিন্ন না হইলে, অবশ্যই অর্থ অর্থী উভয়ই অসিদ্ধ হইবে। যাহা কামনার বিষয় তাহাই অর্থ। যে কামনা করে সে অর্থী। আপনি অর্থী ও আপনি অর্থ, ইহা অসম্ভব। অপিচ, অর্থ ও অর্থী এই দুইটী সম্বন্ধ-শব্দ। (সম্বন্ধ পরস্পর নিষ্ঠ। যাহার অর্থ সে অর্থী এবং যাহা তাহার প্রয়োজনীয় তাহা অর্থ।) সম্বন্ধমাত্রেই দ্বিষ্ঠ। দুইটী বিভিন্ন পদার্থ ব্যতীত সম্বন্ধ হয় না। এ নিয়ম অনুসারেও অর্থ অর্থী পরস্পর বিভিন্ন পদার্থ। অর্থ-অর্থীর ন্যায় অনর্থ-অনর্থীও পরস্পর বিভিন্ন, এক নহে। যাহা অর্থীর অনুকূল তাহা অর্থ এবং যাহা প্রতিকূল তাহা অনর্থ। পর্য্যায়ক্রমে এই দুএরই সহিত একের সম্বন্ধ হইতে দেখা যায়। তন্মধ্যে অনর্থই অধিক। অর্থ অল্প। এ নিমিত্ত অর্থানর্থ উভয়ই অনর্থ বলিয়া গণ্য (বিবেকীর নিকট) এবং অনর্থই তাপক (তাপ=দুঃখ। যে তাহা দেয় সে তাপক)। পুরুষ তপ্য—যিনি পর্য্যায়ক্রমে উক্ত উভয়ের সহিত সম্বদ্ধ হন। (ফলিতার্থ এই যে, আত্মা তপ্য, আর সমস্ত তাঁহার তাপক)। এখন বিবেচনা কর, তপ্য ও তাপক এক হইলে, অভিন্ন হইলে, যে তপ্য সে-ই তাপক, এরূপ হইলে, অবশ্যই মোক্ষপদার্থ মিথ্যা হইবে। কিন্তু যদি তপ্য ও তাপক পরস্পর ভিন্ন-জাতীয় হয়, তাহা হইলে নিশ্চিত কোন-না কোন কালে ও কোন-না কোন প্রকারে মোক্ষসিদ্ধি হইতে পারে (বুদ্ধি তপ্য, তাহার সহিত পুরুষের সংযোগ অর্থাৎ স্ব-স্বামিভাব সম্বন্ধ, তাদৃশ সম্বন্ধের হেতু অর্থাৎ মূল কারণ অনাদি অবিবেক, তাহার পরিহারক বিবেক, বিবেক হইলেই নিত্য মুক্ত আত্মার

মোক্ষ। মোক্ষ-শব্দ উপচরিত।) সাংখ্যের এই সকল কথার প্রত্যুত্তর দেওয়া যাইতেছে। সাংখ্য যে দেখাইলেন বা বলিলেন, বেদান্তমতে তপ্য তাপক-ভাব অনুপপন্ন, তাহা সত্য; পরন্তু তাহা দোষ নহে। একাত্মবাদে তপ্য-তাপক-ভাব নাই। নাই বলিয়া অনুপপন্ন। সুতরাং অদোষ। তপ্য-তাপক-ভাবের অনুপপত্তি দোষ বলিয়া গণ্য হইত—যদি একাত্মভাবে তপ্য ও তাপক পরস্পর বিষয়বিষয়িভাব ভজনা করিত। কিন্তু তাহা করে না। না করিবার কারণ একত্ব। বহ্নি কখন কি একক অর্থাৎ দাহ্যসম্পর্কবর্জ্জিত হইয়া আপনাকে দগ্ধ করিয়াছে ও প্রকাশ করিয়াছে? বহ্নির উষ্ণ ও প্রকাশ প্রভৃতি নানা ধর্ম্ম আছে, পরিণামিত্বও আছে, সে যখন একক অবস্থায় আপনাকে প্রকাশ ও দগ্ধ করে না, তখন আর কূটস্থ একক (কেবল) ব্রহ্মে তপ্য-তাপক-ভাবের সম্ভাবনা কি? যদি কূটস্থ অদ্বয় ব্রহ্মে অদ্বয়তানিবন্ধন তপ্যতাপকভাব না থাকে তবে তাহা কোথায় আছে? বলিতেছি। তোমরা কি দেখিতেছ না যে, এই জীবদেহ তপ্য ও ইহার তাপক সূর্য্য? যদি বল, দুঃখের নাম তাপ, তাহা অচেতন দেহে থাকে না ও হয় না। দুঃখ যদি দেহগত হইত—তাহা হইলে তাহা দেহনাশের সঙ্গে সঙ্গেই নাশপ্রাপ্ত হইত, তজ্জন্য উপায় অন্বেষণ আবশ্যক হইত না। ইহার প্রত্যুত্তর এই যে, দেহ না থাকিলে, কেবল চেতনের দুঃখ দেখা যায় না; সাংখ্যও কেবল চেতনের দুঃখনামক বিকার স্বীকার করেন না। আবার চেতনের ও দেহের সংহতত্ব (মিশ্রণ) ও অঙ্গীকার করেন না। সাংখ্য চেতনের, দেহসংহত চেতনের ও দুঃখের দুঃখ মানেন না। অতএব তাঁহার মতেই বা কি প্রকারে তপ্যতাপকভাব উপপন্ন হইতে পারে? সত্ত্বগুণ তপ্য, রজোগুণ তাপক, সাংখ্য এ কথাও বলিতে পারেন না। কেন-না উক্ত উভয়ের সঙ্ঘাত অনুপপন্ন। যদি রজস্তমঃই তপ্যতাপক হয়, তাহাতে পুরুষের কি? পুরুষের তাপমোচনার্থ শাস্ত্রের আরম্ভ অবশ্যই ব্যর্থ হইবে। পুরুষ সত্ত্বরূপ তপ্যে প্রতিবিম্বিত হইয়া তাপযুক্তের ন্যায় হন, এরূপ বলিলে অবশ্য স্বীকার করা হইল যে, পুরুষ বস্তুতঃ তাপযুক্ত হন না—তাপযুক্তের মতন হন। তাঁহার তাপ মিথ্যা। (মিথ্যা তাপ স্বীকার করিলেই বেদান্তপক্ষ স্বীকার করা হয়)। ফলতঃ, পুরুষ যদি সত্য সত্যই নির্দুঃখ হন ত "দুঃখিতের ন্যায়" বলায় দোষ হয় না। ধোঁড়াকে সাপ বলিলে ধোঁড়া বিষধর হইবে না, সাপকে

খোঁড়া বলিলেও সাপ নির্ব্বিষ হইবে না। তপ্য-তাপক-ভাব প্রোক্ত কারণে পারমার্থিক নহে, কিন্তু আবিদ্যক। সাংখ্যের তপ্য-তাপক-ভাব আবিদ্যক হইলে বেদান্তপক্ষে কিছুমাত্র দোষ হয় না বরং ইষ্টসিদ্ধিই হয়। পুরুষের তাপ সত্য, ইহা স্বীকার করিলে সাংখ্য মতে মোক্ষাভাব স্বীকৃত হইবেক। বিশেষতঃ সাংখ্য তাপককে নিত্য বলেন। (সত্যের বা নিত্যের নিবৃত্তি নাই। তাপ সত্য বা নিত্য হইলে তাহার নিবৃত্তি হইবে না, সুতরাং মোক্ষও হইবে না)। সাংখ্য যদি বলেন, তপ্যশক্তি ও তাপকশক্তি নিত্য হইলেও তাপ পদার্থ সনিমিত্তসংযোগ সাপেক্ষ, সংযোগের নিমিত্ত (কারণ) অদর্শন, তাহা নিবৃত্ত হইলে আত্যন্তিক সংযোগও নিবৃত্ত হয়, আত্যন্তিক সংযোগ নিবৃত্ত হইলেই আত্যন্তিক মোক্ষ নিষ্পন্ন হয়।* সাংখ্যের এ অভিপ্রায়ও সদোষ। কেন-না, সাংখ্য মতে অদর্শন তমঃ, তাহাও নিত্য। অপিচ, সত্বাদি গুণের উদ্ভব ও অভিভব অনিয়ত (নিয়মশূন্য), তৎকারণ সংযোগরূপ কারণের উপরমও অনিয়ত, এবং তাহার বিয়োগেরও কোন নিয়ম নাই, এই সকল কারণে সাংখ্যের মতে মোক্ষাভাব (মুক্তি না হওয়া) অপরিহার্য্য। বেদান্ত মতে এক আত্মা স্বীকৃত থাকায়, একের বিষয়-বিষয়ি-ভাব উপপন্ন না হওয়ায় এবং ভিন্ন ভিন্ন বিকারের (অন্যপদার্থের) নামমাত্রতা শ্রুত থাকায় স্বপ্নেও মোক্ষাভাবের আশঙ্কা উপস্থিত হয় না। কিন্তু ব্যবহার-কালের কথা অন্যবিধ। ব্যবহার-কালে প্রোক্ত তপ্যতাপক যে আধারে ও যে প্রকারে দৃষ্ট হয়, ভাসমান হয়, সেই আধারে তাহা সেই প্রকারেই থাকুক, তদ্বিষয়ে পূর্ব্বপক্ষ ও প্রত্যুত্তর কিছুই কর্ত্তব্য নহে।

উপরিউক্ত শাস্ত্রদ্বারা সাংখ্যাদি দর্শনের মত সবিস্তারে নিরাকৃত হইল। এক্ষণে স্বমত শোধনাভিপ্রায়ে সাংখ্য শাস্ত্রের অনুসারিগণ স্মৃতিবল অবলম্বন করিয়া পুনরায় বলেন যে, কপিলাদি ঋষি সাংখ্যশাস্ত্রের কর্ত্তা, তাঁহাদের জ্ঞান অনাবৃত, সুতরাং তাঁহাদের সিদ্ধান্ত অভ্রান্ত। অতএব কপিলাদি ঋষিগণের শাস্ত্র অপ্রমাণ বলিলে স্মৃতির অপ্রামাণ্য দোষ হইবে। এই আপত্তির প্রত্যাখ্যান নিম্নোক্ত সকল সূত্রে দ্রষ্টব্য। তথাহি,—

---

* সত্ত্ব অথবা পুরুষ তপ্যশক্তি। রজঃ তাপক-শক্তি। সংযোগ স্বামিস্বরূপ সম্বন্ধ। নিমিত্ত কারণ। অদর্শন অবিবেক বা অজ্ঞান, তাহা তমোধর্ম্ম। আত্যন্তিক ভবিষ্যৎ অনন্তকালিক।

স্মৃত্যনবকাশদোষপ্রসঙ্গ ইতি চেন্নান্যস্মৃত্যনবকাশদোষ-প্রসঙ্গাৎ ॥ অ ২, পা ১, সূ ১ ॥

সূত্রার্থ—ব্রহ্মৈব জগতঃ কারণমিতি পূর্ব্বত্রপ্রতিপাদিতম্। তত্র স্মৃত্যনবকাশদোষঃ স্মৃতীনাং কপিলাদিকৃতানাং অনবকাশঃ নির্ব্বিষয়তয়া আনর্থক্যং তস্য প্রসঙ্গঃ প্রাপ্তির্ভবতীতি নাশঙ্কিতব্যম্। হেতুমাহ—অন্যেতি। অন্যস্মৃতীনাং মন্বাদিপ্রণীতানাং অনবকাশদোষঃ স্যাৎ। ইদমত্র তাৎপর্য্যম্—সাংখ্যস্মৃতিষু প্রধানং প্রতিপাদ্যতে ন ধর্ম্মঃ, মন্বাদিস্মৃতিষু তু ধর্ম্ম প্রতিপাদ্যতে ন প্রধানম্। তত্রাঽন্যতর প্রাধান্যাঙ্গীকারেঽন্যতরাঽপ্রাধান্যং স্যাদিতি। যথা সাংখ্যস্মৃতি-বিরোধাৎ ব্রহ্মবাদস্ত্যাজ্য ইতি ত্বয়োচ্যতে তথা স্মৃত্যন্তরবিরোধাৎ প্রধানবাদ-স্ত্যাজ্য ইতি ময়োচ্যতে। অতএব যত্রোভয়োঃ সমোদোষঃ পরিহারশ্চ যঃ সমঃ। নৈকঃ পর্য্যনুযোজ্যঃ স্যাৎ তাদৃগর্থবিচারণে।' ইতি ন্যায়াৎ ন পূর্ব্বপক্ষাবসরঃ। বস্তুতস্তু শ্রুতিস্মৃতিবিরোধে তু শ্রুতিরেব গরীয়সীত্যনুশাসনাৎ শ্রৌতে বিরোধে স্মৃত্যপ্রামাণ্যস্যেষ্টত্বাৎ প্রোক্তপূর্ব্বপক্ষো ন যুক্তি ইতি ভাবঃ।—সর্ব্বজ্ঞ ব্রহ্ম জগৎ কারণ, এই সিদ্ধান্ত স্থাপিত হইল বলিয়া মনে করিও না যে, সাংখ্য পাতঞ্জলাদি স্মৃতি নির্ব্বিষয় অর্থাৎ অপ্রমাণ (মিথ্যা) হইল। সাংখ্য স্মৃতির ভয়ে ব্রহ্ম-কারণবাদ অগ্রাহ্য করা সঙ্গত নহে। কারণ, সাংখ্য স্মৃতির প্রাধান্য স্থাপন করিতে গেলে মন্বাদি স্মৃতি অপ্রধান ও নির্ব্বিষয় সুতরাং অপ্রমাণ হইবে। অতএব, যখন এক স্মৃতির প্রাধান্যে অপর স্মৃতির অপ্রধান্য, তখন অবশ্যই উক্ত পূর্ব্ব পক্ষ অগ্রাহ্য। বিশেষতঃ স্মৃতির অনুরোধে শ্রুতির সঙ্কোচ সর্ব্বথা অগ্রাহ্য।

ভাষ্যার্থ—প্রথম অধ্যায়ে বলা হইয়াছে, প্রতিপাদিত হইয়াছে, সর্ব্বজ্ঞ সর্ব্বেশ্বর ব্রহ্ম জগৎকারণ। মৃত্তিকাদি, ঘটাদি উৎপত্তির যেরূপ কারণ, ব্রহ্ম জগদুৎপত্তির সেইরূপ কারণ। অপিচ, তিনি চতুর্ব্বিধ জীবের নিয়ন্তৃরূপে স্থিতিকারণ এবং তাঁহাতেই এ সকল লয় হয় বলিয়া তিনি লয়েরও কারণ। (আধার বা আশ্রয়)। অর্থাৎ তিনি সৃষ্টিস্থিতি প্রলয়ের কারণ। ব্রহ্মই আমাদের আত্মা এবং সাংখ্যোক্ত প্রধান অবৈদিক, ইহাও ঐ অধ্যায়ে দেখান হইয়াছে। সম্প্রতি এই দ্বিতীয়াধ্যায়ে 'ব্রহ্ম-কারণবাদ স্মৃতি-যুক্তি বিরুদ্ধ নহে' 'প্রধানবাদীয় যুক্তি প্রকৃত যুক্তি নহে—যুক্ত্যাভাস' 'বেদান্তোক্ত সৃষ্টিপ্রক্রিয়া

পরস্পর অবিরোধী অর্থাৎ একরূপ' এই সকল কথা বলা হইবে। তন্মধ্যে প্রথমে স্মৃতিবিরোধ উল্লেখ পূর্ব্বক তাহার পরিহার বলা যাইতেছে। সর্ব্বজ্ঞ ব্রহ্ম জগৎকারণ, এ কথা অযুক্ত। কারণ, ব্রহ্মকারণবাদ স্বীকার করিতে গেলে স্মৃত্যনবকাশ (স্মৃতির অপ্রামাণ্য) দোষ উপস্থিত হয়। কপিলের তন্ত্রনাম্নী * স্মৃতি শিষ্টগণের মান্য সুতরাং তাহা প্রমাণ। পঞ্চশিখ প্রভৃতি কতিপয় ঋষির স্মৃতিও কপিলস্মৃতির অনুমতি। ব্রহ্মকারণবাদ স্বীকার করিলে ঐ সকল স্মৃতির স্থল থাকে না, সুতরাং সে সকলের অনবকাশ বা আনর্থক্য হয়। মনু প্রভৃতির স্মৃতির প্রতিপাদ্য ভিন্ন; সুতরাং সে সকল স্মৃতির অনবকাশ নাই। অর্থাৎ সে সকলের আনর্থক্য হয় না। সাংখ্যস্মৃতি স্বতন্ত্র অচেতন প্রধানকে জগৎকারণ বলেন, অচেতন প্রধানই সাংখ্যস্মৃতির প্রতিপাদ্য, কিন্তু মন্বাদিস্মৃতির প্রতিপাদ্য ধর্ম। মনু প্রভৃতি ঋষি প্রবর্ত্তকবাক্যানুমেয় (বিধিবাক্যবোধিত বা বেদবাক্যানুমেয়) ধর্ম্মসমূহের অর্থাৎ অগ্নিহোত্রাদি যাগের এবং তদপেক্ষিত অন্যান্য অনুষ্ঠেয়ের উপদেশ করিয়াছেন। অমুক বর্ণ অমুক সময়ে অমুক প্রকারে উপনীত হইবেন, অমুক বর্ণের অমুক আচার, অমুক প্রকারে বেদাধ্যয়ন ও অমুক প্রকারে সমাবর্ত্তন (অধ্যয়ন কালের ব্রহ্মচর্য্যব্রতের উদ্‌যাপন পদ্ধতি) করিবেন ও অমুক বিধানে দারা গ্রহণ করিবেন, এইরূপ এইরূপ বিষয়ের উপদেশ করিয়াছেন। চতুর্ব্বিধ আশ্রম, সে সকল আশ্রমের বিবিধ ধর্ম্ম ও পুরুষার্থ, সমস্তই উপদেশ করিয়াছেন। কপিলাদির স্মৃতিতে ঐ সকল কথা নাই। কপিলাদি ঋষি মোক্ষসাধন তত্ত্বজ্ঞান উদ্দেশে স্মৃতিগ্রন্থ প্রণয়ন করিয়াছেন। এতাদৃশী স্মৃতি যদি বিষয়শূন্য বা স্থলশূন্য হয়—তাহা হইলে অবশ্যই সে সকল স্মৃতি নিরর্থক ও অপ্রমাণ বলিয়া গণ্য হইবে। (অভ্রান্ত কপিল ঋষির স্মৃতি অর্থশূন্য, অপ্রমাণ, এ কথা কাহার স্বীকার্য্য নহে)। অতএব স্মৃতি-প্রামাণ্য রক্ষার্থ স্মৃতি অনুসারে বেদান্ত বাক্যের ব্যাখ্যা করা উচিত। স্মৃতির স্থল থাকে না এতৎপ্রসঙ্গে অন্য পূর্ব্বপক্ষও করিতে পারি। "তিনি ঈক্ষণ করিলেন—আলোচনা করিলেন" ইত্যাদি কথায় তুমি কি প্রকারে জানিলে যে সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বর জগৎকারণ?

* তন্ত্র—ষষ্টিতন্ত্র। সাংখ্যশাস্ত্রের অপর নাম ষষ্টিতন্ত্র। শিষ্ট—ঋষি। অনেক ঋষি কপিল-মতাবলম্বী ছিলেন বা কপিলের মত গ্রহণ করিয়াছিলেন।

ঐ কথার ঐ অর্থ, ইহা তুমি কিসে নিশ্চয় করিবে? যাঁহারা স্বতন্ত্রপ্রজ্ঞ অর্থাৎ যাঁহাদের জ্ঞান অনাবৃত বা অব্যাহত—যাঁহারা স্বয়ং শ্রুত্যর্থ জানেন,—তাঁহাদের নিকট কোন পূর্ব্বপক্ষ স্থান প্রাপ্ত হয় না। কিন্তু যাঁহারা পরতন্ত্র—যাঁহারা নিজজ্ঞানে শ্রুত্যর্থ জানিতে অক্ষম—যাঁহাদের জ্ঞান গুরু-শাস্ত্র-সাপেক্ষ—তাঁহারা বিখ্যাত বিখ্যাত ঋষির গ্রন্থ অবলম্বন করেন, করিয়া শ্রুত্যর্থ নির্ণয় করেন। স্মৃতিকার কপিল প্রভৃতির সম্মান অধিক, সুতরাং স্মৃতিকারগণের কথা বিশ্বাসযোগ্য। তোমাদের কথায় বিশ্বাস কি? কে তোমাদের ব্যাখ্যায় বিশ্বাস স্থাপন করিবে? কপিলাদি ঋষি অপ্রতিহত জ্ঞানী ছিলেন, এ কথা স্মৃতিকারগণ বলিয়াছেন, শ্রুতিও বলিয়াছেন। যথা—"যে দেব প্রথম প্রসূত কপিল'কে জন্মিবামাত্র ঋষি (মন্ত্রার্থ দ্রষ্টা) ও জ্ঞানী করিয়াছেন সেই পরমদেব ঈশ্বরকে জ্ঞানগোচর করিবে।" অতএব, তাদৃশ ঋষির মত যে অযথার্থ, ইহা সম্ভাব্যই নহে। অপিচ, তাঁহাদের বাক্য আজ্ঞা বাক্য নহে। তাহাদের সমস্ত মত তর্কপরিষ্কৃত। এই সকল হেতুতে, স্মৃতি-অনুসারে বেদান্ত ব্যাখ্যা করা উচিত, পুনর্ব্বার এতদ্রূপ পূর্ব্বপক্ষ উপস্থিত দেখিয়া তৎসমাধানার্থ বলিতেছেন—স্মৃত্যনবকাশদোষপ্রসঙ্গঃ। অর্থাৎ এক স্মৃতির অনবকাশ (স্থলাভাব বা বিষয়াভাব) দেখিয়া ঈশ্বরকারণবাদ অনঙ্গীকার করিতে গেলে ঈশ্বরকারণবাদিনী অন্য স্মৃতির অনবকাশ (বিষয়াভাবপ্রযুক্ত অপ্রামাণ্য) হইবেক। যে সকল স্মৃতি ঈশ্বরকারণবাদিনী—সে সকল স্মৃতি প্রদর্শিত হইতেছে। "সেই যে দুর্ব্বিজ্ঞেয় সূক্ষ্ম বস্তু" স্মৃতি এইরূপে পরব্রহ্মের প্রস্তাব করিয়া পশ্চাৎ "তিনি প্রাণিনিচয়ের অন্তরাত্মা সুতরাং তিনিই ক্ষেত্রজ্ঞ অর্থাৎ জীব", এইরূপ উক্তি বা উপদেশ করত বলিয়াছেন। "দ্বিজশ্রেষ্ঠ! তাঁহা হইতে ত্রিগুণ অব্যক্ত (প্রধান) উৎপন্ন হইয়াছে।" অন্যত্রও ঐরূপ কথা আছে। যথা—"হে ব্রহ্মন্! সেই অব্যক্ত গুণাতীত পুরুষে (পরমেশ্বরে) লয় প্রাপ্ত হয়।" "ঋষিগণ! এই সংক্ষিপ্ত উপদেশটী শুন—পুরাতন নারায়ণই এ সমুদয় এবং তিনিই সৃষ্টিকালে সৃষ্টি করেন, সংহারকালে এ সকল আত্মসাৎ করেন।" পুরাণ এইরূপে ঈশ্বরকেই জগৎকারণ বলিয়াছেন। এ কথা ভগবদগীতাতেও আছে। যথা—"আমিই সমস্ত জগতের উৎপত্তির ও প্রলয়ের কারণ।" আপস্তম্ব মুনি পরমাত্মার প্রস্তাব করিয়া বলিয়াছেন, "তাঁহা হইতে

চতুর্ব্বিধ জীবদেহ জন্মে, তিনি এ সমস্তের মূল, তিনিই শাশ্বত ও নিত্য।" ঈশ্বরই যে জগতের নিমিত্ত ও উপাদান—তাহা ঐরূপ ঐরূপ বহু স্মৃতিতে প্রকাশিত আছে। যাহারা কেবল স্মৃতিবল অবলম্বন করিয়া প্রত্যবস্থান করেন—পূর্ব্বপক্ষ করেন—তাঁহাদিগকে স্মৃতিবল দেখাইয়া প্রত্যুত্তর দেওয়াই উচিত,—এই অভিপ্রায়েই সূত্রকার স্মৃত্যন্তরের অনবকাশ দোষ দেখাইয়াছেন। ফল, ঈশ্বরকারণতা পক্ষেই-যে শ্রুতির তাৎপর্য্য—তাহা পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। যে স্থলে স্মৃতির মধ্যে বিরোধ—সে স্থলে অবশ্যই একতর ত্যাজ্য ও অন্যতর গ্রাহ্য। কোন্‌টী ত্যাজ্য, কোন্‌টী গ্রাহ্য, ইহার মীমাংসা এই যে, যাহা শ্রুতির অনুগামিনী তাহাই গ্রাহ্য, অন্য সকল অগ্রাহ্য। এ কথা জৈমিনি মুনিও মীমাংসাদর্শনের প্রমাণবিচারে বলিয়াছেন। যথা—"যে স্থলে শ্রুতির সহিত স্মৃতির বিরোধ—সে স্থলে স্মৃতিপ্রামাণ্য অনপেক্ষ অর্থাৎ অগ্রাহ্য। হেতু এই যে, বিরোধের অভাব স্থলেই অর্থাৎ শ্রুতিবিরুদ্ধ না হইলেই অনুমান অর্থাৎ স্মৃতি পরিগৃহীত হইতে পারে।" শ্রুতি পরিত্যাগ করিয়া কস্মিন্ কালেও কেহ অতীন্দ্রিয়ার্থ (যাহা চক্ষুরাদির অগোচর তাহা) জানিতে পারেন নাই। একমাত্র শ্রুতিই অতীন্দ্রিয়ার্থজ্ঞানের কারণ। তদভাবে অতীন্দ্রিয়ার্থ জ্ঞান হইতেই পারে না। কপিলাদি ঋষি সিদ্ধ, তাঁহাদের জ্ঞান অনাবৃত অর্থাৎ অপ্রতিহত, অতএব তাঁহারা বেদনিরপেক্ষ হইয়া অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব জানেন, এ কথাও বলিতে পার না। কারণ, সিদ্ধিও ধর্ম্মসাপেক্ষ। ধর্ম্মানুষ্ঠান ব্যতীত সিদ্ধি হয় না। ধর্ম্ম বেদমূলক। প্রথমে বেদজ্ঞান, পরে তদর্থের অনুষ্ঠান, তৎপরে সিদ্ধি, সুতরাং পরভবিক সিদ্ধপুরুষের কথায় পূর্ব্বসিদ্ধ বেদার্থের অন্যথা করা অন্যায্য। সিদ্ধপুরুষ অনেক, তাঁহাদের স্মৃতিও অনেক, সুতরাং সিদ্ধপুরুষগণের ভিন্ন ভিন্ন স্মৃতি পরস্পর বিরুদ্ধবাদিনী হইলে শ্রুতির আশ্রয় ব্যতীত সে সকলের বিরোধ-ভঞ্জন বা অর্থনির্ণয় হইবে না। যাঁহাদের জ্ঞান পরায়ত্ত অর্থাৎ গুরুর ও শাস্ত্রের অধীন—তাঁহারা যে সহসা (বলপূর্ব্বক) স্মৃতি-বিশেষের লিখিত পদার্থে পক্ষপাতী হন—ইহা অত্যন্ত অন্যায্য। কোনও বিষয়ে পক্ষপাতী হওয়া ভাল নহে। পক্ষপাতী হইলে তত্ত্বব্যবস্থা হয় না। যেহেতু মানব-বুদ্ধি বিচিত্র, সকলে সমান বুঝে না, সেই হেতু স্মৃতিবিরোধস্থলে কোন্ স্মৃতি শ্রুত্যনুসারিণী—কোন্ স্মৃতি শ্রুতিবিরোধিনী—তাহা পরিদর্শন (আলো-

চনা) পূর্ব্বক বুদ্ধিকে সৎপথগামিনী করা উচিত। যে শ্রুতি কপিলমাহাত্ম্য বর্ণন করিয়াছেন—মাত্র সেই শ্রুতিটী দেখিয়া কপিল-মতে শ্রদ্ধাস্থাপন করা অনুচিত। কারণ, কপিল শব্দটী সামান্যবাচী। (কপিল অনেক, তন্মধ্যে কোন্ কপিল সাংখ্য বলিয়াছেন এবং কোন্ কপিল শ্রুতিকর্ত্তৃক প্রশংসিত হইয়াছেন তাহার স্থিরতা কি?) শ্রুতি কপিলের অপ্রতিহত জ্ঞান বর্ণনা করিয়াছেন সত্য, কিন্তু স্মৃতি সগরসন্তাননাশক বাসুদেব নামক অন্য কপিলের স্মরণ করিয়াছেন। সাংখ্যবক্তা কপিল ভেদজ্ঞানের উপদেশ করিয়াছেন, পরন্তু তাহা অবৈধ। অর্থাৎ বেদানুমোদিত নহে। সে জন্য তাহা অপ্রমাণ বা অগ্রাহ্য। এক শ্রুতি যেমন কপিলকে অতিশয় জ্ঞানী বলিয়াছেন, তেমনি, অন্য শ্রুতি মনু-মাহাত্ম্য বিস্তার করিয়াছেন। যথা—"মনু যাহা বলিয়াছেন তাহাই ভেষজ অর্থাৎ সংসারব্যাধির মহৌষধ।" এই মনু সার্ব্বাত্ম্য-জ্ঞানের প্রশংসা করিয়াছেন। তাহা দেখিলে স্পষ্টই বুঝা যাইবে, মনু সার্ব্বাত্ম্যজ্ঞানের প্রশংসা উপলক্ষে কপিল মতের নিন্দা করিয়াছেন। যথা—"যে উপাসক সমানরূপে আপনাকে সমস্ত ভূতে ও সমস্ত ভূত আপনাতে সন্দর্শন করে সেই আত্মজ্ঞানী উপাসক স্বর্গরাজ্য প্রাপ্ত হন।" কপিল আত্মভেদ অর্থাৎ নানা আত্মা স্বীকার করেন। কিন্তু একাত্মবাদ মহাভারতে নির্ণীত হইয়াছে। মহাভারত "হে ব্রাহ্মণ! পুরুষ (আত্মা) এক কি বহু?" এইরূপ প্রশ্ন উত্থাপন পূর্ব্বক "সাংখ্যের ও যোগের মতে পুরুষ বহু" এইরূপে পরকীয় পক্ষের উল্লেখ করিয়া পশ্চাৎ তাহার খণ্ডনার্থ "বহু পুরুষের (পুরুষাকার শরীরের) উৎপত্তি স্থান যদ্রূপ, তদ্রূপ, আমি সেই গুণাতীত বিরাটপুরুষের কথা তোমাকে বলিতেছি।" এইরূপে প্রস্তাবারম্ভ করত বলিয়াছেন—"ইনিই আমার আত্মা, তোমার আত্মা ও অন্যের আত্মা। ইনি সমস্ত আত্মার (সমস্ত দেহের অথবা সমস্ত জীবের) সাক্ষী অর্থাৎ সাক্ষাৎ দ্রষ্টা। ইনি কুত্রাপি কাহার আপাতজ্ঞানের গোচর হন না। ইনিই বিশ্বমস্তক, বিশ্ববাহু, বিশ্বপাদ, বিশ্বনেত্র ও বিশ্বনাসিক। * ইনি এক (অদ্বিতীয়), স্বাধীনপ্রকাশ, স্বেচ্ছাবিহারী ও সকল ভূতে বিরাজমান।" এই

---

* বিশ্বমস্তক—সমুদয় মস্তক তাঁহারই মস্তক। অর্থাৎ যাবত্ত জীবদেহ—সমস্তই তাঁহারই দেহ। এইরূপে বিশ্ববাহু প্রভৃতি শব্দের ব্যাখ্যা করিবেন।

ভারতীয় বাক্যে একাত্মবাদই নির্ণীত ও নানাত্মবাদ নিষিদ্ধ হইয়াছে। শ্রুতিতেও স্পষ্ট একাত্মবাদ কথিত আছে। যথা—"যে-কালে সমস্ত ভূত জ্ঞানীর আত্মা হইয়া যায় সে কালে সে একত্বদর্শীর শোকই বা কি! মোহই বা কি!" ইত্যাদি। কেবল প্রধান বলিয়াছেন বলিয়া নহে, নানা জীব বলাতেও কপিলের স্মৃতি বেদ-বিরুদ্ধ এবং বেদানুযায়ী স্মৃতি-বিরুদ্ধ। অপিচ, বেদের প্রামাণ্য নিরপেক্ষ, অর্থাৎ বেদ স্বতঃপ্রমাণ, কিন্তু পুরুষবাক্য মূলসাপেক্ষ অর্থাৎ পরতঃপ্রমাণ। পরতঃ প্রমাণ বলিয়া তাহার (স্মৃতি) স্বার্থবোধ বা প্রামাণ্য বিপ্রকৃষ্ট অর্থাৎ দূরাবস্থিত। দূরাবস্থিত কথার অভিসন্ধি এই যে, স্মৃতি প্রথমে শ্রুতির অনুমান করায়, পরে অর্থ ও প্রামাণ্যবোধ জন্মায়। যেহেতু স্মৃতি দূরাবস্থিত—শ্রুতির দ্বারা জ্ঞানের ও প্রামাণ্যের জনক—সেই হেতু বেদবিরুদ্ধ বিষয়ে স্মৃত্যনবকাশ-প্রসঙ্গ দোষ নহে। বেদবিরুদ্ধ বিষয়ে স্মৃত্যনবকাশ প্রসঙ্গ (স্মৃতির আনর্থক্য) যে দোষ নহে তৎপ্রতি অন্য হেতুও আছে।—

ইতরেষাঞ্চানুপলব্ধেঃ ॥ অ ২, পা ১, সূ ২ ॥

সূত্রার্থ—ইতরেষাং মহদাদীনামপি অনুপলব্ধেঃ লোকে বেদে চাহদর্শনাৎ সাংখ্যস্মৃত্যনবকাশপ্রসঙ্গেন দোষায়েতি পূরণীয়ম্। মহদাদিবৎ প্রধানেঽপি প্রামাণ্যং নাস্তীতি ভাবঃ।—সাংখ্য যে পরিণামী মহত্তত্ত্বের ও অহঙ্কার তত্ত্বের স্মরণ করিয়াছেন, তাহা অন্য কোথাও দৃষ্ট হয় না। তাহা লোক ও বেদ সর্ব্বত্রই অপ্রসিদ্ধ। প্রধান যখন অপ্রসিদ্ধ মহত্তত্ত্বের সঙ্গে পরিপঠিত—তখন অবশ্যই তাহায় অপ্রামাণ্য ইহা স্থিরতর সিদ্ধান্ত।

ভাবার্থ—সাংখ্যস্মৃতিতে যে প্রধানের পর পরিণামী মহত্তত্ত্বের ও অহং-তত্ত্বের উল্লেখ আছে, সেগুলি কি লোক কি বেদ কুত্রাপি উপলব্ধ হয় না। ভূত ও ইন্দ্রিয় লোক ও বেদ উভয় প্রসিদ্ধ; সুতরাং সেগুলির স্মরণ অযোগ্য নহে। কিন্তু পরিণামী মহৎ অহঙ্কার—যাহা সাংখ্যস্মৃতির কল্পিত—তাহা লোক ও বেদ উভয়ত্রই অপ্রসিদ্ধ। যেহেতু অপ্রসিদ্ধ—সেই হেতু তাহা স্মরণের অযোগ্য। যেমন ষষ্ঠ ইন্দ্রিয় ও ষষ্ঠ অর্থ অপ্রসিদ্ধ তেমনি সাংখ্য পরিভাবিত মহত্তত্ত্ব ও অহংতত্ত্বও অপ্রসিদ্ধ। (অভিপ্রায় এই যে, মহদাদির ন্যায় প্রধানের অপ্রামাণ্য সর্ব্ববিদিত)। যদিও কোন কোন শ্রুতিতে মহৎ-

শব্দের শ্রবণ আছে, থাকিলেও তাহা সাংখ্যোক্ত মহতের বোধক নহে। সে সকলের তাৎপর্য্য ও অর্থ "আনুমানিকং" সূত্রে প্রদর্শিত হইয়াছে। যখন কার্য্যস্মৃতি (কার্য্য—মহত্তত্ত্ব ও অহঙ্কারতত্ত্ব) অপ্রমাণ তখন কারণস্মৃতিও (কারণ=প্রধান অর্থাৎ প্রকৃতি) অপ্রমাণ—ইহাই এতৎসূত্রের অভিপ্রেত অর্থ। সাংখ্যস্মৃতির কূট তর্ক (প্রধানব্যবস্থাপিকা যুক্তি) "ন বিলক্ষণত্বাৎ" ইত্যাদি সূত্রে আলোড়িত হইয়াছে।

এতেন যোগঃ প্রত্যুক্তঃ ॥ অ ২, পা ১, সূ ৩ ॥

সূত্রার্থ—এতেন সন্নিহিতোক্তেন সাংখ্যস্মৃতিনিরাসন্যায়কলাপেন যোগঃ যোগস্মৃতিঃ প্রত্যুক্তঃ প্রতিষিদ্ধো ভবতীতি যোজনা। বস্তুতস্তু পাতঞ্জলাদে ন সর্ব্বথাহপ্রামাণ্যং কিন্তু জগদুপাদানস্বতন্ত্রপ্রধান তদ্বিকারমহদাদীনাম্। তত্র যোগস্বরূপতৎসাধনতদবান্তরফলাদি ব্যুৎপাদ্যং তচ্চ কিঞ্চিন্নিমিত্তীকৃত্যেতি প্রধানাদি নিমিত্তীকৃতং পুরাণেম্বিব বংশমন্বন্তরাদীতি তাৎপর্য্যমুন্নেয়ম্।—যে সকল যুক্তিতে সাংখ্যস্মৃতির অপ্রামাণ্য নির্দ্ধারিত হইল—সেই সকল যুক্তিতেই যোগ স্মৃতির অপ্রামাণ্য নির্দ্ধারিত হইবেক। যোগ যে জগৎকারণ প্রধান ও প্রধানোৎপন্ন মহত্তত্ত্বের কথা বলিয়াছেন তাহা কেবল উপলক্ষ মাত্র, সে অংশে তাহার তাৎপর্য্য নাই।

ভাষ্যার্থ—সাংখ্যস্মৃতির প্রত্যাখ্যানে যোগস্মৃতিও প্রত্যাখ্যাতা হইয়াছে। যোগস্মৃতি-প্রত্যাখ্যানের প্রয়োজন এই যে, যোগস্মৃতিতেও লোক বেদ উভয় বিরুদ্ধ প্রধানের ও প্রধানোৎপন্ন মহত্তত্ত্বপ্রভৃতির উপদেশ আছে। যদি বল, যুক্তিসাম্যপ্রযুক্ত যোগস্মৃতি স্বতঃই নিরস্ত হইবে, তজ্জন্য অতিদেশ সূত্র কেন? (অতিদেশ=অমুক'কে অমুকের মত করিবে এরূপ বলা)। আমরা বলি, অতিদেশের প্রয়োজন আছে। প্রয়োজন এই যে, বেদ যোগ'কে আত্মতত্ত্ব জ্ঞানের উপায় বলিয়াছেন। যথা—"সাধক আত্মদর্শনার্থ শ্রবণ মনন নিদিধ্যাসন করিবেন।" (নিদিধ্যাসন=যোগ)। শ্বেতাশ্বতর উপনিষদেও "শরীরকে ক্রমন্নত অর্থাৎ বক্ষঃ, গ্রীবা, মস্তক, এই ত্রিস্থান উচ্চ ও সমান রাখিয়া—" ইত্যাদি ক্রমে যোগাসনের ও অন্যান্য যোগাঙ্গের উপদেশ করিয়াছেন। এতদ্ভিন্ন, বেদমধ্যে "মুনিরা নিশ্চলা ইন্দ্রিয়ধারণাকে যোগ বলেন।" এই বিদ্যা ও সমুদয়

যোগবিধান" এইরূপ এইরূপ অনেক যোগবোধক কথা আছে। যোগ তত্ত্ব-জ্ঞানের উপায়, এ কথা যোগশাস্ত্রেও আছে। যেহেতু যোগ স্মৃতির একাংশ প্রামাণিক, বাদিপ্রতিবাদী উভয়ের সম্মত, সেই হেতু অষ্টকাদি-স্মৃতির* ন্যায় যোগস্মৃতিও অত্যাজ্য অর্থাৎ অনিন্দনীয়। সাংখ্য অপেক্ষা যোগস্মৃতিতে এই অধিক আশঙ্কা।—এ আশঙ্কা উক্ত অতিদেশ বাক্যের দ্বারা নিবৃত্ত হইবে। কারণ, উহার একাংশে বেদের সম্মতি থাকিলেও অপরাংশ বেদবিরুদ্ধ। (ফলিতার্থ এই যে, প্রধান বেদবিরুদ্ধ বলিয়া অপ্রামাণিক)। বহু আধ্যাত্মবিদ্যাবিষয়িণী স্মৃতি থাকিলেও সূত্রকার যে কেবল সাংখ্যস্মৃতির ও যোগস্মৃতির নিরাসার্থ যত্ন করিয়াছেন তাহার কারণ এই:—সাংখ্য ও যোগ এই দুই স্মৃতি পরমপুরুষার্থ সাধক বলিয়া বিখ্যাত, শিষ্টগৃহীত ও বেদবাক্যের দ্বারা পরিপুষ্ট। (পরিপুষ্ট = বেদমধ্যে উক্ত উভয়ের প্রতিপাদ্য বস্তুর পোষক কথা থাকা)। অভিপ্রেতার্থ এই যে, ঐ দুই স্মৃতি শ্রেষ্ঠ; সুতরাং তন্নিরাকারণে অন্যান্য স্মৃতি নিরস্ত হইতে পারে। নিরাকারণের প্রয়োজন এই যে, বেদনিরপেক্ষ (অবৈদিক) সাংখ্য-জ্ঞানে ও অবৈদিক যোগে মোক্ষলাভ হয় না। শ্রুতি বলিয়াছেন, বৈদিক একাত্মবিজ্ঞান ব্যতীত অন্য কোন জ্ঞানে ও অন্য কোন পথে মোক্ষ হয় না। যথা—"লোক তাঁহাকেই জানিয়া মৃত্যু অতিক্রম করে, মুক্ত হয়, মোক্ষের অন্য পথ নাই।" সাংখ্যেরা ও যোগীরা দ্বৈতদর্শী, একাত্মদর্শী নহে। দ্বৈতদর্শীর মোক্ষ হয় না; সুতরাং সাংখ্যজ্ঞানে মোক্ষ হয় না। বাদী যে দর্শনের কথা বলেন—"জীব সাংখ্য ও যোগ এতদুভয়ের দ্বারা জগৎকারণ দেবকে জানিলে পাশবিমুক্ত হয়।" তাহা বেদান্তের অনভিমত নহে। কেন-না, সাংখ্য শব্দের অর্থ জ্ঞান ও যোগ-শব্দের অর্থ ধ্যান। (ব্রহ্ম জ্ঞান-ধ্যান-লভ্য এ দর্শন বেদান্ত-বহির্ভূত নহে)। অতএব, যে যে অংশ বেদবিরুদ্ধ নহে, সাংখ্যের ও যোগের সেই সেই অংশ অস্মদ্দর্শনের ইষ্ট সুতরাং [illegible]বকাশ অর্থাৎ প্রামাণিক। এ স্থলে দুই একটী অবিরুদ্ধ অংশ দেখান হইতেছে।—সাংখ্যের নিরূপণে পুরুষ নির্গুণ।

* অষ্টকা—শ্রাদ্ধবিশেষ। অষ্টকাস্মৃতি—তদ্বোধিকা স্মৃতি। অষ্টকাবাক্য বেদে দৃষ্ট হয় না। না হইলেও বেদে উহার বিরুদ্ধ কথা নাই। বিরুদ্ধ কথা নাই বলিয়া ঐ অষ্টকা-স্মৃতির মূল (শ্রুতি) অনুমিত হয়। সুতরাং তাহা প্রামাণিক বলিয়া গণ্যও হয়

এ নিরূপণ "এই পুরুষ অসঙ্গ" ইত্যাদি শ্রুতির অনুরূপ। যোগস্মৃতি শমদমাদি প্রসঙ্গে নিবৃত্তিনিষ্ঠতার উপদেশ করিয়াছেন, সে উপদেশ "অনন্তর কাষায় পরিধায়ী মুণ্ডিতমুণ্ড পরিগ্রহত্যাগী পরিব্রাট্ (সন্ন্যাসী) হইবেক।" ইত্যাদি শ্রুতির অনুগামী। প্রদর্শিত প্রণালীতে অন্যান্য তর্কস্মৃতির প্রতিবাদ (খণ্ডন) করিবে। যদি বল, তর্ক ও উপপত্তি* তত্ত্বজ্ঞানের সহায়, সুতরাং তর্কের প্রত্যাখ্যান অন্যায্য, সে সম্বন্ধে আমরা বলি, তর্ক তত্ত্বজ্ঞানের সহায় হয় হউক, পরন্তু তত্ত্বজ্ঞানের উদয় বেদান্ত বাক্যের দ্বারাই হইয়া থাকে, অন্য কিছুতে নহে। শ্রুতিও ঐ কথা বলিয়াছেন। যথা—"যে বেদজ্ঞ নহে, সে সেই বৃহৎ বস্তুকে (ব্রহ্মকে) জানিতে পারে না।" "আমি সেই কেবল উপনিষদ্বেদ্য পুরুষকে জানিতে ইচ্ছুক।" ইত্যাদি।

সাংখ্য মতে জীব বহু। সাংখ্যের এ সিদ্ধান্তও যুক্তি রহিত, ইহার বিস্তারিত বিবরণ তৃতীয় খণ্ডে বেদান্তশাস্ত্রের ব্যাখ্যানে বলা যাইবে এবং সেই সময়ে সাংখ্য-শাস্ত্রের যে সকল বিষয় এ স্থলে বলা হয় নাই সে সকলও বর্ণিত ও নিরাকৃত হইবে।

এই গ্রন্থের প্রথম খণ্ডে খ্যাতি-নিরূপণে সাংখ্যশাস্ত্রোক্ত অখ্যাতিবাদের অসারতা প্রদর্শিত হইয়াছে। সাংখ্য স্মৃতির প্রত্যাখ্যানে যোগ-স্মৃতিও স্বীয় অর্থে খণ্ডিত জানিবে। যোগস্মৃত্যুক্ত ঈশ্বরের নিমিত্তকারণতা পক্ষ শৈবমত পরীক্ষায় আলোড়িত হইয়াছে। অবৈদিক যোগে বা ধ্যানে যদ্যপি বিভূতি বা সিদ্ধি প্রাপ্তি অযোগ্য নহে, তথাপি মুক্তি কস্মিন্‌কালে সম্ভব নহে, এই অর্থ তৃতীয় খণ্ডে বিশদরূপে ব্যক্ত হইবে। অতএব, সাংখ্য তথা যোগ শাস্ত্রোক্ত জীবেশ্বর জগৎ সম্বন্ধায় সর্বসিদ্ধান্ত অসার ও যুক্তি-বিরুদ্ধ। ইতি।

ন্যায় বৈশেষিক মতের খণ্ডন।

ন্যায় বৈশেষিক মতে ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত-কারণ। পরমাণুরূপ উপাদান হইতে জীবের অদৃষ্টানুসারে এই পরিদৃশ্যমান্ বিশ্ব ঈশ্বরকর্তৃক রচিত। উক্ত পরমাণু সৎ, এই সৎকারণ হইতে অসৎ অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে ছিল না এরূপ

* তর্ক—অনুমান। উপপত্তি—অনুমানের অনুকূল যুক্তি।

দ্ব্যণুকাদির উৎপত্তি হয়। কার্য্যের নাশ হইলে সেই কার্য্যের সত্তা থাকে না, কার্য্যটী ধ্বংসের প্রতিযোগী হয়। এইমত আরম্ভ-কারণবাদ বলিয়া প্রসিদ্ধ, ইহার বিবরণ প্রথম খণ্ডে অভাব নিরূপণে বলা হইয়াছে। এইরূপ কণাদ ও অক্ষপাদ গৌতমের মতে সংকারণ পরমাণু হইতে অসৎ কার্য্য দ্ব্যণুকাদির সৃষ্টি হইয়া জগতের উৎপত্তি হইয়া থাকে। এ মতে ঈশ্বরের অষ্টগুণ ও জীবের চতুর্দ্দশগুণ স্বীকৃত হয়, ইহার বিবরণ স্থানান্তরে প্রদর্শিত হইয়াছে। ঈশ্বরের জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন, নিত্য এবং জীবের উক্ত তিন গুণ অনিত্য। ঈশ্বর ব্যাপক ও নিত্য, আর জীব বহু ও ঈশ্বরের ন্যায় সম্পূর্ণ ব্যাপক ও নিত্য। জীবের সহিত মনের সংযোগ হইলে জীবের জ্ঞানগুণ উৎপন্ন হয় এবং মনের অসংযোগে জ্ঞান-গুণের অভাব হইলে ঘটের ন্যায় জীবের জড়রূপে স্থিতি হয়। যেরূপ জীবেশ্বর ও পৃথিব্যাদি চতুর্ব্বিধ পরমাণু নিত্য, তদ্রূপ আকাশ, কাল, দিশা, মন, ইত্যাদি পদার্থ সকলও নিত্য। এইরূপ জাতি হইতে আরম্ভ করিয়া অনেক পদার্থ ন্যায় মতে নিত্য। আত্মার অনাদিসিদ্ধ ভ্রান্তিজ্ঞান সংসারের হেতু। তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা উক্ত ভ্রান্তি-জ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া থাকে। "আমি মনুষ্য" এইরূপ দেহে যে আত্মভ্রান্তি তাহা হইতে রাগ দ্বেষ উৎপন্ন হয়। রাগ দ্বেষ হইতে ধর্ম্মাধর্ম্মের নিমিত্ত প্রবৃত্তি উৎপন্ন হয়। আর উক্ত প্রবৃত্তি দ্বারা শরীর সম্বন্ধ বশতঃ সুখ দুঃখ উৎপন্ন হয়। "দেহাদি সম্পূর্ণ পদার্থ হইতে আমি ভিন্ন" এই নিশ্চয়ের নাম তত্ত্বজ্ঞান। তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা "আমি মনুষ্য" এই ভ্রান্তি বিদূরিত হয়। ভ্রান্তির নিবৃত্তি হইলে রাগ দ্বেষের অভাব হয়। রাগ দ্বেষের অভাবে ধর্ম্মাধর্ম্মের নিমিত্ত প্রবৃত্তির ধ্বংস হয়। প্রবৃত্তির অভাবে শরীর-সম্বন্ধরূপ জন্মের অভাব হয়। ভোগ দ্বারা প্রারব্ধের ক্ষয় হয়। শরীর সম্বন্ধের অভাবে একবিংশতি দুঃখের নাশ হয়। উক্ত সুখ দুঃখের নাশই ন্যায় মতে মোক্ষ। মোক্ষ দশাতে সর্ব্ব দুঃখ রহিত হইয়া ব্যাপক আত্মা ঈশ্বর হইতে পৃথক্ ভাবে নিজের জড় স্বরূপে অবস্থান করে। কারণ, জ্ঞানগুণ দ্বারা আত্মার প্রকাশ হয়, জীবের জ্ঞান সম্পূর্ণ ইন্দ্রিয় জন্য, নিত্য নহে। ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞানের মুক্তাবস্থাতে নাশ হয়, সুতরাং আত্মা প্রকাশরহিত জড়রূপে মোক্ষ দশাতে স্থিত হয়, ইহা ন্যায়ের সিদ্ধান্ত। বেদান্ত মতে ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ, এই মতের প্রতি পরমাণুকারণবাদী ন্যায় বৈশেষিকেরা এই

আপত্তি করেন। ব্রহ্ম জগতের উপাদান কারণ হইলে জগৎ-কার্য্যে চৈতন্যগুণ প্রতীত হইত। বৈশেষিকেরা স্বীকার করেন, কারণ-দ্রব্যসমবেতগুণ কার্য্য-দ্রব্যে স্বজাতীয় অন্য গুণ জন্মায়। যেমন শুক্ল সূত্রে শুক্ল বস্ত্রেরই উৎপত্তি দেখা যায়, বিপরীত (কৃষ্ণ বস্ত্রের) উৎপত্তি দেখা যায় না। এতদ্দৃষ্টান্তে চেতন ব্রহ্ম যদি জগতের উপাদান হইতেন, তাহা হইলে অবশ্যই এই জগৎ-কার্য্যে চৈতন্যগুণ সমবেত থাকিত। যেহেতু জগতে চৈতন্যের দর্শন নাই সেই হেতু ব্রহ্ম ইহার কারণ (প্রকৃতি) নহে।

ন্যায় বৈশেষিকের উক্ত মতও যুক্তি প্রমাণরহিত। আত্মার স্বয়ং-প্রকাশ-স্বভাব সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদীর ১৭ কারিকাতে প্রতিপাদিত হইয়াছে। ন্যায় বৈশেষিক দর্শনের মতে আত্মা যেরূপ আগন্তুক চৈতন্য, তদ্রূপ সাংখ্য বেদান্তাদি মতে আত্মা আগন্তুক চৈতন্য নহেন, কিন্তু নিত্য চৈতন্যরূপী। পাঠ সৌকর্য্যার্থ উক্ত কারিকা, তাহার তাৎপর্য্য বঙ্গানুবাদ সহিত এ স্থলে উদ্ধৃত হইল। তথাহি,—

কারিকা।
সংঘাত-পরার্থত্বাৎ ত্রিগুণাদি-বিপর্য্যয়া দধিষ্ঠানাৎ।
পুরুষোঽস্তি ভোক্তৃভাবাৎ কৈবল্যার্থ প্রবৃত্তেশ্চ ॥১৭॥

তাৎপর্য্য ॥ সংঘাত অর্থাৎ পরস্পর মিলিত শয্যা আসনাদি পদার্থ সকল পরার্থ অর্থাৎ পরের প্রয়োজন সাধন করে, সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের সংঘাতই বুদ্ধ্যাদি, অতএব উহারাও পরের প্রয়োজন সাধন করিবে, সেই পরটী অতিরিক্ত পুরুষ। পুরুষটি সংহত নহে, সেরূপ হইলে উহাতে ত্রিগুণাদির বিপর্য্যয় অর্থাৎ অত্রৈগুণ্য (সুখাদির অভাব) বিবেক ইত্যাদি থাকিতে পারিত না। চেতন সারথি প্রভৃতির অধিষ্ঠান অর্থাৎ সান্নিধ্য-বিশেষ বশতঃই অচেতন রথাদির প্রবৃত্তি দেখা যায়, বুদ্ধ্যাদি অচেতন, উহার কেহ অধিষ্ঠাতা আছে, সেইটী অতিরিক্ত পুরুষ। ভোক্তা ব্যতিরেকে ভোগ্য হয় না, বুদ্ধ্যাদি ভোগ্য অর্থাৎ উহাদের অনুভব হয়, যে অনুভব (ভোগ) করে, সেইটী অতিরিক্ত পুরুষ। মুক্তিলাভের নিমিত্ত শিষ্ট মহর্ষিগণ চেষ্টা করেন, দুঃখের অত্যন্ত বিনাশকেই মুক্তি বলে, বুদ্ধ্যাদিকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করিলে উক্ত মোক্ষ সম্ভব হয় না, বুদ্ধ্যাদির স্বভাব সুখ-দুঃখাদি, স্বভাবটী চিরকালই

থাকিয়া যায়, অতএব এরূপ একটী অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিতে হইবে, যেটী সুখ-দুঃখাদি রহিত, সেই অতিরিক্ত আত্মাই নির্গুণ পুরুষ, উহারই আরোপিত সুখ-দুঃখাদি-ধর্ম্মের বিগম হইলে মুক্তি হয়॥ ১৭॥

অনুবাদ॥—অব্যক্ত মহদাদির অতিরিক্ত পুরুষ আছে, কেন না, সংঘাত অর্থাৎ যাহারা একত্র মিলিত হইয়া কার্য্য করে, এরূপ পদার্থ সকল পরার্থ হয় অর্থাৎ পরের প্রয়োজন সাধন করে, (অতএব) শয়ন আসন ও অভ্যঙ্গ (তৈলাদি, যাহা গাত্রে মর্দ্দন করা যায়) প্রভৃতি পদার্থের ন্যায় সংঘাত বলিয়া অব্যক্ত, মহত্তত্ব ও অহঙ্কারাদি (জড়বর্গ) পরার্থ অর্থাৎ পরের অভীষ্টসাধক। অব্যক্তাদি সকল সুখ-দুঃখ-মোহাত্মক অর্থাৎ সত্ত্ব রজঃ তমঃ গুণত্রয়ের মেলনে সমুৎপন্ন, অতএব উহারা সংঘাত (সংঘাত শব্দে মেলন বা মিলিত বস্তু বুঝায়)। যাহা হউক, শয়ন (বিছানা) আসন প্রভৃতি সংঘাত পদার্থসকল (আস্তরণ উপাধান প্রভৃতি অনেককে শয়ন বলে) শরীরাদি সংঘাত (পঞ্চভূতের মেলনে শরীর জন্মে) পদার্থেরই আরামের কারণ হয় দেখা যায়, ব্যক্তাব্যক্তের অতিরিক্ত আত্মার প্রয়োজন সাধন করে না, অতএব (অব্যক্তাদি পরার্থ বলিয়া) অন্য একটী সংঘাতরূপ পরকেই বুঝাইতে পারে, অসংহত আত্মাকে বুঝাইতে পারে না, এইরূপ আশঙ্কায় বলিতেছেন,—সেই পরটীতে ত্রিগুণাদির বিরুদ্ধ অর্থাৎ অত্রৈগুণ্য, বিবেক ইত্যাদি ধর্ম্ম আছে। তাৎপর্য্য এইরূপ,—বুদ্ধ্যাদি সংঘাত বলিয়া যদি অন্য একটী সংঘাতের প্রয়োজনসাধক হয়, তবে সেই অন্য সংঘাতটীও সংঘাত বলিয়া অন্য সংঘাতের প্রয়োজনসাধক হইতে পারে, এবং সেই সেই অন্য অন্য সংঘাত সকলও অন্য অন্য সংঘাতের প্রয়োজনসাধক হয়, এইরূপে অনবস্থা হইয়া যায়, অর্থাৎ যতই কেন পরের কল্পনা হউক, সেই সেই পর সকল সংঘাত হইলে অবশ্য পরার্থ হইবে, কোন স্থানেই পরার্থতার বিশ্রান্তি হইবে না। ব্যবস্থার সম্ভাবনা থাকিলে ওরূপে অনবস্থা ঘটান উচিত নহে, তাহাতে গৌরব হয়, অর্থাৎ পরার্থের পরটীকে অসংঘাত (অসংহত) বলিলেই আর কোন গোলযোগ থাকে না, অসংহত পরটী আর পরার্থ হয় না, এইরূপে উপপত্তি হইলে, পরটীকে সংঘাত বলিয়া অসংখ্য পরের কল্পনা করা কেবল বিড়ম্বনা মাত্র। প্রমাণ আছে বলিয়া ওরূপ কল্পন (পরপর কল্পনা) গৌরবকেও সহ্য করিতে পারে এরূপ বলা যায় না, কারণ

সংহতত্ব ধর্ম্মটীর সহিত কেবল পরার্থতার সহিতই অন্বয় হইবে, অর্থাৎ বুদ্ধ্যাদি সংঘাত বিধায় মাত্র পরকেই কল্পনা করে, সেই পরটী সংহত এরূপ কল্পনার কোন কারণ নাই। উদাহরণ স্থলে (পাকশালা প্রভৃতিতে) যে যে ধর্ম্মের জ্ঞান হয়, তৎসমস্তের অনুরোধে অর্থাৎ সেই সমস্ত ধর্ম্ম বিশিষ্টরূপে (সাধ্যের) অনুমান ইচ্ছা করিলে অনুমান মাত্রেরই উচ্ছেদ হয়, কোন অনুমান হইতে পারে না। অতএব (পূর্ব্বোক্তরূপে) অনবস্থা দোষ হয় বলিয়া সেই পরটীকে অসংহতরূপে ইচ্ছা করিতে হইলে উহা অত্রিগুণ অর্থাৎ সুখাদিরহিত এবং বিবেকী, অবিষয়, অসাধারণ, চেতন, অপ্রসবধর্ম্মী (অপরিণামী) এ কথা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে, কারণ, ত্রিগুণত্বাদি ধর্ম্ম সকল সংহতত্ব দ্বারা ব্যাপ্ত অর্থাৎ ত্রিগুণত্বাদি ধর্ম্ম যেখানে (বুদ্ধ্যাদিতে) আছে, সেখানে অবশ্যই সংহতত্ব থাকিবে, যেখানে (পুরুষে) সংহতত্ব নাই, সেখানে ত্রিগুণত্বাদি নাই, অতএব পরপুরুষে সংহতত্ব ধর্ম্মটী নিরস্ত হইয়া (পুরুষে সংহতত্ব নাই বিধায়) ত্রিগুণত্বাদিকেও নিরাস করিবে, (ব্যাপকাভাবাদ্ ব্যাপ্যাভাবঃ, ব্যাপক না থাকিলে ব্যাপ্য থাকে না), যেমন ব্রাহ্মণত্ব ধর্ম্মটী ব্যাবর্ত্তমান (নিরস্ত) হইয়া কঠত্বাদিকে (শাখাবিশেষকে) নিরাস করে, অর্থাৎ যে ব্রাহ্মণ নহে, সে কঠশাখীয়ও নহে। অতএব আচার্য্য (ঈশ্বর কৃষ্ণ) কর্ত্তৃক "পরপুরুষে ত্রিগুণত্বাদি নাই" ইহা উক্ত হওয়ায় উক্ত পরপুরুষটী অসংহতরূপেই বিবক্ষিত (বলিতে অভীষ্ট) হইয়াছে, অর্থাৎ পুরুষটী অসংহত বলিয়াই ত্রিগুণাদি রহিত এইরূপেই আচার্য্যের তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। সেই পরটীই আত্মা, ইহা নিশ্চিত হইল।

পুরুষ (অব্যক্তাদির অতিরিক্তরূপে) আছে, এ বিষয়ে আরও হেতু "অধিষ্ঠান" অর্থাৎ সন্নিধিবিশেষ, সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ ত্রিগুণাত্মক বুদ্ধ্যাদি পরের দ্বারা অধিষ্ঠিত, অর্থাৎ উহারা চেতন পুরুষের সন্নিধিবশতঃ চেতনায়মান হইয়া কার্য্য করে। যে যে পদার্থ সুখ দুঃখ-মোহাত্মক অর্থাৎ সত্ত্বাদি গুণত্রয় রচিত, তাহারা সকলেই পরের দ্বারা অধিষ্ঠিত এরূপ দেখা যায়, যেমন রথাদি সারথি প্রভৃতি দ্বারা অধিষ্ঠিত (সারথি চালনা না করিলে রথ চলে না), বুদ্ধ্যাদিও (রথাদির ন্যায়) সুখ-দুঃখ-মোহাত্মক, অতএব উহাদেরও পর দ্বারা অধিষ্ঠিত হওয়া উচিত, সেই পরটী ত্রিগুণের অতিরিক্ত আত্মা।

পুরুষ আছে, এ বিষয়ে আরও হেতু "ভোক্তৃভাব" অর্থাৎ ভোক্তৃতা

(অনুভবিতৃতা), এ স্থলে ভোক্তৃভাব শব্দ দ্বারা ভোগ্য সুখদুঃখ বুঝিতে হইবে, সুখ-দুঃখকে সকলেই অনুকূল (ইষ্ট) ও প্রতিকূল (অনিষ্ট) রূপে জানিয়া থাকেন, অতএব সুখ দুঃখ যাহার অনুকূল প্রতিকূল হয়, এমন একটী অন্য ব্যক্তির থাকা আবশ্যক। সুখ দুঃখ বুদ্ধ্যাদির অনুকূল প্রতিকূল (সুখ-দুঃখের অনুকূলনীয় প্রতিকূলনীয় বুদ্ধ্যাদি) এরূপ বলা যায় না, কারণ, বুদ্ধ্যাদি নিজেই (ত্রিগুণাত্মক বলিয়া) সুখ-দুঃখাদি স্বরূপ, সুতরাং নিজের অনুকূল প্রতিকূল নিজে হয় না, আপনাতে আপনার ব্যাপার হইতে পারে না, উহা বিরুদ্ধ পদার্থ। অতএব যে পদার্থটী সুখাদিস্বরূপ নহে, সেইটাই সুখের অনুকূলনীয় ও দুঃখের প্রতিকূলনীয়, অর্থাৎ তাহারই সুখে রাগ ও দুঃখে দ্বেষ হইয়া থাকে। অতএব সুখাদিস্বরূপ নহে, এমন সেই পদার্থটীই আত্মা পুরুষ। অপরে (গৌড়পাদ-স্বামী) বলেন, বুদ্ধ্যাদি ভোগ্য অর্থাৎ দৃশ্য, দ্রষ্টা ব্যতিরেকে দৃশ্যতা সম্ভব হয় না, অতএব দৃশ্য বুদ্ধ্যাদির অতিরিক্ত দ্রষ্টা আছে, সেইটী আত্মা। ভোক্তৃ-ভাবাৎ অর্থাৎ দৃশ্যের দ্বারা দ্রষ্টার অনুমান হয় বলিয়া দ্রষ্টা আত্মা আছে। সুখাদি স্বরূপ বলিয়া পৃথিব্যাদির ন্যায় বুদ্ধ্যাদিও দৃশ্য, ইহা অনুমান দ্বারা জানা যাইতে পারে ;

পুরুষ আছে, এ বিষয়ে আরও হেতু আছে, শাস্ত্র ও দিব্যলোচন (আর্ষা জ্ঞানযুক্ত, পরোক্ষদর্শী) মহর্ষিগণের মুক্তির নিমিত্ত প্রবৃত্তি হইয়া থাকে (শাস্ত্রে মোক্ষলাভের উপায় নির্দ্দেশ আছে, সর্ব্বজ্ঞ ঋষিগণও মুক্তিলাভের নিমিত্ত সতত তৎপর হইয়া থাকেন), দুঃখত্রয়ের (আধ্যাত্মিকাদির) আত্যন্তিক বিনাশকেই মুক্তি বলে উহা বুদ্ধ্যাদির হইতে পারে না, কারণ, বুদ্ধ্যাদি (ত্রিগুণাত্মক বলিয়া) দুঃখাদি-স্বভাব হইয়া কিরূপে স্বকীয় স্বভাব দুঃখাদি হইতে বিমুক্ত হইবে ? (কখনই নহে, স্বভাবস্য যাবদ্দ্রব্যভাবিত্বাৎ, ভাবটী যত কাল, স্বভাবটীও তত কাল,) যেটী বুদ্ধ্যাদির অতিরিক্ত, দুঃখাদি স্বভাব নহে, এরূপ আত্মা পুরুষেরই দুঃখত্রয় হইতে বিয়োগ করা যাইতে পারে, অতএব শাস্ত্র ও মহর্ষিগণের মুক্তির নিমিত্ত প্রবৃত্তি হয় বলিয়া বুদ্ধ্যাদির অতিরিক্ত আত্মা আছে, ইহা স্থির হইল ॥১৭॥

এইরূপ বেদান্ত দর্শনেও আত্মার নিত্য চৈতন্যরূপতা প্রতিপাদিত হইয়াছে এবং ন্যায়ের আগন্তুক চৈতন্যরূপতা বিষয়ক সিদ্ধান্ত নিরাকৃত হইয়াছে। বেদান্ত-

দর্শন হইতে উপযোগী সূত্র উদ্ধৃত হইল, ইহা দ্বারা প্রতিপন্ন হইবে যে, ন্যায়ের নিতান্ত অসার ও কুযুক্তিমূলক। তথাহি,—

জ্ঞোঽত এব ॥ অ ২, পা ৩, সূ ১৮ ॥

সূত্রার্থ—অতএব উক্তাদেব হেতোঃ আত্মা জ্ঞঃ নিত্যচৈতন্যস্বরূপঃ। যস্মান্নোৎপদ্যতে পরমেব ব্রহ্মাবিকৃতমুপাধিসম্পর্কাজ্জীবভাবেনাবতিষ্ঠতে তস্মাদেব কারণাদাত্মা জ্ঞঃ নিত্যোদিতচৈতন্যরূপ ইত্যর্থঃ—যেহেতু আত্মার উৎপত্তি প্রলয় পাই, অবিকৃত ব্রহ্মই উপাধিবশে জীবভাব প্রাপ্ত, সেই হেতু আত্মা নিত্য চৈতন্যরূপী, আগন্তুক চৈতন্য নহেন।

ভাষ্যার্থ—কণাদ-দর্শনের মতে আত্মা আগন্তুক চৈতন্য। অর্থাৎ আত্মা স্বতশ্চেতন নহেন, নিমিত্তবশতঃ তাঁহাতে চৈতন্য নামক গুণ জন্মে। আবার সাংখ্যদর্শনের মতে আত্মা নিত্যচৈতন্যরূপী। এই দুই বিরুদ্ধ মত দৃষ্টে সংশয় হয়, আত্মা কিং স্বরূপ? তিনি কি বৈশেষিকদিগের ন্যায় আগন্তুকচৈতন্য? না সাংখ্যের অভিমত নিত্যচৈতন্যরূপী? কি পাওয়া যায়? যুক্তিতে আগন্তুক-চৈতন্যই পাওয়া যায়। যদ্রূপ অগ্নির সহিত ঘটের সংযোগ হইলে ঘটে লৌহিত্য-গুণ জন্মে, তদ্রূপ মনের সহিত আত্মার সংযোগ হইলে আত্মার চৈতন্যগুণ জন্মে। আত্মা নিত্যচৈতন্যরূপী হইলে অবশ্যই সুপ্ত মূর্চ্ছিত ও গৃহাবিষ্ট অবস্থায় চৈতন্য দর্শন থাকিত। ঐ সকল অবস্থায় যে চৈতন্য থাকে না, চৈতন্যের অভাব হয়, তাহা ঐ সকল অবস্থার পর লোকেরা ব্যক্ত করিয়া থাকে। তাহারা বলে, আমরা অচেতন ছিলাম কিছুই জানিতে পারি নাই। অপিচ, যখন তাহারা স্বস্থ হয়, তখন তাহাদের চৈতন্যাগম হইয়া থাকে। আত্মা কখন চেতন কখন অচেতন, এতদ্দৃষ্টে স্থির হয়, আত্মা নিত্যোদিত চৈতন্য নহেন, কিন্তু আগন্তুক চৈতন্য। এরূপ পূর্বপক্ষের সিদ্ধান্তার্থ বলা যাইতেছে—আত্মা জ্ঞ অর্থাৎ নিত্যোদিত চৈতন্য। পূর্বোক্ত হেতুই তাহার হেতু। অর্থাৎ যেহেতু আত্মা উৎপন্ন হন না, অবিকৃত পরব্রহ্মই দেহাদি উপাধি সম্পর্কে জীব ভাবান্বিত আছেন, সেই হেতু তিনি নিত্যচৈতন্যরূপী, আগন্তুক চৈতন্য নহেন। পর-ব্রহ্মের চৈতন্যরূপতা "বিজ্ঞান ও আনন্দই ব্রহ্ম" "ব্রহ্ম সত্যজ্ঞানানন্দস্বরূপ" "ব্রহ্মের অন্তর্বাহ্য নাই, তিনি পূর্ণ ও জ্ঞানবান," ইত্যাদি শ্রুতিতে অভিহিত আছে। তাদৃশ পরব্রহ্মের জীবভাববোধক শাস্ত্রের ও যুক্তির দ্বারাও জানা যায়

যে, জীবও নিত্যচৈতন্যরূপী। বিজ্ঞানময় প্রকরণেও ঐরূপ শ্রুতি আছে। যথা—"তিনি সুপ্ত হন না, স্বয়ম্প্রকাশ থাকেন, থাকিয়া লুপ্তব্যাপার ইন্দ্রিয়-দিগকে দেখেন (সে সকলের সাক্ষী থাকেন)।" "সেই সময়ে এই পুরুষ (আত্মা) স্বয়ংজ্যোতিঃ (স্বয়ম্প্রকাশ)।" "যিনি বিজ্ঞানের জ্ঞাতা, সাক্ষী, তাঁহার বিলোপ নাই।" ইত্যাদি। "ঘ্রাণ লইতেছি, ইহা যিনি জানেন, তিনিই আত্মা।" ইত্যাদি ইত্যাদি শ্রুতিতে ইহা জানিলাম, তাহা জানিলাম, ইত্যাদিবিধ সমুদায় ঐন্দ্রিয়ক জ্ঞানের জ্ঞাতাকে বা অনুসন্ধাতাকে আত্মা বলায় আত্মার নিত্যজ্ঞানরূপতাই সিদ্ধ হয়। আত্মা যদি নিত্যজ্ঞানস্বরূপই হন, তাহা হইলে ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের প্রয়োজন কি? কার্য্য কি? সে সকল নিরর্থক? এ আপত্তি হইতেই পারে না, কেন না, তদ্দ্বারা গন্ধাদি বিশেষ বিশেষ বিষয়ের পরিচ্ছেদ (নির্দ্ধারণ) হইয়া থাকে। এ কথা শ্রুতিও বলিয়াছেন। যথা—"গন্ধজ্ঞানের নিমিত্ত ঘ্রাণ" ইত্যাদি। বলিয়াছিলে যে, সুপ্ত পুরুষের চৈতন্য থাকে না, শ্রুতি তাহার প্রতিবাদে বলিয়াছেন যথা—"আত্মা সুপ্তিকালে দেখেন না এমত নহে, দেখেন, অথচ দেখেন না। দ্রষ্টব্যই দেখেন না। যিনি দৃষ্টির দ্রষ্টা অর্থাৎ জ্ঞানের জ্ঞাতা (প্রকাশক বা সাক্ষী) তিনি অবিনাশী, সেই জন্য তখনও তাঁহার বিয়োগ হয় না। তৎকালে দ্বিতীয় থাকে না, কেবল তিনিই থাকেন, অন্য সময়ে তাঁহা হইতে এ সকল (দ্রষ্টব্য) বিভক্ত হয়, তাই তিনি তাহা দেখেন।" উদাহৃত শ্রুতি ইহাই বলিয়াছেন যে, পুরুষ সুপ্তিকালে অচেতন হন না, অচেতন প্রায় বোধ হন। অর্থাৎ সে অবস্থা চৈতন্যাভাব বশতঃ ঘটে না, বিষয়াভাব বশতঃই ঘটে। যেমন প্রকাশ্যবস্তুর অভাবে প্রকাশক পদার্থের অনভিব্যক্তি ঘটে (প্রকাশক না থাকার ন্যায় হয়) তেমনি, দ্রষ্টব্যের অভাবে দ্রষ্টারও অনভিব্যক্তি ঘটে, তাঁহার স্বরূপের অভাব হয় না। বৈশেষিকদিগের তর্করাশি শ্রুতিবাধিত সুতরাং সে সকল তর্ক সত্তর্ক নহে, তাহা তর্কাভাস (তর্কের মতন)। বিচারের উপসংহার এই যে, প্রদর্শিত কারণে আত্মার চৈতন্যরূপতাই নিশ্চয় হয়।

বলিয়াছিলে, ব্রহ্ম জগতের উপাদান-কারণ হইলে জগৎকার্য্যে চৈতন্যগুণ প্রতীত হইত, পরমাণুকারণবাদের এই আপত্তি বেদান্তদর্শনের নিম্নোক্ত সূত্রে বৈশেষিকের প্রক্রিয়া দ্বারাই নিরস্ত হইয়াছে। তথাহি,—

মহদ্দীর্ঘবদ্বা হ্রস্বপরিমণ্ডলাভ্যাম্ ॥ অ ২, পা ২, সূ ১১ ॥

সূত্রার্থ—যথা হ্রস্বপরিমণ্ডলাভ্যাং দ্ব্যণুক-পরমাণুভ্যাং মহদ্দীর্ঘং ত্র্যণুকং অণু দ্ব্যণুকঞ্চ জায়তে এবং চেতনাদচেতনং জায়ত ইতি যোজনা। হ্রস্বাৎ মহদ্দীর্ঘং পরিমণ্ডল্যাৎ অণ্বিতি বিভাগঃ। বিস্তরস্তু ভাষ্যে।—বৈশেষিক মতে পরমাণুর পরিমাণ যেমন পরমাণুপরিমাণ জন্মায় না, প্রত্যুত হ্রস্বপরিমাণ জন্মায় এবং হ্রস্বপরিমাণ যেমন দীর্ঘ হ্রস্ব পরিমাণ জন্মায় না প্রত্যুত দীর্ঘ পরিমাণই জন্মায়, সেইরূপ, বেদান্তমতেও অচেতন ব্রহ্ম চেতন জগৎ না জন্মাইয়া অচেতন জগৎই জন্মায়। (ভাষ্যব্যাখ্যা দেখ)।

ভাষ্যার্থ—বৈশেষিকের সৃষ্টিপ্রক্রিয়া এইরূপ—পরমাণু সকল কিছুকাল নিষ্ক্রিয় থাকে। কিছুমাত্র জন্মায় না। সে সময়ে তাহাদের রূপাদি ও পরিমাণ তাহাদেরই অনুরূপ থাকে। অভিপ্রায় এই যে, চারিজাতি অসংখ্য পরমাণু প্রলয়কালে নিশ্চল ও অসংযুক্ত থাকে, সৃষ্টিকালে তাহারা অদৃষ্ট-বান্ জীবাত্মার প্রভাববিশেষে সচল হয়। যেই সচল হয় সেই তাহারা সংযুক্ত হইতে থাকে। পরে দ্ব্যণুক, ত্র্যণুক এবংক্রমে ভিন্ন ভিন্ন দ্রব্যের সৃষ্টি হয়। প্রত্যেক কারণ-দ্রব্যের গুণ প্রত্যেক কার্য্য-দ্রব্যে স্বসদৃশ অন্য গুণ জন্মায়। এই প্রণালীতেই সমুদায় জড়জগৎ উৎপন্ন হইয়াছে। যে সময় দুইটী পরমাণু দ্ব্যণুক জন্মায়, সেই সময়েই পরমাণুনিষ্ঠ রূপাদি গুণবিশেষ—যাহা শুক্লাদি নামে পরিভাষিত—তাহা অন্য শুক্লাদি গুণবিশেষ জন্মায়; কেবল পরমাণুনিষ্ঠ অন্য গুণ পারিমাণ্ডল্য (পরিমণ্ডল=পরমাণু। পারিমাণ্ডল্য=পরমাণুর পরিমাণ (ইহাও গুণ পদার্থ) দ্ব্যণুকে অন্য পরিমাণ্ডল্য জন্মায় না। বৈশেষিকেরা দ্ব্যণুকের পৃথক্ পরিমাণ স্বীকার করে। তাহারা বলে, দ্ব্যণুকের পরিমাণ অণু-হ্রস্ব। যখন দ্ব্যণুকদ্বয় অথবা ৪টী দ্ব্যণুক চতুরণুক জন্মায় তখনও দ্ব্যণুকসমবেত শুক্লাদিগুণ অন্য শুক্লাদিগুণ জন্মায় (চতুরণুকে) কিন্তু দ্ব্যণুকসমবেত অণু-হ্রস্ব-পরিমাণ নামক গুণটী চতুরণুকে অন্য অণুহ্রস্ব পরিমাণ জন্মায় না। বৈশেষিকেরা বলে, স্বীকার করে, চতুরণুকের পরিমাণ মহৎ-দীর্ঘ। বহু পরমাণু, বহু দ্ব্যণুক, অথবা দ্ব্যণুক সহিত পরমাণু, যে কিছু অন্য দ্রব্যের আরম্ভক হউক না কেন—সর্ব্বত্র সমান

প্রক্রিয়া বা সমান প্রণালী জানিবে। (কারণদ্রব্য স্থিত শুক্লাদি গুণ কার্য্য-দ্রব্যীয় শুক্লাদিগুণের কারণ হয় কিন্তু কারণদ্রব্যীয় পরিমাণ কার্য্যদ্রব্যীয় পরিমাণের কারণ হয় না। ঐসকল কার্য্যদ্রব্যীয় পরিমাণ কারণদ্রব্যীয় সংখ্যা হইতে জন্মে, পরিমাণ হইতে জন্মে না')। অতএব, যেমন পরিমণ্ডল বা পরমাণু হইতে অণুহ্রস্ব দ্ব্যণুক জন্মে ও মহদ্দীর্ঘ ত্র্যণুকাদি জন্মে, পরিমণ্ডল অর্থাৎ পরমাণু জন্মে না, অথবা অণুহ্রস্ব দ্ব্যণুক হইতে মহদ্দীর্ঘ ত্র্যণুক জন্মে, অণুহ্রস্ব জন্মে না, তেমনি, চেতন ব্রহ্ম হইতে অচেতন জগৎ জন্মিবে, ইহাতে বৈশেষিকের কি ছিন্ন হয়? অর্থাৎ কিছুই ক্ষতি হয় না। (পরমাণুনিষ্ঠ সমুদায় গুণ পরমাণুজাত পদার্থে স্বসজাতীয় গুণ জন্মায়, কেবল পারমাণ গুণ স্বসমান পরিমাণ গুণ জন্মায় না, ইহাতে যদি দোষ না হয় ত ব্রহ্ম জগৎকার্য্যে চেতন গুণ জন্মায় না, ইহাতেও দোষ হইবে না)। যদি মনে কর যে, দ্ব্যণুকাদি কার্য্যদ্রব্য ভিন্ন-জাতীয় বিরোধী পরিমাণে আক্রান্ত বলিয়া কারণগত (পরমাণুগত) পারিমাণ্ডল্য তাহার কারণ নহে। জগৎ ভিন্ন জাতীয় বিরোধী পরিমাণে আক্রান্ত, তাহা দ্ব্যণুকাদির ন্যায় চেতনবিরুদ্ধ গুণান্তরে আক্রান্ত নহে যে কারণগত চৈতন্য জগৎকার্য্যে চেতনান্তর জন্মাইবে না। অচেতন কি? না চেতনার নিষেধ। (চৈতন্যের অভাব মাত্র)। তাহা গুণপদার্থ নহে। প্রোক্ত কারণে তাহা পারিমাণ্ডল্যের সহিত সমান হইতেও পারে না। যেহেতু সমান নহে—অসমান—সেইহেতু ব্রহ্মগত চেতনার আরম্ভকত্ব (জগতে স্বসমান অন্য চৈতন্যের জনকত্ব) অবশ্যই প্রাপ্ত হওয়া যায়। বৈশেষিকের এ মতও সাধু নহে। কেন না, পরিমণ্ডলে (পরমাণুতে) পারিমাণ্ডল্য (পরিমাণ বিশেষ) বিদ্যমান থাকিলেও তাহা যেমন অনারম্ভক—পরিমাণান্তরের অজনক, সেইরূপ, কারণ-ব্রহ্মগত চৈতন্যও কার্য্যভূত জগতে চৈতন্যান্তরের অজনক। অতএব বিবক্ষিত অংশ সমান হওয়ায় প্রোক্ত দৃষ্টান্ত বিষম দৃষ্টান্ত নহে। অপিচ, দ্ব্যণুকাদি কার্য্য ভিন্নজাতীয় বিরোধী পরিমাণে আক্রান্ত বলিয়া সে সেই পরিমাণ (পারিমাণ্ডল্য) পরিমাণ-কারণক নহে, এ কথাও অযুক্ত। কেন না, বৈশেষিক এইরূপ স্বীকার করিয়া থাকেন যে, কার্য্যদ্রব্য উৎপন্ন হইয়া এক ক্ষণ গুণবর্জ্জিত থাকে, পরে তাহাতে গুণের জন্ম হয়। যদি তাহাই হয়, তবে দ্ব্যণুকাদি দ্রব্যে পরিমাণ গুণ জন্মিবার পূর্ব্বে যে-ক্ষণে তাহারা নির্গুণ থাকে সেই ক্ষণে সেই পারিমাণ্ডল্য পরিমাণ

অন্ত পারিমাণ্ডল্যপরিমাণের কারণ হইবার বাধা কি? সে সময়ে ত তাহাতে বিরুদ্ধ পরিমাণ থাকে না? বৈশেষিক যখন অণু-হ্রস্ব পরিমাণোৎপত্তির প্রতি কারণান্তর (অন্য কারণ) থাকা স্বীকার করেন, তখন আর তিনি বলিতে পারিবেন না যে, পারিমাণ্ডল্যাদি অন্য পরিমাণ জন্মাইতে ব্যগ্র থাকে—তাই তাঁহারা স্বসমানজাতীয় পরিমাণ জন্মাইতে পারে না। "কারণের (দ্ব্যণুকাদির) অনেকত্ব প্রযুক্ত, কারণের মহত্ব (অসূক্ষ্মত্ব) প্রযুক্ত ও অবয়ব-সংযোগের শৈথিল্য প্রযুক্ত কার্য্যের মহত্ব (বৃহত্ব) উৎপন্ন হয়।" "অণু উহার বিপরীত, দ্ব্যণুকে তাহা পরমাণুনিষ্ঠ দ্বিত্ব সংখ্যায় উৎপন্ন হয়।" এ সম্বন্ধে কণাদপ্রণীত অন্য একটী সূত্র এই—"দীর্ঘত্ব হ্রস্বত্বও ঐরূপ জানিবে," (অভিপ্রায় এই যে, যাহা মহত্বের অসমবায়ী কারণ—তাহাই দীর্ঘত্বের অসমবায়ী কারণ এবং যাহা অণুত্বের অসমবায়ী-কারণ—তাহাই অণুত্বসহচর হ্রস্বত্বের অসমবায়ী-কারণ। ফলিতার্থ এই যে, পারিমাণ্ডল্য ব্যগ্র অর্থাৎ অন্যথাসিদ্ধ নহে।) যখন সমুদায় কারণগুণ স্বাশ্রয় সমবায়ে অবিশেষ, ভেদবর্জ্জিত, তখন এমন কথা বলিতে পারিবে না যে, এক প্রকার বিশেষ নৈকট্য প্রযুক্তই পারিমাণ্ডল্যের আরম্ভ (জন্ম) হয় না। অপিচ, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে, স্বভাব প্রযুক্তই পারিমাণ্ডল্য গুণ জন্মে না। কারণভূত পরিমণ্ডল যেমন স্বভাব প্রযুক্ত পারিমাণ্ডল্যের অজনক, সেইরূপ, ব্রহ্মচেতনও স্বভাবপ্রযুক্ত চেতনান্তরের অজনক। অপিচ, সংযোগের বলেও বিভিন্নাকার দ্রব্য জন্মিত দেখা যায়। এই সকল কারণে ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য যে, সমানজাতীয় উৎপত্তি হওয়ার ব্যভিচার আছে। অর্থাৎ সমানজাতীয় উৎপত্তি নিয়মিত নহে, বিজাতীয়োৎপত্তিও হয়। দ্রব্যের প্রস্তাবে গুণের দৃষ্টান্ত অন্যায্য, এ কথাও বলিতে পার না। কেন না, উক্ত স্থলে বিজাতীয়োৎপত্তি দেখানই দৃষ্টান্ত দানের উদ্দেশ্য। দ্রব্যের প্রস্তাবে দ্রব্যই এবং গুণের প্রস্তাবে গুণই দৃষ্টান্ত হইবে, বিপরীত হইবে না, এমন কোন নিয়ম নাই, নিয়মের কারণও নাই। তোমাদের সূত্রকারও (বৈশেষিক দর্শনের সূত্রকার কণাদও) দ্রব্যের প্রস্তাবে গুণের দৃষ্টান্ত দেখাইয়াছেন। যথা—"প্রত্যক্ষাপ্রত্যক্ষ ঘটিত সংযোগের অপ্রত্যক্ষতা হেতু পঞ্চাত্মকতা নাই।" ইহার অর্থ এই যে, যেমন প্রত্যক্ষাপ্রত্যক্ষ ভূম্যাকাশের সংযোগ অপ্রত্যক্ষ হয়, তেমনি, প্রত্যক্ষাপ্রত্যক্ষ ভূতপঞ্চক প্রভব এই শরীরও অপ্রত্যক্ষ হইতে পারে, কিন্তু শরীর প্রত্যক্ষ। যেহেতু প্রত্যক্ষ—

সেই হেতু শরীর এক ভৌতিক, পাঞ্চভৌতিক নহে। প্রদর্শিত সূত্রে অনিয়মই উক্ত হইয়াছে। কেন-না, সংযোগ গুণ ও শরীর দ্রব্য। বেদান্তের "দৃশ্যতে তু" সূত্রেও বিজাতীয়োৎপত্তি প্রপঞ্চিত হইয়াছে। যদি বল, তাহাতেই গতার্থ হইয়াছে, আমরা বলি, তাহা হয় নাই। সে সূত্রে সাংখ্যের প্রতিবাদ, এ সূত্রে বৈশেষিকের প্রতিবাদ। "এতেন শিষ্টা পরিগ্রহা অপি" এ সূত্রে যে অন্যান্য প্রতিবাদের অতিদেশ দেখান হইয়াছে, ইহা তাহারই বিস্তার।

সম্প্রতি ন্যায় বৈশেষিক মতের সম্যক্ খণ্ডন প্রদর্শনাভিপ্রায়ে বেদান্ত দর্শনের তর্কপাদ হইতে নিম্নোক্ত কতিপয় সূত্র উদ্ধৃত হইল। তথাহি,—

উভয়থাপি ন কর্ম্মাতস্তদভাবঃ ॥ অ ২, পা ২, সূ ১২ ॥

সূত্রার্থ—উভয়থাপি = পরমাণুনামাদ্যকর্ম্মণঃ কারণাঙ্গীকারে কারণানঙ্গীকারেঽপি, ন কর্ম্ম ক্রিয়া, অতস্তদভাবঃ = দ্ব্যণুকাদিক্রমেণোৎপত্ত্যভাবঃ। অথবা যদণুসমবায্যদৃষ্টং যদি বাত্মসমবায়ি, উভয়থাপ্যচেতনস্য তস্য চেতনানধিষ্ঠিতস্যাপ্রবৃত্তেঃ কর্ম্মাভাবঃ, কর্ম্মাভাবাৎ সৃষ্ট্যভাবঃ। অথবা সংযোগোৎপত্ত্যর্থং বিভাগোৎপত্ত্যর্থঞ্চোভয়থাপি কর্ম্মাভাবঃ কর্ম্মাভাবাৎ সৃষ্টিহেতুসংযোগস্য প্রলয়হেতুবিভাগস্য চাভাবত্বাৎ তদভাবস্তয়োঃ সৃষ্টিপ্রলয়য়োরভাব ইতি সূত্রার্থঃ।—পরমাণুপুঞ্জে যে প্রথম ক্রিয়া (চলন) হয়, তাহার কারণ থাকা অঙ্গীকার কর বা না কর, উভয় পক্ষেই কর্ম্মোৎপত্তি (প্রচলন বা প্রস্পন্দ) হওয়ার বাধা আছে। পরমাণুতে অথবা আত্মাতে অদৃষ্ট থাকে, তদ্বলে পরমাণুতে ক্রিয়া হয়, এ পক্ষেও প্রথম ক্রিয়া হওয়ার বাধা আছে এবং ক্রিয়ার অভাবে সৃষ্টির অভাবও প্রসক্ত হয়। পরমাণুর সংযোগ ও বিভাগ উভয়ই ক্রিয়ামূলক, পরন্তু তাহা (ক্রিয়া বা প্রচলন) হইবার সম্ভাবনা নাই। ক্রিয়ার অভাবে সংযোগ বিভাগের অভাব, সংযোগ বিভাগের অভাবে সৃষ্টিপ্রলয়ের অভাব হইতে পারে। (ভাষ্যানুবাদ দেখ)।

ভাষ্যার্থ—এক্ষণে পরমাণুকারণবাদ নিরস্ত হইবে। পরমাণুবাদের উত্থান এইরূপ—লোক মধ্যে দেখা যায়, বস্ত্রাদি সাবয়ব দ্রব্য সংযোগসহায় সূত্রাদিদ্রব্যের দ্বারা জন্মে। তৎসাধারণ্যে ইহাও জানা যায়, যে কিছু সাবয়ব—সমস্তই স্বানুগতসংযোগসহকৃত সেই সেই দ্রব্যের দ্বারা জন্মিয়াছে। বস্ত্র অবয়বী, সূত্র তাহার অবয়ব। সূত্র অবয়বী, অংশু তাহার অবয়ব। অংশু অবয়বী,

তদংশ তাহার অবয়ব। এরূপ অবয়ব-অবয়বি-বিভাগ যে স্থানে সমাপ্তি হয়, শেষ হয়, যাহার আর বিভাগ নাই, তাহাই ক্ষুদ্রতার চূড়ান্ত স্থান—এবং তাহারই নাম পরমাণু। গিরি-নদী-সমুদ্রাদিবিশিষ্ট এই বিশ্বব্রহ্মাণ্ড সমস্তই সাবয়ব। যেহেতু সাবয়ব—সেই হেতু ইহার আদ্যন্ত আছে। উৎপত্তি ও প্রলয় উভয়ই আছে। কার্য্য (জন্যবস্তু) মাত্রেই সকারণ, বিনা কারণে কোনও কার্য্য হয় না। তাহাতেই জানা যায়, সিদ্ধ হয়, পরমাণুরাশিই জগতের কারণ। ইহা কণাদ-মুনির মত। কণাদ আরও কল্পনা করেন, ক্ষিতি জল তেজ বায়ু,—এই চারি ভূত সাবয়ব—সুতরাং পরমাণু চতুর্ব্বিধ। (ভৌম পরমাণু, জলীয় পরমাণু, তৈজস পরমাণু ও বায়বীয় পরমাণু)। এই পরমাণুতেই ক্ষুদ্রতাবিশ্রান্তির বা বিভাগবিনিবৃত্তির শেষ। অতঃপর বিভাগ নাই বা হয় না। সেই কারণেই *বিনশ্বৎ পৃথিব্যাদির বিভাগের সীমা পরমাণু।* যে কালে এই পৃথিব্যাদি চরম বিভাগে বিভক্ত হয় অর্থাৎ পরমাণু হইয়া যায়, সেই কালের নাম প্রলয়। প্রলয়কালে চরম অবয়বী অনন্ত পরমাণুই থাকে, তাহার আর অবয়ব থাকে না। পরে যখন সৃষ্টিকাল আইসে, তখন, অদৃষ্ট কারণে প্রথমতঃ বায়বীয় পরমাণুতে ক্রিয়া জন্মে। যে যে বায়বীয় পরমাণুতে ক্রিয়া জন্মে, সেই ক্রিয়া সেই সেই বায়বীয় পরমাণুকে পরস্পর সংযুক্ত করে, করিয়া (জুড়িয়া) বায়বীয় দ্ব্যণুক উৎপাদন করে। ক্রমে ত্র্যণুক ও চতুরণুক, এতৎক্রমেই বায়ু-নামক মহাভূত জন্মিয়াছে এবং ঐরূপ ক্রমেই অগ্নি, জল, পৃথিবী, সেন্দ্রিয় দেহ, অধিক কি, সমুদায় বিশ্ব জন্মিয়াছে। সমুদায় বিশ্বই অণু হইতে উৎপন্ন হয়। যে অণুতে যে যে রূপ ও যে যে রসাদি ছিল, সেই রূপ ও সেই রসাদি হইতেই দ্ব্যণুকরূপের ও দ্ব্যণুকরসাদির জন্ম হয়। যেমন শ্বেত সূতায় শ্বেত বস্ত্র হয়, তেমনি, কারণ দ্রব্যের রূপাদি হইতেই কার্য্য দ্রব্যের রূপাদি জন্মে। ইহা কণাদশিষ্যেরা মানিয়া থাকেন। কণাদশিষ্যদিগের এই মতের (স্বীকারের) উপর আমরা এইরূপ বলিতে চাহি। বিভাগাবস্থায় অবস্থিত পরমাণুনিচয়ের সংযোগের (প্রথম সংযোগের বা যোড় লাগার) ক্রিয়া-সাপেক্ষতা তোমাদের অবশ্য স্বীকার্য্য। কেন-না, তোমরা ক্রিয়ান্বিত সূত্রকেই সংযুক্ত হইতে দেখিয়াছ, নিষ্ক্রিয়ের সংযোগ দেখ নাই। ক্রিয়ার দ্বারা সংযোগ জন্মে, সুতরাং সংযোগের নিমিত্ত-কারণ ক্রিয়া। এ নিয়ম যদি অবশ্য স্বীকার্য্য হয়, তাহা হইলে ইহাও স্বীকার্য্য

হইবে যে, ক্রিয়া জন্যপদার্থ (অর্থাৎ জন্মে) বলিয়া তাহারও কোন নিমিত্ত (কারণ) আছে। নিমিত্ত অস্বীকার করিলেই বিনা কারণে কিছু হয় না, এতন্নিয়মানুরোধে পরমাণুতে আদ্যক্রিয়ার অভাব স্বীকার করিতে হইবে। যদি নিমিত্ত (কারণ) থাকা মান, তাহা হইলে তাহা কি? প্রযত্ন? না অভিঘাত? না অদৃষ্ট? কি তাহা বলিতে হইবে। আমরা দেখিতেছি, সে সময়ে ঐ তিনের অন্যতম অসম্ভব। যেহেতু অসম্ভব—সেই হেতু পরমাণুর প্রথম সংযোগ অসিদ্ধ। শরীর না থাকায় সে সময়ে আত্মগুণ থাকে না। শরীরস্থ মনের সহিত আত্মার সংযোগ না হইলে আত্মায় প্রযত্ন গুণ জন্মে না। সে সময়ে প্রযত্নগুণ থাকে না, এই কথাতেই অভিঘাতাদি না থাকাও বলা হইয়াছে। প্রযত্ন ও অভিঘাত প্রভৃতি ক্রিয়োৎপত্তির কারণ সত্য; পরন্তু তাহা সৃষ্টির পরে। প্রথম ক্রিয়ার প্রতি সে সকলের কারণতা অসম্ভব। কেন না, সে সময়ে ঐ সকল থাকে না। যদি অদৃষ্টকেই আদ্যক্রিয়ার কারণ বল, তবে, অদৃষ্ট আত্মসমবায়ী হউক, আর পরমাণু সমবায়ী হউক, উভয় প্রকারের কোনও প্রকার অদৃষ্ট অণুতে আদ্যক্রিয়া উৎপাদন করিতে সমর্থ নহে। কেন-না অদৃষ্ট অচেতন। যাহাতে চেতনের অধিষ্ঠান নাই তাদৃশ কোনও অচেতন স্বতঃপ্রবৃত্ত হয় না এবং কাহাকেও প্রবৃত্ত করায় না, ইহা সাংখ্য-মত-পরীক্ষায় প্রতিপন্ন করা (দেখান) হইয়াছে। আত্মাতে চৈতন্যগুণ উৎপন্ন না হওয়ায় সে অবস্থায় আত্মা অচেতন থাকেন। অদৃষ্ট আত্মাতেই থাকে, অন্যত্র থাকে না, সুতরাং পরমাণুর সহিত সম্বন্ধ না থাকায় তাহা আণবিক ক্রিয়ার (পরমাণুর প্রচলনের) কারণ হইতে পারে না। অদৃষ্টাধার আত্মার সহিত তাহাদের সম্বন্ধ আছে। আত্মা সর্ব্বব্যাপী সুতরাং সম্বন্ধ আছে, এরূপ বলিলেও তোমাদের অভীষ্ট পূরণ হইবে না। সে সম্বন্ধ সততই আছে, সুতরাং সতত সৃষ্টি হওয়ার আপত্তি হইবে। প্রলয়কালে নিষ্ক্রিয় থাকে, সৃষ্টিকালে তাহাতে ক্রিয়ারম্ভ হয়, এ নিয়মের নিয়ামক (কারণ) নাই। অর্থাৎ দেখাইতে পারিবে না। অতএব, সৃষ্টিকালে পরমাণুতে যে আদ্যক্রিয়া হইবে, নিষ্ক্রিয় পরমাণু যে সক্রিয় হইবে, চলিতে থাকিবে, তৎপ্রতি কোন নিমিত্ত (কারণ) নাই। নিমিত্ত না থাকিলে ক্রিয়া হইবে না, ক্রিয়া না হইলে (পরমাণু সকল সচল না হইলে) সংযোগ হইবে না, সংযোগ না হইলেও দ্ব্যণুকাদি জন্মিবে না। অন্য আপত্তিও আছে। যথা—

পরমাণু যে অন্য পরমাণুতে সংযুক্ত হয়, (যোড়া লাগে), সে সংযোগ কি সার্ব্বাত্মিক? না আংশিক? অর্থাৎ পাশাপাশি যোড়ে? কি সর্ব্বাংশে ঐক্য-প্রাপ্ত হয়? সার্ব্বাত্মিক সংযোগ হইলে যে পরমাণু সে পরমাণুই থাকে, উপচিত হইতে পারে না। বড় বা স্থূল হইতে পারে না। আরও দেখ, এক সাংশ-দ্রব্যের একাংশে অন্য সাংশদ্রব্যের একাংশ আশ্লিষ্ট হইলেই লোকে তাহাকে সংযোগ বলে। সর্ব্বত্রই ঐরূপ সংযোগ দেখা যায়। কিন্তু পরমাণুসংযোগে সে দর্শন অন্যথা হইতেছে। আংশিক (পাশাপাশি) সংযোগ স্বীকার করিতে গেলে পরমাণুর অংশ মানিতে হইবেক, মানিলে পরমাণু-লক্ষণ অপ্রসিদ্ধ বা অসম্ভব হইবেক। (যাহার অংশ বা বিভাগ নাই তাহাই পরমাণু, এ লক্ষণ মিথ্যা হইবেক)। পরমাণুর বাস্তব অংশ না থাকিলেও কল্পিত অংশ আছে, এরূপ বলিলেও ফল পাইবে ন। যাহা কল্পিত তাহা বস্তু নহে। এতদনুসারে সংযোগও অবস্তু বা মিথ্যা হইল। অপিচ, যাহা বস্তু—তাহাই অন্যপদার্থের অসমবায়ী কারণ হয়। অবস্তু কখন কাহার অসমবায়ী কারণ হয় না। অতএব অসমবায়ী কারণের অভাবেও দ্ব্যণুকাদির উৎপত্তি হইতে পারে না। যেমন সৃষ্টিপ্রারম্ভে নিমিত্তাভাব বশতঃ পরমাণুসংযোজক ক্রিয়া অসম্ভব, তেমনি, মহাপ্রলয়েও পরমাণুবিশ্লেষক ক্রিয়াও অসম্ভব। কেন-না, সে সময়েও কোন নিয়মিত নিমিত্ত থাকা দৃষ্ট অর্থাৎ প্রমাণিত হয় না। ধর্ম্মাধর্ম্ম নামক অদৃষ্ট সুখদুঃখভোগেরই প্রযোজক, মহাপ্রলয়ের প্রযোজক নহে। প্রদর্শিত হেতুতেও তত্তৎকালে নিমিত্তের অভাব, নিমিত্তের অভাবে পরমাণুতে ক্রিয়ার অভাব, ক্রিয়ার অভাবে সংযোগ-বিযোগের অভাব, সংযোগ-বিযোগের অভাবে সৃষ্টিপ্রলয়ের অভাব, এইরূপ প্রসক্তি হইতে পারে এবং সেই হেতুতেই পরমাণুকারণবাদ অনুপপন্ন হয়—যুক্তিসিদ্ধ বলিয়া গণ্য হয় না।

সমবায়াভ্যুপগমাচ্চ সাম্যাদনবস্থিতেঃ॥ অ ২, পা ২, সূ ১৩॥

সূত্রার্থ—অভ্যুপগমঃ স্বীকারঃ। সমাবায়স্বীকারাদপ্যণুবাদস্যায়ুক্তত্বমিতি যোজ্যম্। তত্র হেতুমাহ—সাম্যেতি। দ্ব্যণুকসমবায়ঃ পরমাণুভিন্নত্বসাম্যাৎ দ্ব্যণুকবৎ সমবায়ওঽপি সমবায়ান্তরমপেক্ষ্যতানবস্থিতিস্তস্মাৎ। অস্যৎ ভাষ্যে।—বৈশেষিক সমবায় নামক পৃথক্ পদার্থ মানেন। তাহাতেও পরমাণুবাদ ভঙ্গ হয়। তাঁহা-

দের মতে দুই পরমাণু যুক্ত হইয়া (যুড়িয়া) দ্ব্যণুক হয়। এই দ্ব্যণুক পরমাণু হইতে অত্যন্ত ভিন্ন। কেবল সমবায় নামক সম্বন্ধের বলে দুই পরমাণুতে দ্ব্যণুক, এইরূপ প্রতীতি জন্মে। সমবায়কে ভিন্ন বলেন অথচ তাহাকে ঐ নিয়মের অধীন বলেন না। আমরা দেখিতেছি, না বলিলেও দোষ, বলিলেও দোষ। না বলিলে স্বমত ভঙ্গদোষ, বলিলে অনবস্থা। কাযেই সমবায় মান্য করায় পরমাণু-বাদ অসমঞ্জস। ভাষ্য ব্যাখ্যা দেখুন, সমস্তই বুঝিতে পারিবেন।

ভাষ্যার্থ—"সমবায় স্বীকার করাতেও" এই কথার পর "পরমাণুকারণবাদ অসম্ভব" এইরূপ বলিতে হইবেক। যাহারা বলে, উৎপদ্যমান দ্ব্যণুক অত্যন্ত ভিন্ন অথচ পরমাণুদ্বয়ে সমবেত হয়—তাঁহারা কোনও ক্রমে পরমাণুকারণবাদ রক্ষা (স্থাপন) করিতে পারেন না। কারণ এই যে, সমানতা প্রযুক্ত অনবস্থা দোষ আগমন করে। অনবস্থার মূল পাওয়া যায় না; কাযেই তাহা উৎপত্তির ও জ্ঞপ্তির মূলনাশক। পরমাণু এক পদার্থ, দ্ব্যণুক অন্য পদার্থ, এরূপ হইলেও সমবায় তদুভয়কে সম্বন্ধ করায় অর্থাৎ পরমাণুদ্বয়ে দ্ব্যণুক, এতদ্রূপ প্রতীতি জন্মায়। দ্ব্যণুক যেমন পরমাণু ভিন্ন হইয়াও সমবায় দ্বারা সম্বন্ধ হয়, অভিন্ন-প্রত্যয়ের গোচর হয়, সেইরূপ, সমবায়ও সমবায়ি-দ্রব্য হইতে ভিন্ন, সুতরাং তাহাও অন্য সমবায় দ্বারা সমবেত হওয়া উচিত। ক্রমে সে সমবায় অন্য সমবায়ে এবং সে সমবায়ও অন্য সমবায়ে, এইরূপ অনন্ত কল্পনায় প্রবৃত্ত হইয়া প্রকৃত জ্ঞাতব্যের মূল নষ্ট করিবে; সুতরাং অভীষ্টসিদ্ধি হইবে না। যদি এমন বল যে, সমবায় ইহপ্রত্যয়-বোধ্য অর্থাৎ তাহা "এই কপাল-কপালিকায় ঘট, এই সূতায় বস্ত্র" এবম্প্রকারে প্রতীত বা অনুভূত হয় সুতরাং তাহা নিত্যসম্বন্ধস্বরূপ, তাহার জ্ঞানের জন্য সম্বন্ধান্তর থাকার কল্পনা করিতে হয় না, সে আপনার আশ্রয়দ্রব্যের দ্বারাই জ্ঞানগোচর হইয়া থাকে, অনবস্থা দোষ হইবে কেন; অনন্ত সম্বন্ধের কল্পনা করিতে হইবে কেন? আমরা বলি, তাহাও বলিতে পার না। ঐরূপ বলিলে ইহাও বলিতে হইবে যে, সংযোগও সমবায়ের স্থায় স্বীয় আশ্রয়দ্রব্যের সহিত নিত্যসম্বন্ধ, সম্বন্ধের দ্বারা নহে। সংযোগ যদি পদার্থান্তরই হয় আর তৎকারণে তাহা সম্বন্ধবিশেষের অপেক্ষা করে, তাহা হইলে ঐ কারণে (স্বতন্ত্র পদার্থ বলিয়া) সমবায়ও সমবায়ান্তরের অপেক্ষা করিবে। এমন বলিতে পারিবে না যে, সংযোগ গুণপদার্থ (এক প্রকার গুণ), সেই কারণে সে সম্বন্ধের অপেক্ষা

করে ; কিন্তু সমবায় অগুণ, গুণ নহে, সে নিজে সম্বন্ধরূপ ও স্বপ্রধান, তন্নিমিত্ত তাহা সম্বন্ধান্তরের অপেক্ষা করে না। কিন্তু যখন অপেক্ষার কারণ সমান, তখন অবশ্যই উহা সংযোগের ন্যায় সম্বন্ধান্তরের অপেক্ষা করিবে। * অপিচ, গুণ-পরিভাষায় স্বতন্ত্রতা (প্রাধান্য) নাই। অর্থাৎ তাহা একপ্রকার স্বরূপ সম্বন্ধেরই নাম, অন্য কিছু নহে, এরূপ বলিলেও বলিতে পার। অতএব, যাঁহারা সমবায়কে স্বতন্ত্র পদার্থ বলিতে ইচ্ছা করেন তাঁহাদের মতে অনবস্থা দোষ সমবায়সিদ্ধির ব্যাঘাত করে এবং সমবায়ের অসিদ্ধিতে পরমাণুদ্বয়ে দ্ব্যণুকের উৎপত্তি অসিদ্ধ হয়। কাযেই বলিতে হয়, পরমাণুকারণবাদ যুক্তিবহির্ভূত।

নিত্যমেব চ ভাবাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ১৪ ॥

সূত্রার্থ।—প্রবৃত্তের প্রবৃত্তের্ব্বেতি যোজনীয়ম্। পরমাণূনাং প্রবৃত্তিস্বভাবত্বে নিত্যমেব প্রবৃত্তের্ভাবাৎ প্রলয়াভাবঃ, নিবৃত্তিস্বভাবত্বে তু নিত্যমেব নিবৃত্তের্ভাবাৎ সৃষ্ট্যভাবপ্রসঙ্গ ইতি পরমাণুকারণবাদোঽনুপপন্ন এবেতি সূত্রার্থঃ।—পরমাণু যদি প্রবৃত্তিস্বভাব, যদি বা নিবৃত্তিস্বভাব, অথবা অনুভয়স্বভাব হয়, সকল পক্ষেই সৃষ্টি-প্রলয়ের ব্যাঘাত আপত্তি হইবে। সৃষ্টিপ্রলয় অপ্রমাণিত হইবে। সুতরাং পরমাণুকারণবাদ অগ্রাহ্য।

ভাষ্যার্থ। পরমাণুরাশি হয় প্রবৃত্তিস্বভাব, না হয় নিবৃত্তিস্বভাব, কিংবা উভয়স্বভাব, অথবা অনুভয়স্বভাব (অর্থাৎ নিস্বভাব), এই চার প্রকারের এক প্রকার বৈশেষিককে অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবেক। কিন্তু ঐ চার প্রকারের কোনও প্রকার উপপন্ন হয় না। প্রবৃত্তিস্বভাব হইলে (প্রবৃত্তি=সৃষ্টিকার্য্যে উন্মুখ) প্রলয় হইতে পারে না। নিবৃত্তিস্বভাব হইলে সৃষ্টি হইতে পারে না। একাধারে নৈমিত্তিক প্রবৃত্তি নিবৃত্তি উভয়স্বভাব থাকিতেই পারে না। নিস্বভাব হইলে (নিমিত্তবশতঃ) প্রবৃত্তি-নিবৃত্তি ঘটিতে পারে সত্য ; কিন্তু তন্মতের নিমিত্ত সকল (কাল, অদৃষ্ট ও ঈশ্বরেচ্ছা) নিত্য ও নিয়ত সন্নিহিত ; সুতরাং সে পক্ষেও নিত্যপ্রবৃত্তির ও নিত্যনিবৃত্তির (প্রবৃত্তি=সৃষ্টি। নিবৃত্তি=প্রলয়)

---

* অপেক্ষার কারণ=সম্বন্ধিভিন্নত্ব। সম্বন্ধিভিন্নত্বরূপ কারণ সংযোগপক্ষে যেমন, সমবায় পক্ষেও তেমনি। সম্বন্ধ এক পদার্থ, তাহার বিষয় অন্য পদার্থ, এইরূপ ভিন্নতাই যদি সম্বন্ধান্তর থাকার কারণ হয়, তাহা হইলে সমবায়পক্ষেও ঐরূপ কারণ বা নিমিত্ত থাকা আবশ্যক হইবে।

আপত্তি হইতে পারে। অদৃষ্টাদি নিমিত্ত-(কারণ)-নিচয়কে অস্বতন্ত্র অথবা অনিত্য বলিলেও নিত্য অপ্রবৃত্তির আপত্তি হইবেক। এই সকল কারণে বলিতে হয়, পরমাণুকারণবাদ সর্ব্বপ্রকারে অনুপপন্ন।

রূপাদিমত্ত্বাচ্চ বিপর্য্যয়োদর্শনাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ১৫ ॥

সূত্রার্থঃ।—রূপাদিমত্ত্বাৎ পরমাণূনাং রূপাদিমত্ত্বাভ্যুপগমাৎ বিপর্য্যয়োঽণুত্বনিত্যত্ববিপরীতস্থূলত্বানিত্যত্বে প্রাপ্নুতঃ। কুতঃ? দর্শনাৎ তথাদৃষ্টত্বাৎ লোকে। —পরমাণুর রূপাদি স্বীকার থাকাতেই পরমাণুর পরমাণুত্ব ও নিত্যত্ব বিদূরিত হইয়াছে। কেন না, লোকমধ্যে রূপাদিবিশিষ্টের স্থূলতা ও অনিত্যতাই দেখা যায়।

ভাষ্যার্থঃ।—সাবয়ব দ্রব্যের অবয়বসকল বিভক্ত করিতে করিতে যাহাতে বিভাগের শেষ হইবে, যাহাকে আর ভাগ করা যাইবে না অথবা যে আর বিভক্ত হইবে না, তাহাই পরমাণু। পরমাণু চতুর্ব্বিধ এবং তাহাদের রূপরসাদি গুণ আছে। সেই রূপাদিমান্ পরমাণু নিত্য ও তাহারাই ভূত ভৌতিক পদার্থের আরম্ভক (উৎপাদক)। বৈশেষিকদিগের এই কল্পনা বা এই অঙ্গীকার নিরালম্বন অর্থাৎ অযুক্ত। হেতু এই যে, রূপাদি আছে বলাতেই পরমাণুতে অণুত্ব ও নিত্যত্ব এই দুএর বৈপরীত্য পাওয়া যাইতেছে। অর্থাৎ বৈশেষিকের পরমাণু পরম কারণাপেক্ষা স্থূল ও অনিত্য, ইহাই উপলব্ধ হয়, কিন্তু তাহা তাঁহাদের অভিপ্রেত-বিপরীত। রূপাদি থাকিলে তাহাতে যে স্থূলত্ব ও অনিত্যত্ব থাকে তাহা লোকমধ্যেও দৃষ্ট হয়। সর্ব্বত্রই দেখা যায়, যে কিছু রূপাদিমদ্বস্তু—সমস্তই স্বকারণাপেক্ষা স্থূল ও অনিত্য (নশ্বর)। বস্ত্র যেমন সূত্র-অপেক্ষা স্থূল ও অনিত্য সূত্র আবার অংশু অপেক্ষা স্থূল ও অনিত্য। অংশুও অংশুতর অংশুতম অপেক্ষা স্থূল ও অনিত্য,। বৈশেষিকের পরমাণুও রূপাদিমান্। যেহেতু রূপাদিমান্— সেই হেতু তাহার কারণ (মূল) আছে, এবং পরমাণু সেই কারণ অপেক্ষা স্থূল ও অনিত্য, ইহা বৈশেষিকের প্রক্রিয়াতেও প্রাপ্ত হওয়া যায়। বৈশেষিক বলেন, কারণ-পরিশূন্য ভাব (যাহা আছে, এতদ্রূপ প্রতীতির বিষয় তাহা) পদার্থ নিত্য। বৈশেষিকের এ লক্ষণ—এ নিত্যত্বের লক্ষণ—অণুতে অসম্ভব—সম্ভব হয় না। কেন না, প্রদর্শিত প্রকারে অণুরও কারণ থাকা

সিদ্ধ (অনুমান দ্বারা) হয়। তিনি যে নিত্যত্বের অন্য কারণ বলিয়াছেন তাহা এই—অনিত্য কি? অনিত্য বিশেষপ্রতিষেধের অভাব। বিশেষ শব্দের অর্থ জন্যবস্তু; তাহার অভাব। যাহা জন্য নহে, তাহাতেই নিত্য-শব্দের ব্যবহার। সেই ব্যবহার পরমাণুর নিত্যতার অন্যতর কারণ। অর্থাৎ অনিত্য-শব্দের দ্বারাই নিত্যতা সিদ্ধ হয়। পরে তাহা অন্যত্র অসম্ভব হওয়ায় পরমাণুতে (কালে ও আকাশেও বটে) গিয়া স্থৈর্য্যপ্রাপ্ত হয়। বৈশেষিকদিগের এই যে নিত্যত্বসাধক কারণ, এ কারণও অসংশয়িতরূপে পরমাণু-নিত্যতা সাধিতে (সিদ্ধি করিতে) পারে না। কেন না, 'অনিত্য' শব্দটী সপ্রতিযোগী অর্থাৎ সাপেক্ষ। যদি কোথাও নিত্যের প্রসিদ্ধি থাকে তবেই তদপেক্ষা বা তৎপ্রতিযোগিতায় অনিত্য শব্দের ব্যবহার হইতে পারে। যদি নিত্য বলিয়া প্রসিদ্ধ, এমন কোন বস্তু না থাকে তাহা হইলে ন নিত্য=অনিত্য, এরূপ সমাস বা যোগশব্দ সঙ্গতই হয় না। সুতরাং বুঝিতে হইবে, একটী সর্ব্বপ্রসিদ্ধ সর্ব্বকারণ পরম ও প্রসিদ্ধ নিত্য আছে। সেই নিত্য পদার্থ পরমাণুরও কারণ, তাহার অন্য নাম ব্রহ্ম, পরমাণু সেই পরম কারণ ব্রহ্ম অপেক্ষা স্থূল ও অনিত্য, ইহা বৈশেষিকের প্রক্রিয়াতেও প্রমাণিত হয়। কেবলমাত্র শব্দার্থব্যবহারের দ্বারা বস্তুসিদ্ধি হয় না। যে শব্দার্থ প্রমাণান্তরসিদ্ধ—সেই শব্দ ও শব্দার্থ ব্যবহারবিষয়ে স্থান পায়, অমূলক শব্দার্থ ব্যবহারগোচরে স্থানপ্রাপ্ত হয় না।* বৈশেষিক যে অণুনিত্যতা সাধনার্থ "অবিদ্যা চ" এই সূত্র বলিয়াছেন—তাহা তাঁহার মতে অণুনিত্যতার তৃতীয় কারণ। যদি অণুনিত্যতাসাধক উক্ত অবিদ্যা-শব্দের এইরূপ ব্যাখ্যা সম্মত হয় যে, দৃশ্যমান স্থূল কার্য্যের (জন্য দ্রব্যের) মূলকারণ প্রত্যক্ষের দ্বারা গৃহীত হয় না অর্থাৎ অপ্রত্যক্ষ, সেই কারণে তাহার নাম অবিদ্যা, সেই অবিদ্যা অণুনিত্যতার অন্যতম হেতু। প্রদর্শিত সূত্রের (অবিদ্যা চ-সূত্রের) অর্থ কথিত প্রকার হইলে দ্ব্যণুকও নিত্য হইতে পারে। অথচ তন্মতে দ্ব্যণুক অনিত্য। হেতুবাক্যে যদি আরম্ভকদ্রব্যরহিত, এইরূপ বিশেষণ দেন, তাহা হইলে তাহার (সে বিশেষণের) বিশেষ্য ব্যর্থ হইবে। অর্থাৎ পূর্ব্বের সেই কথাই (অকারণবৎ—কারণপরিশূন্য এই কথাই) বলা হইবে

* একভাবে শশবিষাণ ও খ-পুষ্প প্রভৃতি শব্দের ব্যবহার আছে, তাই বলিয়া তাহা বস্তু সত্তারসাধক হইবে না।

এবং 'অবিদ্যা চ' সূত্রের পুনরুক্তি করা বৃথা হইবে। কারণ দ্রব্যের বিভাগ অথবা বিনাশ, বিনাশের প্রতি এই দুই কারণ ব্যতীত তৃতীয় কারণ থাকা পক্ষে যে অসম্ভাবনা আছে, সেই অসম্ভাবনার অন্য নাম অবিদ্যা। অবিদ্যা পরমাণু-নিচয়ের নিত্যতা স্থাপন করিতে সমর্থ।* এরূপ ব্যাখ্যা করিলেও নিশ্চিত-রূপে অণুনিত্যতা সিদ্ধ হইবে না। কারণ এই যে, বিনশ্বর বস্তু ঐ দুই কারণেই নষ্ট হয়, অন্য প্রকারে নষ্ট হয় না, এমন কোন নিয়ম নাই। যদি আরম্ভ শব্দের "বহু অবয়ব সংযুক্ত হইয়া দ্রব্যান্তর জন্মায়," এইরূপ অর্থ হয়—তাহা হইলে ঐ নিয়মে বিনাশ-সিদ্ধি হইতে পারে সত্য ; কিন্তু যদি বিশেষবর্জ্জিত সামান্যাত্মক কারণের বিশেষ অবস্থা উপস্থিত হওয়াকে আরম্ভ বলা যায়, তাহা হইলে অবশ্যই ঘৃতকাঠিন্যবিনাশের দৃষ্টান্তে ঘনীভূত অবস্থার বিনাশেও বিনাশ হওয়া সঙ্গত হইতে পারে।† অতএব পরমাণু সম্বন্ধে বৈশেষিকের যে গূঢ় অভিপ্রায় ছিল—সে অভিপ্রায় রূপাদি স্বীকার করাতেই বিপর্য্যস্ত হইয়াছে। সেই জন্যই বলিয়াছি, পরমাণুকারণবাদ অযুক্ত—যুক্তিবহির্ভূত অর্থাৎ পরমাণুই যে পরম কারণ, তাহা নহে।

উভয়থা চ দোষাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ১৬ ॥

সূত্রার্থঃ।—উভয়থা পরমাণূনামুপচয়াপচয়গুণকত্বাঙ্গীকারে তদনঙ্গীকারে চ দোষাৎ দোষস্যাপরিহার্য্যত্বাৎ ন পরমাণুবাদঃ সাধীয়ান্।—উপচয়=স্থূল হওয়া। অপচয় ক্ষীণ হওয়া। পরমাণুর উপচয় অপচয় হওয়া স্বীকার থাকুক বা

* ফলিতার্থ এই যে, পরমাণু সুতরাং কোন কারণ দ্রব্য হইতে জন্মে নাই, পরমাণুর অবয়ব বা অংশ নাই, সেই কারণে তাহার অবয়বের বিভাগ নাই, বিনাশও নাই, কাযেই তাহা নিত্য। অর্থাৎ অবিনাশী।

† অবিদ্যা—অজ্ঞান—না জানা। অর্থাৎ নাশ-কারণ না জানা যাওয়াই নিত্যতার লক্ষণ। সূতার বিভাগে বস্ত্রের বিনাশ হইতে দেখা যায়। তাহাতে স্থির হয় যে, অবয়বের বিভাগ ও বিনাশ এই দুই পদার্থই বিনাশের কারণ। এ দুই কার। নিরবয়ব পরমাণু হইতে দূরে অবস্থিত সেই কারণে পরামণু নিত্য অর্থাৎ অবিনাশী। কিন্তু যখন সংযুক্ত সূত্র ব্যতীত বস্ত্র সদ্ভাব দৃষ্ট হয় না তখন আরম্ভ বা উৎপত্তি সম্বন্ধে তোমার অভিপ্রায় অসিদ্ধ হইতেও পারে। অর্থাৎ পরিণাম পক্ষ দেখিলে কারণের বিশেষাবস্থাকেই আরম্ভ ও উৎপত্তি বলিতে বাধ্য হইবে এবং সে পক্ষে বিনাশের কারণ তৃতীয় প্রকার দেখিতে পাইবে।

নাথাকুক, উভয় প্রকারেই দোষ আছে। অর্থাৎ দোষের পরিহার হয় না। (ভাষ্য দেখ)।

ভাষ্যার্থঃ।—পৃথিবী স্থূল ও গন্ধ, রস, রূপ, স্পর্শ, এই কএকটী গুণে অন্বিত। পৃথিবী অপেক্ষা জল সূক্ষ্ম এবং তাহা রূপ-রস-স্পর্শ-গুণবিশিষ্ট। তেজ জল অপেক্ষা সূক্ষ্ম এবং তাহার গুণ রূপ ও স্পর্শ। বায়ু তদপেক্ষা সূক্ষ্ম, তাহার গুণ স্পর্শ। এইরূপে পৃথিব্যাদি ভূত চতুষ্টয়কে উপচিতাপচিতগুণযুক্ত ও অল্লাধিক স্থূল-সূক্ষ্ম-বিশিষ্ট দেখা যায়। (উপচিত অধিক। অপচিত=কম। পৃথিবীর গুণ সর্ব্বাপেক্ষা অধিক, তৎকারণে তাহা অধিক স্থূল। পৃথিবী হইতে জলের গুণ অল্প, সেই কারণে তাহা পৃথিবী অপেক্ষা সূক্ষ্ম ইত্যাদি)। এই সকল ভূত যেমন উপচিতাপচিতগুণ, তোমাদের পরমাণু কি ঐরূপ উপচিতাপচিত গুণ? অর্থাৎ পার্থিব-পরমাণু অধিক গুণ, জলীয়াদি-পরমাণু পর পর অল্প গুণ, এইরূপ বল কি না? বল, বা না-ই বল, উভয় পক্ষেই দোষ আছে। সে দোষ অপরিহার্য্য। পরমাণুতে গুণের উপচয় অপচয় (বৃদ্ধি হ্রাস) কল্পনা করিতে গেলে উপচিতগুণ পরমাণুর পরমাণুত্বই থাকে না। কেন না, মূর্ত্তির উপচয় (বৃদ্ধি) ব্যতীত গুণের উপচয় হইতেই পারে না। জায়মান ভূতে গুণোপচয়ের সঙ্গে সঙ্গে মূর্ত্তিরও উপচয় দৃষ্ট হয়। (মূর্ত্তির উপচয় স্থৌল্য। পার্থিব পরমাণু জলীয়পরমাণু অপেক্ষা স্থূল। তৎপ্রতি কারণ, তাহাতে গুণের আধিক্য আছে। যে যত অধিকগুণ সে তত স্থূল। যে যত অল্পগুণ সে তত সূক্ষ্ম। এ নিয়মে পার্থিব পরমাণু গুণাধিক্য বশতঃ অধিক স্থূল; সুতরাং তাহা পরমাণু নহে, ইহাই ঘটিয়া উঠে।) যদি পরমাণুর লক্ষণ অক্ষত রাখিবার ইচ্ছায় উপচিতাপচিতগুণ অঙ্গীকার না কর, তাহা হইলে কারণনিষ্ঠ গুণ কার্য্য দ্রব্যের গুণ জন্মায়, এই নিয়ম অনুসারে তেজে স্পর্শগুণ, জলে রূপ ও স্পর্শ, পৃথিবীতে রূপ, রস, স্পর্শ, এ সকল প্রতীতি ভঙ্গ হইবে। অর্থাৎ ঐ সকলে ঐ সকল গুণের প্রতীতি হইতে পারিবে না। যদি এমন বল যে, চতুর্ব্বিধ পরমাণু-জাতির প্রত্যেক জাতিতেই চার চার গুণ আছে, তাহা হইলে জলে গন্ধের তেজে গন্ধের ও রসের, বায়ুতে গন্ধের, রূপের ও রসের উপলব্ধি না হয় কেন? তাহা বলিতে হইবেক। ঐ কারণেই বলিতে হয়, পরমাণুকারণবাদ অযুক্ত;—যুক্তিবহির্ভূত।

অপরিগ্রহাচ্চাত্যন্তমনপেক্ষা ॥ অ ২, পা ২, সূ ১৭ ॥

সূত্রার্থঃ।—অপরিগ্রহাৎ মন্বাদিভিঃ শিষ্টৈরগৃহীতত্বাৎ পরমাণুকারণবাদেঽত্যন্তমেবানপেক্ষাঽস্তি বেদবাদিনাম্। বেদবাদিভিঃ স বাদ উপেক্ষণীয় ইত্যর্থঃ। চকারাৎ গ্রন্থতোঽর্থতশ্চাগ্রাহ্যত্বমভিহিতম্। কোনও ঋষি পরমাণুকারণবাদের কোনও অংশ গ্রহণ করেন নাই। অতএব, শিষ্টবহির্ভূত বলিয়া পরমাণুবাদ বেদবাদীর অগ্রাহ্য;—বিশেষরূপে অনাদরণীয়।

ভাষ্যার্থঃ।—মন্বাদি ঋষি প্রধানকারণবাদের কোন কোন অংশ বৈদিক সৎকার্য্যতাদি অংশের উপজীবনার্থ গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু পরমাণুকারণবাদের কোনও অংশ কোনও ঋষি কর্ত্তৃক গৃহীত হয় নাই। এ নিমিত্তও বেদবাদীর নিকট পরমাণুবাদ অত্যন্ত অনাদরণীয়। আরও দেখ, বৈশেষিকেরা স্বশাস্ত্রের প্রতিপাদ্যস্বরূপ দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, সামান্য, বিশেষ, সমবায়, এই ছয় পদার্থকে অত্যন্ত ভিন্ন বলেন এবং সে সকলের লক্ষণও দেখান। ঐ ছয় পদার্থ মনুষ্য, অশ্ব ও শশ প্রভৃতির ন্যায় পরস্পর ভিন্ন ও ভিন্ন লক্ষণাক্রান্ত। ঐরূপ স্বীকার সত্ত্বেও তাঁহারা যে স্বীকৃতবিরুদ্ধ গুণাদি পঞ্চকের দ্রব্যাধীনতা স্বীকার করেন, তাহা কোনও ক্রমে উপপন্ন হয় না। অনুপপন্ন কেন? তাহা বিবেচনা কর। যেমন ধব, কুশ, পলাশ প্রভৃতি যে কিছু অত্যন্ত ভিন্ন সৎপদার্থ—সমস্তই পরস্পর স্বাধীন—কেহ কাহার অধীন নহে অর্থাৎ সমস্তই স্বয়ং সিদ্ধ—কেহ কাহার দ্বারা সিদ্ধ নহে; তেমনি, অত্যন্ত ভিন্ন দ্রব্যাদিও অত্যন্তভিন্নতাপ্রযুক্ত গুণাদি পঞ্চক দ্রব্যের অধীন, এ সিদ্ধান্ত হইতেই পারে না। অথচ তাঁহারা গুণাদি পঞ্চককে দ্রব্যের অধীন বলেন। দ্রব্য থাকিলেই গুণাদি থাকে, না থাকিলে থাকে না, এই কারণে বলা উচিত, মানা উচিত, দ্রব্যই সংস্থানাদি (আকারাদি) ভেদে ভিন্ন ভিন্ন শব্দের অভিধেয় ও জ্ঞেয় হইয়া থাকে। যেমন একই দেবদত্ত ভিন্ন ভিন্ন অবস্থায় ভিন্ন ভিন্ন নামের নামী হয়, সেইরূপ। যদি তাহাই হয়, তবে, সাংখ্যসিদ্ধান্তের স্বীকার ও বৈশেষিকের নিজসিদ্ধান্তের বিরোধ বা হানি হইবে। যদি বল, ধূম অগ্নি নহে, অগ্নি ভিন্ন, তাদৃশ ধূমের জ্ঞান অগ্নির অধীন, ইহা আমরা দেখিয়াছি, এতদুত্তরে আমরা বলি, দেখিয়াছ সত্য; কিন্তু ভিন্ন বলিয়া প্রতীত হওয়ায় অগ্নি-ধূমের ভিন্নতা

নিশ্চিত আছে। এখানে অর্থাৎ গুণপক্ষে সেরূপ প্রতীতি নাই। শুক্ল কম্বল, লোহিতা ধেনু, নীলোৎপল, ইত্যাদি স্থলে সেই সেই বিশেষণের দ্বারা দ্রব্যই প্রতীত হয়, পৃথক্ রূপে দ্রব্য ও গুণ প্রতীত হয় না। অগ্নির ও ধূমের পার্থক্য যেরূপ, দ্রব্যের ও গুণের সেরূপ পার্থক্য নাই, সুতরাং গুণ দ্রব্যেরই রূপবিশেষ। যে যুক্তিতে গুণের দ্রব্যাত্মকতা প্রতিপাদিত হয়, সেইরূপ যুক্তিতেই কর্ম্মের, সামান্যের (জাতির), বিশেষের ও সমবায়ের দ্রব্যাত্মকতা সিদ্ধ হয়। যদি এমন কথা বল যে, অযুতসিদ্ধতার বলে (অযুতসিদ্ধ=অপৃথক্ রূপে উৎপন্ন) গুণের দ্রব্যাত্মকতা (দ্রব্যাধীনতা) প্রতীত হয়, দ্রব্য ও গুণ এক বলিয়া অনুভূত হয়, তবে, তদুত্তর প্রদানার্থ আমরা তোমায় জিজ্ঞাসা করিব, তোমার অযুতসিদ্ধতা কথায় অর্থ কি? অপৃথক্ দেশ? না অপৃথক্ কাল? অথবা অপৃথক্ স্বভাব? কি হইলে অযুতসিদ্ধ হয়? প্রোক্ত প্রকারত্রয়ের কোনও প্রকার উপপন্ন হইবে না। অতএব গুণ সকল বস্তুতঃ দ্রব্যাত্মক, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। অপৃক্‌দেশতাই অযুতসিদ্ধতা, এরূপ বলিতে গেলে তাহা স্বমতবিরুদ্ধ হইবে। সূত্রের দেশই সূত্রারব্ধ বস্ত্রের দেশ (কেন-না, সূত্রেই বস্ত্রের অবস্থিতি), বস্ত্রের দেশ নহে। বস্ত্রের দেশই বস্ত্রের শুক্লাদিগুণের দেশ, সূত্রের দেশ নহে। সূত্রকার কণাদও ঐ অভিপ্রায় সূত্রদ্বারা গ্রথিত করিয়াছেন।—"দ্রব্য দ্রব্যান্তর জন্মায়, গুণ গুণান্তর জন্মায়।" কারণ-দ্রব্য সূত্র, তাহা কার্য্যদ্রব্য বস্ত্রের আরম্ভ (উৎপত্তি) করে। আর সূত্রনিষ্ঠ শুক্লাদি গুণ, তাহা কার্য্যদ্রব্য বস্ত্রে স্বসজাতীয় শুক্লাদি গুণের আরম্ভ করে। এই প্রক্রিয়াই বৈশেষিকের অভিমত বা স্বীকৃত। এই অভ্যুপগম দ্রব্যগুণের অপৃথক্ দেশতার (একদেশতার) বিরুদ্ধ; সুতরাং তাহাতে স্বীকারহানি দোষ ঘটে। অপৃথক্‌কালত্বই অযুতসিদ্ধত্ব, এরূপ হইলে পশুর বাম দক্ষিণ শৃঙ্গদ্বয়ের অযুতসিদ্ধতা মানিতে হইবেক, পরন্তু তাহা মানিতে পারিবে না। শৃঙ্গদ্বয় এককালসম্ভব হইলেও তাহা পৃথক্,—অপৃথক্‌প্রতীতির বিষয় নহে। যদি এমন হয় যে, অপৃথক্‌স্বভাবত্বই অযুতসিদ্ধত্ব, তাহা হইলে দ্রব্যের ও গুণের স্বরূপতঃ ভেদ (ভিন্নতা অসম্ভব হইতে পারে। বস্তুতঃ তাহাকে (গুণকে) দ্রব্যের সহিত অভেদরূপে প্রতীয়মান হইতে দেখা যায়। (ফলিতার্থ এই যে, গুণাদি পদার্থ পরস্পর অত্যন্ত ভিন্ন, এ সিদ্ধান্ত অনুভব-বিরুদ্ধ)। বৈশেষিকের অন্য এক সিদ্ধান্ত এই যে, যুতসিদ্ধ পদার্থদ্বয়ের পরস্পর সম্বন্ধের নাম সংযোগ ও

অযুতসিদ্ধ পদার্থদ্বয়ের পরস্পর সম্বন্ধের নাম সমবায়। তাঁহাদের এ সিদ্ধান্তও মিথ্যা। হেতু এই যে, উভয় পদার্থের অথবা অন্যতর পদার্থের মধ্যে কাহার অযুতসিদ্ধতা ? তাহা অনুসন্ধান করিলে দেখা যায়, কার্য্যের পূর্ব্বে কারণের সিদ্ধতা থাকায় উভয়ের অযুত-সিদ্ধতা পক্ষ আদৌ উপপন্ন হয় না। অপিচ, অন্যতরঘটিত পক্ষও সঙ্গত হয় না। অর্থাৎ কারণের সহিত অযুতসিদ্ধ কার্য্যের যে সম্বন্ধ—সে সম্বন্ধের নাম সমবায়, এইরূপ অন্যতরঘটিত অঙ্গীকারেও অনিবার্য্য দোষ আছে। কারণ পৃথক্‌সিদ্ধ, কিন্তু কার্য্য অপৃথক্‌সিদ্ধ, এ কথা সম্বন্ধ-নির্ব্বাচনের যোগ্য নহে। যে ক্ষণে কার্য্যদ্রব্য অসিদ্ধ ছিল অর্থাৎ স্বরূপলাভ করে নাই, সে ক্ষণে সে কিরূপে কারণের সহিত সম্বন্ধ হইবে ? সম্বন্ধ যখন উভয়ের অধীন—তখন তাহা কিরূপে একের নিঃস্বরূপ অবস্থায় অর্থাৎ না থাকা অবস্থায় ঘটিতে পারে ? প্রথম ক্ষণে সিদ্ধ হয় অর্থাৎ স্বরূপনিষ্পত্তি হয়, দ্বিতীয় ক্ষণে তাহা কারণ দ্রব্যের সহিত সম্বন্ধ হয়, এরূপ বলিলে তাহা সংযোগই হইল, সমবায় হইল কৈ ? নিষ্পন্ন পদার্থদ্বয়ের সম্বন্ধের নাম সংযোগ, এই সংযোগ সম্বন্ধই প্রকারান্তরে স্বীকৃত হইতেছে। সম্বন্ধ হওয়ার পূর্ব্বে কার্য্যদ্রব্যের নিষ্পন্নতা স্বীকার করিলেই অযুতসিদ্ধতার অভাব স্বীকার করিতে হইবে এবং করিলে বৈশেষিকের "যুতসিদ্ধি না থাকায় কার্য্য-কারণের সংযোগ বিভাগ নাই" এ উক্তিও দুরুক্তি হইবে। যদি বল, দ্রব্য উৎপত্তিক্ষণে নিষ্ক্রিয় থাকে, সে অবস্থায় সংযোগসম্বন্ধ ঘটে না, (সংযোগের কারণ ক্রিয়া, সুতরাং নিষ্ক্রিয় অবস্থাতে অপ্রাপ্তির প্রাপ্তিরূপ সংযোগ ঘটে না), এ বিষয়ে আমাদের প্রত্যুত্তর এই যে, কার্য্যদ্রব্য সকল উৎপত্তিক্ষণে নিষ্ক্রিয় থাকিলেও তোমাদের মতে যেরূপে আকাশাদি বিভু-দ্রব্যের সহিত তাহার সংযোগ সম্বন্ধ স্বীকৃত হয়, আমাদের মতে সেই রূপেই কারণ দ্রব্যের সহিত কার্য্যের সংযোগ সম্বন্ধ হয়, সমবায় নামক পৃথক্ সম্বন্ধ হয় না। ফল কথা, সংযোগই বল, আর সমবায়ই বল, কোনও সম্বন্ধ সম্বন্ধী হইতে পৃথক্ বা অতিরিক্ত পদার্থ নহে। সম্বন্ধী ব্যতিরেকে সম্বন্ধের অস্তিত্ব পক্ষে কিছুমাত্র প্রমাণ নাই। সম্বন্ধীর সত্তাতেই সম্বন্ধের সত্তা, সম্বন্ধের আর পৃথক্ সত্তা (অস্তিত্ব) নাই। যাহার সঙ্গে সম্বন্ধ—সে সম্বন্ধী। তাহার বোধক শব্দ ও জ্ঞান এই দুই ব্যক্তিতে (সংযোগের ও সমবায়ের বোধকশব্দ ও জ্ঞান) পৃথক্-

রূপে থাকিতে দেখা যায় ; সুতরাং সংযোগের ও সমবায়ের পৃথগস্তিত্ব অবশ্যই আছে, এরূপ বলিতেও পারিবে না। কারণ এই যে, বস্তু এক হইলেও—অপৃথক্ হইলেও স্বরূপ ও বাহ্যিক রূপ (বাহ্যিক রূপ=সম্বন্ধানুযায়ী রূপ) অনুসারে তাহাতে নানা শব্দের ও নানা জ্ঞানের ব্যবহার হয়। শব্দ ও জ্ঞান নানা হইলেই যে বস্তুরূপ নানা হয়, তাহা হয় না। দেবদত্ত এক কিন্তু তাঁহাকে স্বরূপ ও সম্বন্ধিরূপ অনুসারে মনুষ্য, ব্রাহ্মণ, শ্রোত্রিয়, বদান্য, বালক, যুবা, বৃদ্ধ, পিতা, পুত্র, পৌত্র, ভ্রাতা, যামাতা, ইত্যাদি ইত্যাদি নানা শব্দের ও নানা জ্ঞানের বিষয় হইতে দেখা যায়। রেখা-বস্তুও এক ; কিন্তু তাহা স্থান ও সন্নিবেশ বশতঃ ১, ১০, ১০০, ১০০০ আদি বহুশব্দের ও জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। অতএব, সম্বন্ধী পদার্থ সকল তদ্বোধক শব্দ-প্রত্যয় (প্রত্যয়=জ্ঞান) ব্যতীত অব্যতিরেকে সংযোগ-সমবায়-শব্দ-প্রত্যয়ের যোগ্য হয়, ব্যতিরিক্ত-বস্তুর অস্তিত্বরূপে হয় না। অর্থাৎ উপলব্ধিলক্ষণপ্রাপ্ত পদার্থান্তরের অভাব অনুপলব্ধবশতঃই নিশ্চিত হয়। (সমুদায় কথার স্থূল তাৎপর্য্য এই যে, নাম আছে ও জ্ঞান হয়, ইহা দেখিয়া তোমরা সংযোগকে ও সমবায়কে স্বতন্ত্র বল, কিন্তু তাহা ভ্রম। উক্ত উভয়ের স্বাতন্ত্র্য কোনও প্রমাণে উপলব্ধ হয় না। অর্থাৎ তাহা সম্বন্ধি পদার্থের অতিরিক্ত নহে।) যে হেতু সম্বন্ধি পদার্থ ছাড়িয়া উপলব্ধ হয় না, সেই হেতু তাহার নাস্তিত্বই নিশ্চিত। অঙ্গুলিসংযোগ কি? অঙ্গুলিসংযোগ অঙ্গুলিদ্বয়ের নৈরন্তর্য্য (অব্যবধান) ব্যতীত অন্য কিছু নহে। (সমবায়ের ত কথাই নাই। সমবায় এ পর্য্যন্ত কাহার অনুভবগোচরে আইসে নাই)। সম্বন্ধবাচক শব্দ ও 'সম্বন্ধ' ইত্যাকার জ্ঞান সম্বন্ধীকেই বিষয় করে, তাই বলিয়া যে তদুভয়ের সান্তত্য অর্থাৎ অবিচ্ছেদে বা নিরন্তরিতরূপে সম্বন্ধবুদ্ধি হওয়ার আপত্তি—তাহাও হইতে পারে না। কেন? তাহা বলিয়াছি। স্বরূপ ও বাহ্যিকরূপ অনুসারেই ঐ ব্যবহার নিষ্পন্ন হইয়া থাকে। (নৈরন্তর্য্য অবস্থায় অঙ্গুলিদ্বয়ের ও রূপ-রূপীর সম্বন্ধ প্রতীয়মান হয়, স্বতঃ প্রতীয়মান হয় না)। আরও দেখ, পরমাণু, আত্মা ও মন, এ সকলের প্রদেশ নাই। (প্রদেশ=অবয়ব বা অংশ) তাহা না থাকায় সংযোগসম্ভাবনাও নাই। প্রদেশবান্ দ্রব্যেতেই অন্য প্রদেশবান্ দ্রব্যের সংযোগ হইতে দেখা যায়। যদি এমন বল যে, প্রদেশ না থাকিলেও ঐ সকলের কল্পিত প্রদেশ স্বীকার করিব, ফলতঃ

তাহাও অব্যক্তব্য। কেন-না, কল্পনা করিলেই যে পদার্থসিদ্ধি হয়—তাহা হয় না। যদি হইত-ত সমস্তই হইত, কিছু অবশিষ্ট থাকিত না। বিরুদ্ধই হউক আর অবিরুদ্ধই হউক, এতগুলি পদার্থ কল্পনীয়, তাহার অধিক অকল্পনীয়, এমন কোন নিয়ম নাই এবং নিয়মের কারণও নাই। কল্পনা নিজের অধীন, যত ইচ্ছা ততই করিতে পার। বৈশেষিক ছয় পদার্থের কল্পনা করিয়াছেন, তাহার উপরে আর কেহ অধিক পদার্থের কল্পনা করিবে না, অন্যে শত কিংবা সহস্র পদার্থের কল্পনা করিবেন না, এ বিষয়ে অল্পমাত্রও নিবারক হেতু নাই। কল্পনা নিবারক হেতু নাই। কল্পনা করিলেই যদি পদার্থ সিদ্ধি হয়, তাহা হইলে যাহার যাহার যে যে পদার্থে রুচি, সে সে সেই সেই পদার্থের কল্পনা করুক আর তৎ-ক্ষণাৎ তাহা সিদ্ধ হউক। কোন দয়ালু কল্পনা করিবেন, জীবের দুঃখবহুল সংসার থাকিবেক না। আবার ব্যসনী পুরুষ কল্পনা করিবেন, সব মানুষ মুক্ত হইলে সংসার থাকিবেক না, তাহাতে আমোদ কি? অতএব সংসার নিত্য বা সর্ব্বকাল থাকুক। অন্যে কল্পনা করিবেন, মুক্ত জীবও পুনঃ সংসারী হইবেক। এই সকল কল্পকদিগের নিবারণকর্ত্তা কে? কে নিবারণ করিবে? অন্য কথা এই যে, নিরবয়ব দুই পরমাণু সংশ্লিষ্ট হইয়া সাবয়ব দ্ব্যণুক জন্মাইতে পারে না। যাহারা নিরবয়ব—তাহাদের সংশ্লেষ আকাশের সংশ্লেষের ন্যায় অনুপপন্ন। পৃথিব্যাদিতে কাষ্ঠে জতুসংশ্লেষের ন্যায় আকাশের সংশ্লেষ হয় না; নিরবয়ব বলিয়াই হয় না। যদি বল, ঐরূপ বিনা সমবায়ে কার্য্যকারণের আশ্রিতা-শ্রয়ভাব উপপন্ন হয় না, সেই নিমিত্ত সমবায় অবশ্য কল্পনীয়, তাহাও অন্যায্য। কেন-না, তাহাতে ইতরেতরাশ্রয় দোষ (বাধক তর্ক) আছে। যথা—কার্য্য ও কারণ অত্যন্ত ভিন্ন, ইহা সিদ্ধ হইলে আশ্রিতাশ্রয়ভাব সিদ্ধ হয়, এবং আশ্রিতাশ্রয়-ভাব সিদ্ধ হইলে কুণ্ডবদরের ন্যায় কার্য্যের ও কারণের ভিন্নতা সিদ্ধ হয়। (কুণ্ড আশ্রয়, বদর আশ্রিত। ঐরূপ হওয়াকে ইত-রেতাশ্রয় বলে। এই ইতরেতাশ্রয়দোষ উৎপত্তির ও জ্ঞপ্তির প্রতিবন্ধক বা বাধাদায়ক বলিয়া দোষ)। সেই জন্যই বেদান্তবাদীরা কার্য্যকারণের ভেদ ও আশ্রিতাশ্রয়ভাব মানেন না এবং সেই জন্যই কারণ দ্রব্যের সংস্থান (অবয়ব-বিন্যাস) বিশেষকেই কার্য্যনামে উল্লেখ করেন। অপর কথা এই যে, পরমাণু যখন পরিচ্ছিন্ন পদার্থ, তখন তাহার ৬। ৮। ১০ যতগুলি দিক্ থাকুক, তাবৎ

অবয়বের দ্বারা তাহা অবশ্য সাবয়ব এবং সাবয়ব হইলেই অনিত্য অর্থাৎ নশ্বর। অতএব, পরমাণুর নিত্যতা ও নিরবয়বতা পরস্পর অত্যন্ত বিরুদ্ধ। যদি এমন বল যে, তোমরা যে সকলকে দিগ্‌ভেদভেদী অবয়ব (অংশ) বলিবে—সেই গুলিই আমাদের পরমাণু, তাহাও বলিতে পারিবে না। বলিতে গেলে স্থূল-সূক্ষ্মের তরতম (অল্পাধিক্য) মানিতে হইবে, তাহাতে তাহা পরমকারণ অপেক্ষা বিনাশী, ইহাই উপপন্ন অর্থাৎ যুক্তিতে পাওয়া যাইবে। এই পৃথিবী দ্ব্যণুকাদি অপেক্ষা স্থূলতম, ইহা বস্তু সৎ হইলেও বিনাশী। এতদপেক্ষা সূক্ষ্ম ও সূক্ষ্মতর পৃথিবীও সমজাতীয়তা হেতু বিনাশ প্রাপ্ত হয় এবং তৎপরে দ্ব্যণুকও বিনষ্ট হয়। পার্থিব দ্ব্যণুকের বিনাশের ন্যায় পার্থিব পরমাণুও সমজাতীয়তা হেতু বিনষ্ট হইতে পারে। বলিতে পার যে, যাহারা বিনষ্ট হয় তাহারা অবয়ব বিভাগের পর বিনষ্ট হয়, পরমাণুর অবয়ব না থাকায় বিভাগ হয় না, সুতরাং তাহার বিনাশও হয় না। এ সম্বন্ধে আমরা বলি, ঘৃত-কাঠিন্য বিলয়ের ন্যায় তাহা বিনা বিভাগেও বিনষ্ট হইতে পারে। যেমন ঘৃতসংঘাত ও সুবর্ণ প্রভৃতি বিনা অবয়ব বিভাগে অগ্নিসংযোগ বলে দ্রবভাব প্রাপ্ত হয়, সেইরূপ পরমাণুপুঞ্জও পরমকারণভাব প্রাপ্ত হইয়া অমূর্ত্ত ও বিনষ্ট হয় তাহাতে বাধা হয় না। আরও দেখ, কেবল অবয়ব সংযোগ দ্বারাই যে কার্য্য জন্মে, তাহা নহে, অন্যরূপেও হইয়া থাকে। দুগ্ধ ও জল বিনা অবয়বান্তর সংযোগে বর্দ্ধোপল ও দধি জন্মাইয়া থাকে। অতএব অসার তর্ক কলুষিত প্রোক্ত মত ঈশ্বর-কারণ প্রতিপাদক শ্রুতির বিরুদ্ধ। শ্রুতিবিরুদ্ধ ও অসার তর্ক কলুষিত বলিয়া শ্রুতিপ্রবণ শিষ্ট মনু প্রভৃতি ঋষি পরমাণুবাদ গ্রহণ করেন নাই এবং ঐ কারণেই শ্রেয়ঃপ্রার্থী আর্য্যগণ পরমাণুকারণবাদের প্রতি যৎপরোনাস্তি অনাস্থা প্রদর্শন করিয়া থাকেন।

উপরে যে সকল সূত্র প্রদর্শিত হইল তদ্দ্বারা ন্যায় বৈশেষিকের মত সম্যক-রূপে নিরস্ত হইয়াছে। সৎ হইতে অসতের উৎপত্তি বিষয়ে ন্যায়ের সিদ্ধান্ত স্থানান্তরে নিরস্ত হইবে। অসৎ হইতে সতের উৎপত্তি বৌদ্ধমতের পরীক্ষায় আলোড়িত হইবে। এইরূপ ন্যায়ের সিদ্ধান্ত যে আত্মা বহু, এই বাক্যেরও অসারতা এই গ্রন্থের অন্য স্থানে প্রদর্শিত হইবে। ন্যায়ের ঈশ্বরসম্বন্ধী নিমিত্ত-কারণতাপক্ষ পূর্ব্বে শৈবমতের পরীক্ষায় তাড়িত হইয়াছে। ইতি।

দ্বিতীয় খণ্ড।

তৃতীয় পাদ।

(ষট্ নাস্তিকদর্শনের মতখণ্ডন)

চতুর্ব্বিধ বৌদ্ধমতের নিরূপণ ও খণ্ডন।

বৌদ্ধ চারিপ্রকার যথা, ১—মাধ্যমিক, ২—যোগাচার, ৩—সৌত্রান্তিক, ৪—বৈভাষিক। এই সকল মতের পৃথক্‌রূপে নিরূপণ করিয়া সর্ব্বপ্রথম ন্যায়াদি শাস্ত্রের রীতিতে উক্ত চারি মতের দূষণ বর্ণিত হইবে, পরে বেদান্ত ও সাংখ্যশাস্ত্রের রীতিতে খণ্ডন যেরূপে হইয়াছে তাহা প্রদর্শিত হইবে।

শূন্যবাদী মাধ্যমিক বৌদ্ধমতে শূন্যই আত্মা, কারণ সুষুপ্তি হইতে উত্থিত ব্যক্তির "সুষুপ্তিতে আমি ছিলাম না" এইরূপ অনুভব হয়, এই অনুভব দ্বারা শূন্যই আত্মা বলিয়া সিদ্ধ হয়। কেবল আত্মাই যে শূন্যরূপ তাহা নহে, কিন্তু আত্মা হইতে ভিন্ন এই পরিদৃশ্যমান সমস্ত জগৎ শূন্যরূপ। কারণ, এই জগৎ উৎপত্তির পূর্ব্বে অসৎ হওয়ায় এবং নাশের পরেও অসৎরূপ হওয়ায় মধ্যকালেও অসৎই হয়। কেননা, যে পদার্থ আদি-অন্তে অসৎ সে পদার্থ মধ্যেও অসৎ, সৎ হয় না। যেমন রজ্জু-সর্প, শুক্তি-রজত, ইত্যাদি পদার্থ আদি ও অন্ত উভয়কালে অসৎ হওয়ায় মধ্যকালেও অসৎ, তেমনি জগৎও আদি-অন্তে অসৎ হওয়ায় মধ্যকালেও অসৎ। শূন্য, তুচ্ছ, অসৎ, এই তিন শব্দ একই অর্থের বাচক। সুতরাং আত্মা তথা অনাত্মরূপ জগৎ সর্ব্বই শূন্যরূপ এবং এই শূন্যই পরমতত্ত্ব। শূন্যবাদীর এই মত সমীচীন নহে, কারণ, সুপ্ত-পুরুষের অনুভব-দ্বারা আত্মার শূন্যত্ব সিদ্ধ হয় না। উক্ত অনুভব দ্বারা বিশেষজ্ঞানের অভাবই সিদ্ধ হয়, অর্থাৎ "আমি কিছুই জানি না" ইত্যাদি প্রকারে বিষয়বিশিষ্ট জ্ঞানেরই অভাব সিদ্ধ হয়, আত্মার অভাব নহে। কিংবা, যে পদার্থ অসৎ,

সে পদার্থ ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞানের বিষয় হয় না। যেমন বন্ধ্যাপুত্র, শশ-শৃঙ্গাদি অসৎ পদার্থ সকল ইন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় নহে। কিন্তু জগৎ অয়ং ঘটঃ", "অয়ং পটঃ", এইরূপ ইন্দ্রিয়াদি প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় হওয়ায়, এই প্রত্যক্ষসিদ্ধ জগৎকে বন্ধ্যাপুত্রের ন্যায় অসৎ বলা সর্ব্বথা বিরুদ্ধ। কিংবা, অসৎ কারণ হইতে কার্য্যের উৎপত্তি বলিলে, অসৎ বন্ধ্যাপুত্র হইতেও পুত্ররূপ কার্য্যের উৎপত্তি হওয়া উচিত। কিংবা, শূন্যরূপ অসতের উপাদানতা জগতের বিষয়ে অঙ্গীকৃত হইলে উক্ত অসৎরূপ কারণসকল কার্য্যে অনুগত হইয়া প্রতীত হওয়া উচিত। যেমন সুবর্ণ-কুণ্ডলাদি স্থলে সুবর্ণরূপ কারণ "এই কুণ্ডল সুবর্ণময়" এইরূপে অনুগত হইয়া প্রতীত হয়, তদ্রূপ ঘটাদি কার্য্যেও উক্ত অসৎরূপকারণ "ঘটোঽসৎ, পটোঽসৎ" ইত্যাদি প্রকারে অনুগত হইয়া প্রতীত হওয়া উচিত। কিন্তু এরূপ প্রতীতি হয় না, বরং ইহার বিপরীত "ঘটঃসন্, পটঃসন্", ইত্যাদি প্রকারে ঘটপটাদি সমস্ত কার্য্য-কারণের সত্তা সহিতই অর্থাৎ সৎরূপ কারণের সত্তা সমস্ত কার্য্যে অন্বিত হইয়াই প্রতীত হয়। এইরূপ এইরূপ অনেক দোষ থাকায় শূন্যবাদী মাধ্যমিকবৌদ্ধের মত প্রামাণিক নহে।

ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদী যোগাচারবৌদ্ধমতে বিজ্ঞানই আত্মা। এই বিজ্ঞান স্বতঃপ্রকাশরূপ হওয়ায় চেতনরূপ, তথা ভাবরূপ হওয়ায় বিদ্যুতের ন্যায় ক্ষণিক। যে পদার্থের আপনার উৎপত্তি-ক্ষণের উত্তরক্ষণ সহিত সম্বন্ধ হয় না, কিন্তু যাহার উৎপত্তিমাত্র ক্ষণ সহিতই সম্বন্ধ হয়, তাহাকে ক্ষণিক বলে। এই ক্ষণিকবিজ্ঞান "প্রবৃত্তিবিজ্ঞান" ও "আলয়বিজ্ঞান" ভেদে দ্বিবিধ। "অয়ং ঘটঃ", "অয়ং পটঃ", "ইদং শরীরং", ইত্যাদি বিজ্ঞানের নাম "প্রবৃত্তিবিজ্ঞান", আর "অহং অহং" ইত্যাদি বিজ্ঞানের নাম "আলয়বিজ্ঞান"। এই আলয়বিজ্ঞানই আত্মা। শঙ্কা—ক্ষণিকবিজ্ঞানকে আত্মা বলিলে, সুষুপ্তিতে আত্মা সিদ্ধ হইবে না, কারণ, সুষুপ্তির পূর্ব্বে উৎপন্ন যে বিজ্ঞান তাহার ক্ষণিকতা নিবন্ধন নাশ হওয়ায়, তথা সুষুপ্তিতে অন্য বিজ্ঞানের উৎপাদক কোন কারণ না থাকায়, উক্ত অবস্থাতে বিজ্ঞানের উৎপত্তি হওয়া সম্ভব নহে। সমাধান—পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তরোত্তর বিজ্ঞানের হেতু, অর্থাৎ প্রথমক্ষণবর্ত্তী বিজ্ঞান দ্বিতীয় ক্ষণে সজাতীয় দ্বিতীয় বিজ্ঞান উৎপন্ন করিয়া স্বয়ং বিনষ্ট হয়; এইরূপ দ্বিতীয় বিজ্ঞানও তৃতীয় ক্ষণে সজাতীয় তৃতীয় বিজ্ঞান উৎপন্ন করিয়া নষ্ট হয়। আর তৃতীয় বিজ্ঞানও চতুর্থ ক্ষণে সজাতীয় চতুর্থ বিজ্ঞান উৎপন্ন করিয়া বিনাশপ্রাপ্ত হয়। এই রীতিতে পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিজ্ঞানের পর পর বিজ্ঞানোৎপত্তির হেতুতা হওয়ায় নদীর প্রবাহের

ন্যায়, বিজ্ঞানধারার কোনকালে অবিরাম নাই। সুষুপ্তিতে যদ্যপি প্রবৃত্তি-বিজ্ঞানধারা থাকে না, তথাপি উক্তকালে আলয়বিজ্ঞানধারা থাকে এবং এই আলয়বিজ্ঞানই আত্মা হওয়ায় সুষুপ্তিতেও বিজ্ঞানরূপ আত্মার অসদ্ভাব নাই। পুনঃশঙ্কা—বিজ্ঞান-আত্মা ক্ষণিক হওয়ায়, উক্ত আত্মার আশ্রিত সংস্কার সকলও ক্ষণিক হইবে, হইলে পূর্ব্বানুভূতের কালান্তরে স্মৃতি হওয়া উচিত নহে। সমাধান—একের উপরে এক, এইরূপে পূর্ব্বাপরীভাবে অনেক বস্ত্র একত্রিত থাকিলে এবং সেই সকল বস্ত্রের নিম্নে কস্তুরী রাখিলে যেরূপ সেই কস্তুরীগন্ধ-গুণযুক্ত সূক্ষ্ম অবয়বরূপ বাসনা উক্ত কস্তুরীসম্বন্ধ প্রথম বস্ত্র হইতে আরম্ভ করিয়া সর্ব্বোপরি বস্ত্র পর্য্যন্ত সকল বস্ত্র যথাক্রমে প্রাপ্ত হয়, তদ্রূপ পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিজ্ঞানাশ্রিত সংস্কারেরও যথাক্রমে উত্তরোত্তর বিজ্ঞানে প্রাপ্তি সম্ভব হওয়ায় পূর্ব্বানুভূত বস্তুর কালান্তরে স্মৃতি অসম্ভব নহে। যদ্যপি বিজ্ঞানের ন্যায় সংস্কারগুলিও ক্ষণিক হওয়ায় স্মৃতিজ্ঞান পর্য্যন্ত উক্ত সংস্কার সকলের স্থিতি সম্ভবে না, তথাপি পূর্ব্ব পূর্ব্ব সংস্কারগুলির পর পর বিজ্ঞানে সজাতীয় আকার-সমর্পণ অসম্ভাবিত নহে। এইমতে ঘটপটাদি বাহ্যপদার্থ তথা সুখদুঃখাদি আন্তরপদার্থ সমস্তই বিজ্ঞানের আকারবিশেষ, বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন কোন পদার্থ নাই, অর্থাৎ আন্তরবিজ্ঞানই ঘটপটাদিরূপে তথা সুখদুঃখাদিরূপে প্রতীত হইয়া থাকে। বিজ্ঞানবাদী যোগাচারের এই মতও যুক্তিবিগর্হিত হওয়ায় সমীচীন নহে। বিজ্ঞানবাদীর প্রতি দ্রষ্টব্য—উক্ত বিজ্ঞান সবিষয় বা নির্ব্বিষয়? সবিষয় বলিলে, পুনরায় জিজ্ঞাস্য—উক্ত বিজ্ঞান সমস্ত জগৎবিষয়ক বা যৎকিঞ্চিত বস্তুবিষয়ক? সমস্ত জগৎবিষয়ক অঙ্গীকার করিলে সকল জীবের সর্ব্বজ্ঞতার প্রসঙ্গ হইবে, কারণ সর্ব্বজগৎবিষয়ক জ্ঞাতাকেই সর্ব্বজ্ঞ বলে। এদিকে, যৎকিঞ্চিত-বস্তুবিষয়ক বলিলে তাহাও সম্ভব নহে, কারণ যৎকিঞ্চিত শব্দে সকল বস্তু গ্রহণের তুল্যতা-স্থলে মাত্র এক ঘটরূপ বস্তুরই গ্রহণ হইলে, পটাদি বস্তুর বিবক্ষায় বিনিগমনাবিরহ (যুক্তির অভাবরূপ) দোষের প্রাপ্তি হইবে। অর্থাৎ যৎকিঞ্চিত শব্দে এক ঘটরূপ বস্তুরই গ্রহণ হইবে, পটাদির নহে, অথবা পটাদিরই গ্রহণ হইবে ঘটাদির নহে, এই প্রকার এক অর্থের সাধক কোন যুক্তিরূপ বিনিগমনা নাই। বিনিগমনাবিরহ স্থলে সকল পদার্থের সমান প্রাপ্তির তুল্যতা হয়, একের গ্রহণ কালে দ্বিতীয়ের ত্যাগ হয় না। সুতরাং এই দ্বিতীয় পক্ষেও প্রথম পক্ষের ন্যায় ঘটপটাদি সকল পদার্থ বিজ্ঞানের বিষয়রূপে প্রাপ্ত হওয়ায় সকল লোকের স্বভাববলেই সর্ব্বজ্ঞতার প্রাপ্তিরূপ দোষের

প্রসঙ্গ হইবে। কিংবা, সত্যসত্যই যদি আত্মস্বরূপ বিজ্ঞানকে সবিষয় অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে সুষুপ্তি অবস্থাতেও বিষয়ের ভান হওয়া উচিত। যদি বিজ্ঞানবাদী বলেন, সুষুপ্তিতে নির্ব্বিষয় বিজ্ঞানের ধারা থাকে, সুতরাং তৎকালে কোন বিষয়ের ভান হয় না। এ কথা সম্ভব নহে, কারণ কদাচিৎ জ্ঞান-নির্ব্বিষয় অঙ্গীকার করিলে, নির্ব্বিষয় জ্ঞানের ন্যায় ঘটপটাদি পদার্থও নির্ব্বিষয় হওয়ায় জ্ঞানরূপ হওয়া উচিত। যদি বিজ্ঞানবাদী ইহার প্রত্যুত্তরে এরূপ বলেন যে, আমাদের মতে বিজ্ঞান হইতে অতিরিক্ত কোন বস্তু নাই, সুতরাং নির্ব্বিষয়ত্ব হেতুদ্বারা তোমরা যে ঘটপটাদির বিজ্ঞানরূপতা সিদ্ধ করিতে প্রবৃত্ত তাহা আমাদেরও স্বীকার্য্য, কেননা ইহা আমরাও অনুমোদন করি। এ কথা সম্ভব নহে, সর্ব্বলোকের প্রত্যক্ষানুভবসিদ্ধ ঘটপটাদি পদার্থের তোমাদের বচনমাত্রে নিষেধ হইতে পারে না। যদি বিজ্ঞানবাদী বলেন, আমরা স্বরূপে উক্ত ঘটপটাদি পদার্থের নিষেধ করি না, কিন্তু উহাদিগকে বিজ্ঞানের আকার-বিশেষ বলিয়া মান্য করি। এ কথা বলিলে জিজ্ঞাস্য হইবে, বিজ্ঞানের উক্ত আকারবিশেষ বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন বা অভিন্ন? ভিন্ন বলিলে, বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন কোন বস্তু নাই, তোমাদের এই প্রতিজ্ঞা বাধিত হইবে। এদিকে অভিন্ন বলিলে, "নীলপীতে" এইরূপ নীল-পীত উভয়ের বিষয়ীভূত যে সমূহালম্বনজ্ঞান, সেই জ্ঞানে নীলাকার পীতাকার হওয়া উচিত তথা পীতাকার নীলাকার হওয়া উচিত। কারণ "তদভিন্নাভিন্নস্যতদভিন্নত্বনিয়মাৎ" অর্থাৎ "যে বস্তু যে বস্তুর অভেদবিশিষ্ট পদার্থ সহিত অভিন্ন, সে বস্তু সেই বস্তুরও সহিত অভিন্ন", এই ন্যায়ানুসারে নীলাকার পীতাকার এ উভয়ই উক্ত সমূহালম্বনরূপ বিজ্ঞান সহিত অভিন্ন হওয়ায় নীলাকারের অভেদবিশিষ্টবিজ্ঞান সহিত অভিন্ন হইয়া পীতাকার নীলাকারেরও সহিত অভিন্ন হইবে, এইরূপ নীলাকারও পীতকারের সহিত অভিন্ন হইবে। প্রদর্শিত রীতিতে নীলাকার পীতাকার হওয়া উচিত, তথা পীতাকার নীলাকার হওয়া উচিত, কিন্তু ইহা দৃষ্টিবিরুদ্ধ। যদি বিজ্ঞানবাদী বলেন, যদ্যপি নীলাকার তথা পীতাকার এ উভয়ই বিজ্ঞানরূপ হওয়ায় অভিন্ন, তথাপি নীলে নীলত্বধর্ম্ম থাকায় তথা পীতে পীতত্বধর্ম্ম থাকায় নীলত্বপীতত্বধর্ম্ম পরস্পর ভিন্ন, সুতরাং নীল পীত ভিন্ন ভিন্ন প্রতীত হয়। এস্থলে যেরূপ নীল-পীত আকার বিজ্ঞানস্বরূপ হওয়ায় পরস্পর অভিন্ন, তদ্রূপ নীলত্ব পীতত্বধর্ম্ম বিজ্ঞানস্বরূপ নহে বলিয়া অভিন্ন নহে, ভিন্ন। কারণ অনীলের ব্যাবৃত্তির নাম নীলত্ব আর অপীতের ব্যাবৃত্তির নাম পীতত্ব। নীল হইতে ভিন্ন সকল পদার্থের

যে নীলবিষয়ে ভেদ তাহাকে অনীলব্যাবৃত্তি বলে আর পীত হইতে ভিন্ন সকল পদার্থের যে পীতবিষয়ে ভেদ তাহাকে অপীতব্যাবৃত্তি বলে। এই প্রকারে অভাবরূপ হওয়ায় অর্থাৎ নীলত্বপীতত্বাদিধর্ম্মের অভাবমুখে প্রতীতি হওয়ায় নীলত্বপীতত্বাদিধর্ম্ম অপারমার্থিক। এই অপারমার্থিক নীলত্বপীতত্বধর্ম্মের পারমার্থিক বিজ্ঞান সহিত অভেদ সম্ভব নহে। এইরূপ নীলত্বপীতত্বধর্ম্মের ভেদে নীলে পীতরূপতার তথা পীতে নীলরূপতার প্রতীতি হয় না। এ উক্তিও দুরুক্তি, নীলত্বপীতত্ব দুই বিরোধীধর্ম্মের এক বিজ্ঞানে সমাবেশ অসম্ভব। কদাচিৎ বিরোধী ধর্ম্মের এক বস্তুতে সহাবস্থান অঙ্গীকৃত হইলে, কোন স্থলে কস্মিন্‌কালে বিরোধের প্রতিপাদন সম্ভব হইবে না। অর্থাৎ সর্ব্বস্থলে লোকের অনুভবসিদ্ধ যে শীতত্বউষ্ণত্বাদি ধর্ম্ম সকলের বিরোধ, সেই বিরোধ ভঙ্গ হওয়ায় ব্যবহার-লোপের প্রসঙ্গ হইবে। কিংবা, বিজ্ঞানবাদী সমস্ত জগৎ যে ক্ষণিক বলেন, তাহাতে "সেই ঘট এই" এই প্রকার প্রত্যভিজ্ঞানের অনুপপত্তি হয়। কারণ প্রত্যভিজ্ঞাজ্ঞান পূর্ব্বদৃষ্ট ঘট সহিত বর্ত্তমান ঘটের অভেদ বিষয় করে বলিয়া ক্ষণিক বিজ্ঞানবাদীর মতে পূর্ব্বকালীন ঘটের এতৎকালীন ঘট সহিত অভেদ অসম্ভব হয়। কিংবা, বিজ্ঞানবাদী স্মৃতিসাধনাভিপ্রায়ে পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিজ্ঞানজন্য সংস্কারের উত্তরোত্তর বিজ্ঞানে যে অনুক্রান্তি বর্ণন করিয়াছেন, তাহাও সম্ভবে না। কারণ কদাচিৎ উক্ত অনুক্রান্তি সম্ভব হইলে অর্থাৎ পূর্ব্ব-পূর্ব্ব বিজ্ঞানজন্য সংস্কারের পর পর বিজ্ঞানে অনুগতি স্বীকৃত হইলে মাতারূপ বিজ্ঞানের যে সংস্কার তাহা যেরূপ মাতাতে প্রাপ্ত হয় সেইরূপ মাতারূপ সংস্কারের বিজ্ঞান গর্ভস্থিত পুত্ররূপ বিজ্ঞানেও প্রাপ্ত হওয়া উচিত, এবং ইহা প্রাপ্ত হইলে মাতাকর্ত্তৃক অনুভূত সকল পদার্থের গর্ভস্থ পুত্রেরও অবশ্যই স্মৃতি হইবে, কিন্তু এরূপ হয় না। ইত্যাদি ইত্যাদি অনেক দূষণ বিজ্ঞানবাদীর মতে অবস্থান করায় এই মতও আদরের যোগ্য নহে।

এ স্থলে এই অর্থ জ্ঞাতব্য—বুদ্ধ ভগবানের মাধ্যমিক আদি নামে চারি শিষ্য ছিল। বুদ্ধের শিষ্য বলিয়া তাহাদিগকে "বৌদ্ধ" বলে। বুদ্ধের অন্য নাম "সুগত" হওয়ায় উক্ত চারি শিষ্য "সৌগত" নামেও অভিহিত হয়। উক্ত চারি শিষ্যের মধ্যে প্রথম মাধ্যমিক শিষ্যকে পরিপক্কচিত্ত দেখিয়াও মুখ্য অধিকারী বিবেচনা করিয়া বুদ্ধ তাহাকে সাক্ষাৎই শূন্যবাদ উপদেশ করেন, সুতরাং এই শূন্যবাদই বুদ্ধের সম্মত। দ্বিতীয় যোগাচার শিষ্যকে ন্যূন পরি-পক্কচিত্ত তথা অমুখ্য অধিকারী ভাবিয়া বুদ্ধ তাহাকে প্রথমেই শূন্যবাদ উপদেশ

না করিয়া সর্ব্বশূন্যরূপ তত্ত্বে যোগাচারের বুদ্ধি প্রবিষ্ট করাইবার অভিপ্রায়ে বিজ্ঞানমাত্র অস্তিত্ববাদের উপদেশ করেন। তৃতীয় সৌত্রান্তিক তথা চতুর্থ বৈভাষিক শিষ্যদিগকে বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন বাহ্য ঘটপটাদি পদার্থে চিত্তের অভিনিবেশ দেখিয়া উক্ত উভয়ের অভিপ্রায়ানুসারে বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন বাহ্য ঘটপটাদি অর্থ অঙ্গীকার করিয়া সর্ব্বশূন্যরূপ তত্ত্বে উক্ত উভয়ের বুদ্ধি প্রবেশ করাইবার নিমিত্ত বাহ্যার্থবাদ উপদেশ করেন। এস্থলে আন্তর-বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন বাহ্য ঘটপটাদি পদার্থের বিদ্যমানতা বিষয়ে সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিকের মতে কোন বিশেষ বিলক্ষণতা নাই, মাত্র ভেদ এই যে, সৌত্রান্তিক বাহ্যার্থ কেবল অনুমানের বিষয় অঙ্গীকার করেন, প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় অঙ্গীকার করেন না, আর বৈভাষিক উহাকে প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় বলিয়াই স্বীকার করেন। অর্থাৎ সৌত্রান্তিক বাহ্যপদার্থের অনুমেয়তাবাদী, এ মতে বিজ্ঞানের আকার বাহ্যপদার্থাকার হইলেও বিজ্ঞানদ্বারা বাহ্যপদার্থের অনুমান হয়, প্রত্যক্ষ হয় না, সুতরাং সৌত্রান্তিক মতে বাহ্য পদার্থ অনুমানের বিষয়। আর বৈভাষিক মতে বাহ্যপদার্থ প্রত্যক্ষ-প্রমাণের বিষয়, অনুমান-প্রমাণের বিষয় নহে, সুতরাং বৈভাষিক বাহ্যপদার্থের প্রত্যক্ষতাবাদী।

সৌত্রান্তিকের অভিপ্রায় এই—আন্তর বিজ্ঞানে ঘটপটাদি আকাররূপ বিচিত্রতা সকল লোকের অনুভবসিদ্ধ। অর্থাৎ "অয়ং ঘটঃ" এই বিজ্ঞানে ঘটরূপ আকারের আর "অয়ংপটঃ" এই বিজ্ঞানে পটরূপ আকারের প্রতীতি হয়। এই রীতিতে যে যে বিজ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেই সেই বিজ্ঞানে কোন না কোন প্রকারের আকার অবশ্য প্রতীত হইয়া থাকে। আন্তর-বিজ্ঞানে স্থিত যে ঘটপটাদি আকার রূপ বিচিত্রতা তাহা বাহ্যদেশস্থিত ঘটাদিরূপ অর্থের সাদৃশ্যরূপ হইয়া থাকে, বাহ্যার্থের সাদৃশ্যবিনা বিজ্ঞাননিষ্ঠ বিচিত্রতার অন্য কোন স্বরূপ সিদ্ধ হয় না। কদাচিৎ বাহ্যঘটপটাদি অর্থ অস্বীকৃত হইলে, আন্তর-বিজ্ঞানে বাহ্যঘটপটাদি অর্থের সাদৃশ্যের উৎপত্তি সম্ভব হইবে না। সুতরাং উক্ত সাদৃশ্যের নিমিত্তভূত ঘটপটাদি বাহ্যপদার্থ অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। বিজ্ঞানের বিচিত্রতাদ্বারা উক্ত বাহ্যপদার্থের অনুমান হইয়া থাকে, প্রত্যক্ষ হয় না। অনুমানের আকার এই—"সংবেদনগতোবিষয়াকারপ্রতিবিম্বঃ তথাবিধবিম্ব সন্নিধানপুরঃসরঃ প্রতিবিম্বত্বাৎ দর্পণাদিগতমুখাদি প্রতিবিম্ববৎ"। অর্থাৎ "অয়ং ঘটঃ, অয়ং পটঃ" ইত্যাদি জ্ঞানেস্থিত যে ঘটপটাদি বিষয়াকার প্রতিবিম্ব, সেই প্রতিবিম্ব সেই প্রকার বিম্বের সমীপতাপূর্ব্বক হইবার যোগ্য, প্রতিবিম্বরূপ হওয়ায় যেটী

প্রতিবিম্ব হয়, সেটী সেই প্রকার বিম্বের সমীপতাপূর্ব্বকই হয়। যেমন দর্পণস্থ মুখের প্রতিবিম্ব সেই প্রকার মুখরূপ বিম্বের সমীপতাপূর্ব্বক হইয়া থাকে।

বৈভাষিকের মতে, ঘটপটাদি বাহ্যার্থ সহিত বিজ্ঞানের সম্বন্ধ না হইলে, বিজ্ঞানের বাহ্যার্থাকারতা সম্ভব হইবে না। সুতরাং বিজ্ঞানের বাহ্যার্থ-সম্বন্ধ অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। যে সময়ে প্রকাশরূপ বিজ্ঞানের ঘটপটাদি বাহ্যার্থ সহিত সম্বন্ধ হয়, সেই সময়ে বাহ্যার্থের অবশ্য প্রকাশ হওয়ায় উক্ত বাহ্যপদার্থসকল প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরই বিষয় হয়, অনুমানের বিষয় নহে।

এক্ষণে উক্ত উভয় মতে বাহ্যভোগ্য সঙ্ঘাত তথা আন্তর ভোক্তা সঙ্ঘাত এই দুইয়ের উৎপত্তির প্রকার বলা যাইতেছে। কঠিন স্বভাববিশিষ্ট যে পার্থিবপরমাণু, তথা স্নিগ্ধ স্বভাববিশিষ্ট যে জলীয়পরমাণু, তথা উষ্ণ স্বভাববিশিষ্ট যে তৈজসপরমাণু, তথা চলনস্বভাববিশিষ্ট যে বায়বীয়-পরমাণু, এই চতুর্ব্বিধ পরমাণুর ভূত ভৌতিক সঙ্ঘাতকে "বাহ্যভোগ্য সঙ্ঘাত" বলে। আর রূপস্কন্ধ ১, বিজ্ঞানস্কন্ধ ২, বেদনাস্কন্ধ ৩, সংজ্ঞাস্কন্ধ ৪, সংস্কারস্কন্ধ ৫, এই পঞ্চস্কন্ধের সমূহকে "আন্তর ভোক্তাসঙ্ঘাত" বলে। রূপাদিবিষয় সহিত চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয় "রূপস্কন্ধ" বলিয়া কথিত। যদ্যপি রূপাদি বিষয় বাহ্য হওয়ায় তাহাদের আন্তর অধ্যাত্মরূপতা সম্ভব নহে, তথাপি চক্ষু আদি ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধে তথা দেহের আবস্থকতা হেতু তাহাদের বিষয়েও আধ্যাত্মিকতা সম্ভব হয়। "অহং অহং" এই প্রকার আলয়বিজ্ঞান তথা চক্ষু আদি ইন্দ্রিয় জন্য যে নির্ব্বিকল্পকজ্ঞান তাহার নাম "বিজ্ঞানস্কন্ধ"। "অহং সুখী, অহং দুঃখী" এই প্রকার যে সুখ দুঃখের অনুভব তাহা "বেদনাস্কন্ধ" নামে প্রসিদ্ধ। "এই কুড্য, এই শরাব, এই শ্যাম, এই ব্রাহ্মণ," ইত্যাদিরূপ সবিকল্প প্রত্যয় সংজ্ঞা-বিষয়ক হওয়ায়, তাহাকে "সংজ্ঞাস্কন্ধ" বলা যায়। রাগ, দ্বেষ, মোহ, ধর্ম্ম, অধর্ম্ম, মদমান্, ইত্যাদি সকল বস্তু "সংস্কার স্কন্ধ" নামে প্রখ্যাত। কেবল আপন স্বরূপ মাত্রের প্রকাশক যে নির্ব্বিকল্পক জ্ঞানধারারূপ আলয়বিজ্ঞান তাহা "আশয়", "চিত্ত", "আত্মা", এই তিন নামেও কথিত হয় আর উক্ত আলয় বিজ্ঞান হইতে অতিরিক্ত সর্ব্বজগৎ "চৈত্তিক", "চৈত্ত" তথা "বুদ্ধিবোধ্য" শব্দে অভিহিত হয়। আর ১-প্রতিসংখ্যানিরোধ, ২-অপ্রতিসংখ্যা নিরোধ, ও ৩-আকাশ, এই তিন অভাব হইতে অতিরিক্ত যে সকল আন্তর বাহ্যজগৎ তাহা সমস্তই ক্ষণিক, অর্থাৎ আপনার উৎপত্তিক্ষণ হইতে ভিন্ন ক্ষণে থাকে না। "এই বস্তুকে আমি

নাশ করিব” এই প্রকারের যে বস্তু প্রতিকূলাবুদ্ধি তাহার নাম “প্রতিসংখ্যা”, এই প্রতিসংখ্যাপূর্ব্বক যে উক্ত বস্তুর নাশ তাহার নাম “প্রতিসংখ্যানিরোধ”। উক্ত প্রতিসংখ্যানিরোধ হইতে ভিন্ন যে বস্তুর ধ্বংস, তাহার নাম “অপ্রতিসংখ্যানিরোধ”। আবরণের অভাবের নাম “আকাশ”। প্রদর্শিত তিন অভাবের অতিরিক্ত সমস্ত পদার্থ ক্ষণিক। এই ক্ষণিকতার সাধক অনুমান যথা, “সর্ব্বক্ষণিকং ভাবত্বাৎ বিদ্যুৎবৎ।” অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত তিন অভাব হইতে ভিন্ন যে সকল আন্তর বাহ্য ভোক্তাভোগ্যরূপ জগৎ সে সমস্ত ক্ষণিক হইবার যোগ্য, ভাবরূপ হওয়ায়। যে যে পদার্থ ভাবরূপ, সে সমস্ত ক্ষণিক, যেমন বিদ্যুৎ ভাবরূপ হওয়ায় ক্ষণিক, তেমনই সর্ব্বজগৎও ভাবরূপ হওয়ায় অবশ্য ক্ষণিক হইবে। কথিত প্রকারের অনুমানদ্বারা ধান্যরাশির ন্যায় উক্ত পরমাণুর পুঞ্জরূপ বাহ্যভোগ্য প্রপঞ্চের তথা উক্ত পঞ্চস্কন্ধরূপ আন্তর অধ্যাত্মরূপ ভোক্তা সঙ্ঘাতের ক্ষণিকরূপতাই সিদ্ধ হয়।

উক্ত সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিকের মতও প্রথমোক্ত দুই মতের ন্যায় অত্যন্ত অসমীচীন। কারণ, প্রথম সৌত্রান্তিক যে বাহ্য ঘটপটাদি পদার্থ সকলকে অনুমিতি জ্ঞানের বিষয় বলেন তাহা বিরুদ্ধ। যদি কদাচিৎ ঘটাদি পদার্থ নিয়মপূর্ব্বক অনুমিতি জ্ঞানের বিষয় হইত, তাহা হইলে যেরূপ পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতি জ্ঞানের অনন্তর “পর্ব্বতো বহ্নিমনুমিনোমি” এইরূপ অনুমিতি-জ্ঞান হইয়া থাকে, তদ্রূপ উক্ত ঘটাদি জ্ঞানের অনন্তর “ঘটমনুমিনোমি” এইরূপ ঘটপটাদি জ্ঞানের বিষয়ীভূত অনুব্যবসায়-জ্ঞান নিয়ম পূর্ব্বক হইত। কিন্তু ইহা না হওয়ায়, বরং তদ্বিপরীত “ঘট সাক্ষাৎকরোমি, পট সাক্ষাৎকরোমি” এই প্রকার অনুব্যবসায়-জ্ঞান নিয়ম পূর্ব্বক হওয়ায় উক্ত অনুব্যবসায় বলে ঘটাদি বাহ্য অর্থে প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরই বিষয়তা সিদ্ধ হয়, অনুমিতি জ্ঞানের নহে। এদিকে বৈভাষিক ঘটপটাদি পদার্থ প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় অঙ্গীকার করিয়া তাহা সকলকে পরমাণুর পুঞ্জরূপ যে স্বীকার করেন তাহাও অত্যন্ত অসঙ্গত। কারণ, তন্মতে পরমাণুর অতিরিক্ত কোন অবয়বীয় স্বীকার নাই, পরমাণুতে মহত্ত্ব পরিমাণ থাকে না, কেবল অণুত্বই থাকে। সুতরাং কোন বাদীর মতে পরমাণু প্রত্যক্ষ যোগ্য নহে আর পরমাণু অপ্রত্যক্ষ হওয়ায় পরমাণুর পুঞ্জরূপ ঘটপটাদিও অপ্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। অতএব ঘটপটাদি পদার্থ পরমাণুর পুঞ্জরূপ অঙ্গীকার করিয়া তাহা সকলকে প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় বলা নিতান্ত বিরুদ্ধ। বৌদ্ধ যদি বলেন, পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, এই চারি দ্রব্যের, [illegible] হইতে আরম্ভ করিয়া

ইস্তক মহান পৃথিবী আদি পর্য্যন্ত, যে কার্য্য দ্রব্য অবয়বী ন্যায়মতে স্বীকৃত হয়, তদ্বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। ইহার উত্তর এই যে, "অয়ং ঘটঃ, অয়ং পটঃ" ইত্যাদি প্রকার প্রত্যক্ষপ্রতীতি সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ, এই প্রতীতিই ঘটপটাদি অবয়বী বিষয়ে প্রমাণ। বৌদ্ধ যদি ইহার প্রত্যুত্তরে বলেন, "অয়ং ঘটঃ, অয়ং পটঃ" ইত্যাদি প্রতীতি যদি কদাচিৎ ঘটপটাদি অবয়বী বিনা সিদ্ধ না হইত, তবে উক্ত প্রতীতি বলে অবশ্যই ঘটপটাদি অবয়বীর কল্পনা সঙ্গত হইত। কিন্তু উক্ত প্রতীতি ঘটপটাদি অবয়বী বিনাও সিদ্ধ হইতে পারে, যেহেতু পরস্পর সংযোগ-বিশিষ্ট যে পরমাণুর সমূহরূপ পুঞ্জ, সেই পুঞ্জকেই উক্ত প্রতীতি বিষয় করে, পরমাণু পুঞ্জ হইতে অতিরিক্ত ঘটপটাদি অবয়বীকে উক্ত প্রতীতি বিষয় করে না। সুতরাং "অয়ং ঘটঃ, অয়ং পটঃ" ইত্যাদি প্রতীতিদ্বারা অবয়বীর সিদ্ধি হয় না। বৌদ্ধের একথা সম্ভব নহে, কারণ কদাচিৎ "অয়ং ঘটঃ, অয়ং পটঃ" এই প্রতীতি যদি সত্য সত্যই পৃথিবী-পরমাণুর পুঞ্জকে বিষয় করিত তাহা হইলে যেরূপ ঘট পার্থিবপরমাণুর পুঞ্জরূপ, তদ্রূপ মৃত্তিকাপিণ্ডও পুঞ্জরূপ বলিয়া মৃত্তিকাপিণ্ডেও "অয়ং ঘটঃ" এই প্রতীতি হওয়া উচিত। বৌদ্ধ যদি বলেন, মৃদ্‌পিণ্ডে তথা ঘটে যদ্যপি পরমাণু-পুঞ্জরূপতা সমান, তথাপি ঘটরূপ পরমাণুর পুঞ্জের যে প্রকার পরস্পর সংযোগসম্বন্ধ হয়, সে প্রকার পরস্পর সংযোগ-সম্বন্ধ মৃদ্‌পিণ্ডরূপ পরমাণু-পুঞ্জের হয় না, কিন্তু তাহা হইতে বিলক্ষণ সংযোগ-সম্বন্ধ হয়। আর মৃদ্‌পিণ্ডরূপ পরমাণু-পুঞ্জের যে প্রকার পরস্পর সংযোগসম্বন্ধ হয়, সে প্রকার সংযোগসম্বন্ধ ঘটরূপ পরমাণু-পুঞ্জের হয় না, তাহা হইতে বিলক্ষণ হয়। এইরূপ পটাদিরূপ পরমাণু-পুঞ্জেরও পরস্পর বিলক্ষণ সংযোগ-সম্বন্ধ হয়। সুতরাং বিলক্ষণ সংযোগসম্বন্ধবিশিষ্ট পরমাণু-পুঞ্জে "অয়ং ঘটঃ" এরূপ প্রতীত হয়, "অয়ং মৃত্তিকাপিণ্ডঃ" এরূপ প্রতীতি হয় না। আর বিলক্ষণ সংযোগসম্বন্ধবিশিষ্ট পরমাণু-পুঞ্জে "অয়ং মৃত্তিকাপিণ্ডঃ" এরূপ প্রতীতি হয়, "অয়ং ঘটঃ" এরূপ প্রতীতি হয় না। কথিত প্রকারে ঘটপটাদি সকল দ্রব্যে পরমাণুপুঞ্জরূপতার সমানতা হইলেও সংযোগ সম্বন্ধের বিলক্ষণতা বশতঃ "অয়ং ঘটঃ, অয়ং পটঃ" ইত্যাদিরূপ ভিন্ন ভিন্ন প্রতীতির বিষয়তাও সম্ভব হয়। বৌদ্ধের একথা অবিবেকমূলক, কারণ, তিনি যে পরমাণুপুঞ্জকে ঘটাদিরূপ অঙ্গীকার করেন, সেই পরমাণুপুঞ্জ মহত্ত্ব-পরিমাণ রহিত হওয়ায় অতীন্দ্রিয়, অর্থাৎ ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞানের বিষয় নহে। সুতরাং উক্ত অতীন্দ্রিয় পরমাণুর পুঞ্জরূপ ঘটাদিও প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত নহে, অথচ উক্ত ঘটাদির নেত্রেন্দ্রিয় জন্য চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষতা

তথা ত্বকৃইন্দ্রিয় জন্য ত্বাচ-প্রত্যক্ষতা সকলের অনুভবসিদ্ধ। এই আপত্তির পরিহারে যদি বৌদ্ধ বলেন, যদ্যপি এক পরমাণুর প্রত্যক্ষ হয় না, তথাপি বহু পরমাণুর সমূহের প্রত্যক্ষ সম্ভব হয়। যেমন চক্ষুইন্দ্রিয়দ্বারা দূরদেশস্থ এক কেশের যদিও প্রত্যক্ষ হয় না তত্রাপি অনেক কেশ সমূহের চক্ষুইন্দ্রিয়দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়। অতএব এক কেশের ন্যায় এক পরমাণুর প্রত্যক্ষ না হইলেও অনেক কেশের সমূহের প্রত্যক্ষতার ন্যায় অনেক পরমাণুর সমূহরূপ ঘটপটাদির প্রত্যক্ষ হওয়া অসম্ভব নহে। একথাও অসঙ্গত, যদি তোমরা পরমাণুর পুঞ্জকেই ঘটপটাদিরূপ অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে "একোঘটঃ স্থূলঃ" অর্থাৎ "এই ঘট একও স্থূল" এই প্রকার প্রতীতি তোমাদের মতে উপপন্ন হইবে না। কারণ, পরমাণু অনেক হওয়ায় অনেক পরমাণুতে একত্ব বিষয় করিবার প্রতীতি সম্ভব নহে। এদিকে পরমাণু অণুত্বপরিমাণবিশিষ্ট হওয়ায় অণুত্বপরিমাণবিশিষ্ট পরমাণুতে স্থূলতা বিষয় করিবার প্রতীতিও সম্ভব নহে। এই আপত্তির প্রত্যুত্তরে বৌদ্ধ যদি বলেন, যেরূপ "একোমহানধান্যরাশিঃ" অর্থাৎ এই ধান্যের সমূহরূপ-রাশি এক ও মহানরূপ বলিয়া প্রতীত হয়, তদ্রূপ পরমাণু পুঞ্জরূপ ঘটে "একো-ঘটঃ স্থূলঃ" এই প্রতীতি সম্ভব হয়। তাৎপর্য্য এই—যদ্যপি সকল ধান্যব্যক্তি প্রত্যেকেই একও সূক্ষ্ম, তথাপি সকল ধান্য ব্যক্তির যে সমূহ অর্থাৎ সমস্ত ধান্য-ব্যক্তিবিশিষ্ট যে সমুদায় ধান্যবৃত্তি-সংখ্যা-বিশেষরূপ সমূহ, সে সমূহ এক হওয়ায়, সেই এক সমূহের দৃষ্টিতে ধান্যরাশিতে একত্বের প্রতীতি হয়। আর উক্ত সকল ধান্যব্যক্তির যে পরস্পর সংযোগসম্বন্ধ, অর্থাৎ এক ধান্যসংযুক্ত দ্বিতীয় ধান্যের যে তৃতীয় ধান্যের সহিত সংযোগসম্বন্ধ, তথা দ্বিতীয় ধান্যসংযুক্ত তৃতীয় ধান্যের যে চতুর্থ ধান্যের সহিত সংযোগসম্বন্ধ, তথা তৃতীয় ধান্যসংযুক্ত চতুর্থ ধান্যের যে পঞ্চম ধান্যের সহিত সংযোগসম্বন্ধ, এইরূপ সমস্ত ধান্যব্যক্তির যে পরস্পর সংযোগসম্বন্ধ বিশেষ, সেই সংযোগবিশেষই ধান্যরাশিতে মহত্ব এবং এই মহত্বের দৃষ্টিতে ধান্যরাশিতে মহানতার প্রতীতি হয়। এই প্রকারে ঘট-পটাদিরূপ পরমাণু পুঞ্জে সকল পরমাণুবিশিষ্ট সমস্ত পরমাণু-বৃত্তি সংখ্যা বিশেষ-রূপ সমূহের একত্ব বিষয়ে "একোঘটঃ" এই রূপ একত্ব বিষয়ক প্রতীতি হয় আর সকল পরমাণুর পরস্পর সংযোগসম্বন্ধবিশেষরূপ মহত্বের দৃষ্টিতে "স্থূলো-ঘটঃ" এইরূপ স্থূলতা বিষয়ক প্রতীতি হয়। প্রদর্শিত রীতিতে ঘটপটাদিরূপ পৃথক্ অবয়বী স্বীকার না করিয়া তাহাদিগকে পরমাণুর পুঞ্জরূপ স্বীকার করিলেও "একো ঘটঃ স্থূলঃ" এইরূপ প্রতীতি সম্ভব হয়। বৌদ্ধের এ সকল

কথা অসার, কারণ ঘটপটাদিকে পরমাণুর পুঞ্জরূপ বলিলে, কপাল হইতে ঘটের উৎপত্তি তথা তন্তু হইতে পটের উৎপত্তি এই রূপ যে প্রতীতি হয় তাহা বৌদ্ধ মতে অনুপপন্ন হইবে। যদি বৌদ্ধ বলেন, তোমাদের এই আশঙ্কা আমাদের সিদ্ধান্তের অবিবেকে হইয়াছে, কারণ, যেরূপ আমরা ঘটপটাদিকে পরমাণুর-পুঞ্জরূপ অঙ্গীকার করি তদ্রূপ কপাল তন্তু আদিকেও পরমাণুর পুঞ্জরূপ স্বীকার করি, সুতরাং আমাদেরও মতে কপালরূপ পরমাণুপুঞ্জ হইতে পটরূপ পরমাণু-পুঞ্জের তথা তন্তুরূপ পরমাণুপুঞ্জ হইতে বস্ত্ররূপ পরমাণুপুঞ্জের উৎপত্তি হইয়া থাকে, কিন্তু কপাল তন্তু আদি তথা ঘটপটাদি ইহারা অবয়বী নহে, ইহাই আমাদের সিদ্ধান্ত। অতএব কপাল তন্তু হইতে ঘট পটের উৎপত্তিবিষয়ক প্রতীতি আমাদের মতেও সম্ভব হওয়ায় তদ্দ্বারা ঘটপটাদি সমস্ত পদার্থের পর-মাণুপুঞ্জরূপতাই সিদ্ধ হয়, উক্ত পরমাণুপুঞ্জ হইতে অতিরিক্ত কোন অবয়বী সিদ্ধ হয় না। বৌদ্ধের এ সমস্ত কথা অসঙ্গত, কারণ পরমাণু ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞানের অবিষয়, সুতরাং অতীন্দ্রিয়, এই অতীন্দ্রিয় পরমাণুর সমূহরূপ যে ঘটপটাদি দ্রব্য ইহাদেরও ইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞান সম্ভবে না, অর্থাৎ অসম্ভব। কেন না, স্বভাবে প্রত্যক্ষের অযোগ্য যে পরমাণু, সেই পরমাণু সকলে পরস্পর সংযোগ-সম্বন্ধ মাত্রে প্রত্যক্ষের যোগ্যতা সম্ভাবিত নহে। কদাচিৎ প্রত্যক্ষের অযোগ্য পদার্থেও পরস্পর সংযোগমাত্রে প্রত্যক্ষের যোগ্যতা সম্ভব হইলে, স্বভাবে প্রত্যক্ষের অযোগ্য যে পিশাচাদি তাহাদেরও পরস্পর সংযোগমাত্রে প্রত্যক্ষ হওয়া উচিত। সুতরাং স্বভাবে প্রত্যক্ষের অযোগ্য পরমাণুর পরস্পর সংযোগ মাত্রে প্রত্যক্ষতা অসম্ভব। কেশের দৃষ্টান্তও বিষম, কারণ, পরমাণু স্বভাবে অতীন্দ্রিয়, দূরদেশস্থিত কেশ স্বভাবে অতীন্দ্রিয় নহে, সমীপস্থিত এক কেশেরও চক্ষু ইন্দ্রিয় দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়। দূরদেশাদিতে এক কেশের প্রত্যক্ষে দূরত্বদোষ প্রতিবন্ধক, কিন্তু পরমাণু চক্ষুর সমীপ থাকিলেও প্রত্যক্ষ হয় না। সুতরাং পরমাণু স্বভাবে প্রত্যক্ষের অযোগ্য হওয়ায় উক্ত অতীন্দ্রিয় পরমাণুর সমূহরূপ ঘটপটাদি পদার্থও প্রত্যক্ষের যোগ্য হইতে পারে না। বৌদ্ধ যদি বলেন, যদ্যপি পরমাণু অতীন্দ্রিয় হওয়ায় পরমাণুপুঞ্জও অতীন্দ্রিয়, তথাপি অদৃশ্য পরমাণুপুঞ্জ হইতে এক দৃশ্য পরমাণুপুঞ্জ উৎপন্ন হয়। এই ঘটপটাদিরূপ দৃশ্য পরমাণুপুঞ্জই "অয়ং ঘটঃ, অয়ং পটঃ," ইত্যাদি প্রকার প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় হয়। ন্যায়মতে পরমাণু নিত্য, কিন্তু আমাদের মতে পরমাণুরও উৎপত্তি নাশ স্বীকৃত হয়। এই কারণে "যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকং যথা বিদ্যুৎ" অর্থাৎ যে যে ভাব পদার্থ তাহা সমস্ত

ক্ষণিক, যেমন ভাব পদার্থ হওয়ায় বিদ্যুৎ ক্ষণিক, এই অনুমানপ্রমাণদ্বারা সকল ভাব পদার্থ আমরা ক্ষণিকরূপ অঙ্গীকার করি। সুতরাং অদৃশ্য পরমাণুপুঞ্জ হইতে দৃশ্য পরমাণুপুঞ্জের উৎপত্তি অসম্ভব নহে, অর্থাৎ সুসম্ভব। বৌদ্ধের এ কথা সমীচীন নহে, অদৃশ্য দ্রব্যের উপাদানকারণতা দৃশ্য দ্রব্যে সম্ভব নহে। অদৃশ্য দ্রব্য দ্বারা দৃশ্য দ্রব্যের উৎপত্তি মান্য করিলে, অদৃশ্য চক্ষু ইন্দ্রিয় দ্বারা উৎপন্ন ঔষ্ণ্য আদি সন্ততিরও দৃশ্যদ্রব্যতারূপ হওয়া উচিত, কিন্তু উক্ত সন্ততি কাহারও দৃষ্টিগোচর নহে। সুতরাং অদৃশ্য পরমাণুপুঞ্জদ্বারা দৃশ্য পরমাণুপুঞ্জের উৎপত্তি বলা সর্ব্বথা বিরুদ্ধ। বৌদ্ধ যদি বলেন, সত্য সত্যই যদি অদৃশ্য দ্রব্য হইতে দৃশ্য দ্রব্যের উৎপত্তি না হইত তাহা হইলে অগ্নি দ্বারা অত্যন্ত উত্তপ্ত যে তৈলাদি সেই তৈলস্থিত অদৃশ্য অগ্নি দ্বারা দৃশ্য অগ্নির উৎপত্তি হইত না, কিন্তু অদৃশ্য অগ্নিদ্বারা দৃশ্য অগ্নির উৎপত্তি প্রত্যক্ষ দেখা যায়। ইহার উত্তর এই যে, উক্ত স্থলেও অদৃশ্য অগ্নি দ্বারা দৃশ্য অগ্নির উৎপত্তি হয় না, কিন্তু তপ্তৈতেলেস্থিত যে দৃশ্য অগ্নির অবয়ব তদ্দ্বারাই স্থূল অগ্নির উৎপত্তি হয়। যদি বৌদ্ধ বলেন, যেরূপ ন্যায়মতে অদৃশ্য দ্ব্যণুক হইতে দৃশ্যত্র্যণুকের উৎপত্তি হয়, তদ্রূপ আমাদের মতেও অদৃশ্য পরমাণুর পুঞ্জ হইতে দৃশ্য পরমাণুপুঞ্জের উৎপত্তি সম্ভব। একথা সম্ভব নহে, কারণ, কোন বস্তুতে স্বভাবকৃত দৃশ্যতা অদৃশ্যতা নাই, কিন্তু প্রত্যক্ষজ্ঞানের যতগুলি আলোক সংযোগ, মহত্ত্ব, উদ্ভূতরূপাদি কারণ আছে, সেই কারণ সমুদায় বিশিষ্ট পদার্থে দৃশ্যতা তথা কারণ সমুদায়ের অভাববিশিষ্ট পদার্থে অদৃশ্যতা ন্যায়মতে স্বীকৃত হয়। সুতরাং ত্র্যণুকে উক্ত কারণ সমুদায় বিদ্যমান থাকায় উহাকে দৃশ্য বলা যায় এবং দ্ব্যণুকে মহত্ত্ব না থাকায় মহত্ত্বঘটিত কারণ সমুদায়ের অভাবে দ্ব্যণুক অদৃশ্য বলিয়া উক্ত। এই দৃশ্যাদৃশ্যের ব্যবস্থা বৌদ্ধমতে সম্ভব নহে, কারণ, তন্মতে যাহাতে মহত্ত্ব আছে এরূপ পরমাণু হইতে ভিন্ন কোন অবয়বী স্বীকৃত না হওয়ায় তথা পরমাণুতে মহত্ত্বাভাব হওয়ায় উক্ত মতে যেরূপ প্রথম পরমাণুপুঞ্জ মহত্ত্বের অভাবে অদৃশ্য, তদ্রূপ উক্ত পরমাণুপুঞ্জ হইতে উৎপন্ন দ্বিতীয় পরমাণুপুঞ্জও অদৃশ্য। সুতরাং বৌদ্ধমতে ঘটপটাদিরূপ পরমাণুপুঞ্জের "অয়ংপটঃ, অয়ং ঘটঃ," এরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞান সম্ভব নহে। কিম্বা, ঘটপটাদি দ্রব্যের পরমাণু-পুঞ্জরূপতা স্থলে বৌদ্ধমতে "অয়ংঘটঃ, অয়ংপটঃ," ইত্যাদি জ্ঞানের বিষয়তা অনেক পরমাণুতে কল্পনা করিতে হয় বলিয়া মহান গৌরব হয়। পক্ষান্তরে "অয়ং ঘটঃ, অয়ংপটঃ," ইত্যাদি জ্ঞানের বিষয়তা এক ঘটপটাদি ব্যক্তিতে কল্পনা করায় অত্যন্ত লাঘব হয়। এই কারণেও পরমাণু হইতে ভিন্ন ঘটপটাদি অবয়বী

অবশ্য অঙ্গীকরণীয়, সুতরাং পরমাণুপুঞ্জ-বাদীর মত অত্যন্ত বিরুদ্ধ। সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক মতে অন্য দোষ এই—তৃণ, তুল, ধান্য, আদি জড় পদার্থের মিলনরূপ সঙ্ঘাত চেতন-কর্তার অধীন, চেতন-কর্ত্তা বিনা জড়পদার্থের বিশিষ্ট বিন্যাসপূর্ব্বক মিলনরূপ সঙ্ঘাত সম্ভব নহে। বৌদ্ধমতে কোন স্থায়ী চেতন-কর্ত্তা স্বীকৃত না হওয়ায় জড়পরমাণু আদির মিলনরূপ সঙ্ঘাতের অসম্ভবে তন্মতে আন্তর-বাহ্য সঙ্ঘাতই অসিদ্ধ হয়। কিংবা, যে ভোক্তার ভোগ জন্য ভোগ্যরূপ সঙ্ঘাত স্বীকৃত হয়, সে ভোক্তা যখন স্থির নহে, ক্ষণিক, তথা যে মুমুক্ষু জন্য মোক্ষ স্বীকৃত হয়, সে মুমুক্ষুও যখন স্থায়ী নহে, ক্ষণিক, তখন ভোগমোক্ষরূপ ফল, ভোক্তা মুমুক্ষু বিষয়ে নিষ্ফল হওয়ায় ভোগমোক্ষ প্রতিপাদক শাস্ত্রও নিষ্ফল হয়। কিংবা, দুঃখের নিবৃত্তির নাম মোক্ষ, এই দুঃখ ক্ষণিক হওয়ায় নিজেই নষ্ট হইবে, সুতরাং উক্ত দুঃখের নিবৃত্তিরূপ মোক্ষের জন্য শিষ্যের প্রতি নানা প্রকার সংযমাদি সাধনের উপদেশও ব্যর্থ। কিংবা, বৌদ্ধমতে পূর্ব্বোক্ত পঞ্চস্কন্ধের সঙ্ঘাত যে ভোক্তা বলিয়া স্বীকৃত হয় তদ্বিষয়ে জিজ্ঞাস্য—উক্ত পঞ্চস্কন্ধের সঙ্ঘাত, কি স্কন্ধরূপ সঙ্ঘাতী হইতে অত্যন্ত ভিন্ন বলিয়া ভোক্তা? অথবা উক্ত পঞ্চস্কন্ধই ভোক্তা? অথবা সঙ্ঘাতের অন্তর্গত কোন এক স্কন্ধ ভোক্তা? প্রথম পক্ষ বলিলে, পঞ্চস্কন্ধরূপ অবয়ব হইতে অতিরিক্ত সঙ্ঘাতরূপ অবয়বীর অঙ্গীকারে সিদ্ধান্তের হানি হইবে। দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে, এক শরীরে পঞ্চস্কন্ধরূপ পাঁচ ভোক্তা অঙ্গীকার করিতে হইবে এবং ইহা অঙ্গীকার করিলে, উক্ত পঞ্চভোক্তার পরস্পর এক মতির অভাবে, অনেক গজদ্বারা আকৃষ্ট কদলীকাণ্ডের ন্যায় ভিন্ন ভিন্ন অভিপ্রায়-বিশিষ্ট নানা ভোক্তা এই শরীরই উন্মথন করিয়া ফেলিবে। এই সকল কারণে যদি তৃতীয় পক্ষ অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে উক্ত পঞ্চস্কন্ধের মধ্যে কোন স্কন্ধটি ভোক্তা ইহা নিশ্চয় হইবে না। যদি বৌদ্ধ বলেন, উক্ত পঞ্চস্কন্ধের মধ্যে যে বিজ্ঞানস্কন্ধ নামক আলয়বিজ্ঞানধারা সেই আলয়-বিজ্ঞানধারাই স্বপ্রকাশ হওয়ায় আত্মা তথা ভোক্তা। আর উক্ত আলয়বিজ্ঞান-ধারারূপ ভোক্তা আত্মা, নদীজলের প্রবাহের ন্যায় সন্তানরূপে সর্ব্বদা বর্ত্তমান থাকিয়া, কারণ সমূহ প্রকাশ করত বাহ্যান্তর সঙ্ঘাতের কর্ত্তাও বটে। এরূপ বলিলে পুনরায় জিজ্ঞাস্য—উক্ত ভোক্তা, তথা কর্ত্তা তথা আত্মারূপ আলয়বিজ্ঞানধারা অপর সকল ক্ষণিক বিজ্ঞান হইতে অর্থাৎ অপর চারি-স্কন্ধ হইতে স্বরূপে ভিন্ন বা অভিন্ন? প্রথম পক্ষ বলিলে স্থায়ী আত্মা সিদ্ধ হইবে, কি ইহা বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধ। এদিকে দ্বিতীয় পক্ষে, ক্ষণিক অনেক

বিজ্ঞানের আত্মত্ব, ভোক্তৃত্ব, ও কর্ত্তৃত্বের প্রাপ্তি হইবে, হইলে পরস্পরের এক সম্মতির অভাবে শরীরোন্মথনের প্রসঙ্গ হইবে, তথা ভিন্নভিন্ন অভিপ্রায়-বিশিষ্ট ক্ষণিক বিজ্ঞানরূপ অনেক ভোক্তার ভোগেচ্ছা জনিত ভোগের সাধন-রূপ সঙ্ঘাতের কর্ত্তৃত্ব অসম্ভব হইবে। ইত্যাদি ইত্যাদি অনেক দূষণ সৌত্রান্তিক বৈভাষিকমতে প্রাপ্ত হওয়ায় এতদুইমতও শূন্যবাদী ও বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের ন্যায় অসমীচীন।

মহাভারত গ্রন্থেও বৌদ্ধ মতের সংক্ষিপ্ত বিবরণ ও খণ্ডন আছে, পাঠ সৌকর্য্যার্থ উপযোগী অংশ এস্থলে উদ্ধৃত হইল। তথাহি,—

সৌগতমতাবলম্বী নাস্তিকেরা অবিদ্যা, কর্ম্ম বাসনা, লোভ, মোহ ও দোষ-নিষেবণক পুনর্জন্মের কারণ কহিয়া থাকে। তাহারা লোকায়ত (চার্ব্বাক) নাস্তিকগণের অভিমত ভূতচতুষ্টয়ের বাহ্যসঙ্ঘাত হইতে আধ্যাত্মিকসঙ্ঘাত রূপ, বিজ্ঞান, বেদনা, সংজ্ঞা, ও সংস্কারাখ্য পঞ্চস্কন্ধাত্মক ঐহিক এবং পারলৌকিক ব্যবহারাস্পদ জীব স্বীকার করে, অতএব তাহাদিগের মতে দেহ-নাশেই আত্ম-বিনাশরূপ দোষ সম্ভাবনা নাই। যদিও ইহারা অন্যের ন্যায় স্থিরতর ভোক্তা বা প্রশাসিতা চেতন স্বীকার না করুক, তথাপি অবিদ্যা, সংস্কার, বিজ্ঞান, নাম, রূপ, ষড়ায়তন অর্থাৎ চিত্তের আশ্রয় শরীর, স্পর্শ, বেদনা, তৃষ্ণা, উপাদান, জন্ম, জাতি, জরা, মরণ, শোক, পরিবেদনা, দুঃখ, এবং মনস্তাপ, এই অষ্টাদশ দোষকে কখন সংক্ষেপতঃ কখন বা বিস্তার ক্রমে বর্ণন করিয়া থাকে। ইহারা ঘটীয় যন্ত্রের ন্যায় আবর্ত্তমান হইয়া সঙ্ঘাতকে স্বাশ্রয়ত্বরূপে আধক্ষেপ করে; এই সঙ্ঘাতোৎপত্তি বশতঃ লোক যাত্রা নির্ব্বাহ হইলে স্থিরতর আত্মার সত্তা তাহারা স্বীকার করে না। তাহাদিগের মতে পূর্ব্বকৃত কর্ম্ম ও তৃষ্ণা জনন স্নেহ অবিদ্যাক্ষেত্রদেহের পুনঃ পুনঃ উৎপত্তির বীজ এবং কারণ রূপে অভিহিত হইয়াছে। সেই অবিদ্যাদি কলাপ সুপ্তি প্রায়ে সংস্কার স্বরূপে নিমিত্তভূত হইয়া অবস্থিতি করিলে এবং একমাত্র মরণ ধর্ম্মবিশিষ্ট দেহ দগ্ধ বা বিনষ্ট হইলে অবিদ্যাদি হইতে অন্যদেহ উৎপন্ন না হইলে সৌগতেরা তাহাকেই সত্ত্বসংক্ষয় অর্থাৎ মোক্ষ কহিয়া থাকে। সৌগতমতের এই সিদ্ধান্তে আপত্তি এই যে, মুক্তি হইলেও ক্ষণিকবিজ্ঞানাদির স্বরূপতঃ জাতিতঃ পাপপুণ্যতঃ এবং বন্ধমোক্ষতঃ যখন পৃথক্‌ত্ব হইতেছে, তখন কি প্রকারে এই বিজ্ঞানে সেই বিজ্ঞান প্রত্যভিজ্ঞান হইতে পারে; একজন মুমুক্ষু অন্যজন সাধনাবিশিষ্ট এবং অপর ব্যক্তি মুক্ত হইল, ইহা নিতান্ত অসঙ্গত বাক্য। এরূপ হইলে দান, বিদ্যা, তপস্যা ও বলের

নিমিত্ত লোকের প্রবৃত্তি হইবে না, যেহেতু একজন দানাদিকর্ম্মের অনুষ্ঠান করিল, ফলভোগ কালে তাহার অভাব বশতঃ অপরে ফলভোগ করিতে লাগিল ইহা কখনই সম্ভব নহে। ইহা সম্ভব হইলে একের পুণ্যদ্বারা অপরে সুখী এবং অন্যের পাপ দ্বারা অন্যে দুঃখী হইতে পারে; অতএব এরূপ দৃশ্য বিষয় দ্বারা অদৃশ্য বিষয়ের নির্ণয় করা সুসঙ্গত হইতেছে না। একের জ্ঞান অন্যের জ্ঞান হইতে বিসদৃশ, অতএব যে বৈজাত্য দ্বারা এই সকল দোষ উৎপন্ন না হয় তজ্জন্য যদি ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদী নাস্তিকগণ জ্ঞানধারার সজতীয়তা বলিতে ইচ্ছা করে তবে উৎপদ্যমান সদৃশ জ্ঞানের উপাদান কি? এই প্রশ্নের উত্তর করিতে পূর্ব্বজ্ঞানকে তাহারা সিদ্ধান্তপক্ষে নিক্ষেপ করিতে সমর্থ নহে, যে হেতু তাহাদিগের মতে জ্ঞানের ক্ষণিকত্ব নিবন্ধন উত্তর জ্ঞানের উৎপাদন বিষয়ে সামর্থ্য নাই। যদি সেই জ্ঞানেরই নাশ হয়, তবে মুষল দ্বারা হত শরীর হইতে অন্য শরীর উৎপন্ন হইতে পারে। ঋতু, সংবৎসর, যুগ, শীত, উষ্ণ, প্রিয়, অপ্রিয় প্রভৃতি, যেমন অতীত হইয়া পুনরায় উৎপন্ন হয়, দেখা যাইতেছে তদ্রূপ জ্ঞানধারার অনন্ততা বশতঃ ঋতু প্রভৃতির ন্যায় মোক্ষ পুনঃ পুনঃ আগত ও নিবৃত্ত হইতেছে, অতএব ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদ বহু দোষগ্রস্ত বলিয়া যুক্তিসঙ্গত নহে।

মহাভারত গ্রন্থ হইতে বৌদ্ধমতের বিবরণ ও খণ্ডন যাহা উপরে বর্ণিত হইল তদ্ভিন্ন উক্ত মতের অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত-খণ্ডন অন্য গ্রন্থেও আছে।

সংখ্যতত্ত্ব কৌমুদীর ১১ কারিকাতে বিজ্ঞানবাদের এই ভাবে খণ্ডন হইয়াছে। যথা,—

কৌমুদীর অনুবাদ॥ * * * যাঁহারা (বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধেরা) বলিয়া থাকেন, "বিজ্ঞানই সুখ-দুঃখ মোহরূপ শব্দাদি আকারে পরিণত হয়, বিজ্ঞানের অতিরিক্ত সুখ দুঃখাদি-ধর্ম্মক শব্দাদি কোন বস্তু নাই" তাহাদের প্রতি লক্ষ্য করিয়া "বিষয়" এই পদটী বলা হইয়াছে, বিষয় শব্দের অর্থ জ্ঞেয় অর্থাৎ (জ্ঞান নহে) বিজ্ঞান হইতে অতিরিক্ত। ব্যক্তাব্যক্ত বিষয় অর্থাৎ বিজ্ঞানের অতিরিক্ত বলিয়াই সামান্য অর্থাৎ সাধারণ হয়। ঘটাদির ন্যায় অনেক পুরুষের দ্বারা জ্ঞাত হইতে পারে। শব্দাদি বিষয়কে বিজ্ঞানের পরিণাম বলিলে, চিত্তবৃত্তিরূপ বিজ্ঞান সমস্ত অসাধারণ (সর্ব্বাসাধারণের অবেদ্য, প্রতি পুরুষ ভিন্ন ভিন্ন) বশতঃ শব্দাদিও অসাধারণ হইয়া উঠে। পরকীয় জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয় না বলিয়া একের বিজ্ঞান (বুদ্ধিবৃত্তিই

বিজ্ঞান) অপরের গ্রাহ্য হইতে পারে না, শব্দাদিস্থলেও ঐরূপ হইয়া দাঁড়ায়, অর্থাৎ একটী শব্দ হইলে সাধারণে জানিয়া থাকে, শব্দাদি বিজ্ঞানের স্বরূপ হইলে সেরূপ সাধারণে জানিতে পারে না, এই অভিপ্রায়েই বিষয় পদ বলা হইয়াছে। এইরূপ অর্থাৎ বিষয়সকল বিজ্ঞানের অতিরিক্ত হইলেই একটী নর্ত্তকীর (বাইজীর) ভ্রূলতার ভঙ্গিমায় (কটাক্ষপাতে) অনেক পুরুষের প্রতিসন্ধান অর্থাৎ অভিনিবেশ পূর্ব্বক দেখা সম্ভবপর হইতে পারে, নতুবা পারে না, (মন্তব্য দেখ)। প্রধান বুদ্ধ্যাদি সমস্তই অচেতন অর্থাৎ জড়, বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের ন্যায় (বুদ্ধিকে আত্মা বলে, এই নিমিত্ত উহাদিগকে বৌদ্ধ বলা যায়) চৈতন্যটী বুদ্ধির ধর্ম্ম নহে।

মন্তব্য ॥—বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের মতে ঘট-পটাদি বিজ্ঞানের অতিরিক্ত নহে, দোষ-বশতঃ একটী চন্দ্র দুইটী বলিয়া প্রতীত হওয়ার ন্যায় অনাদি সংস্কারবশতঃ একই জ্ঞান (চিত্তবৃত্তি) জ্ঞেয়, জ্ঞাতা ও জ্ঞানরূপে লক্ষিত হইয়া থাকে।

সহোপলম্ভনিয়মা দভেদো নীল-তদ্ধিয়োঃ।
ভেদশ্চ ভ্রান্তি বিজ্ঞানৈ দৃশ্যেতেন্দাবিবাদ্বয়ে ॥
অবিভাগোঽপি বুদ্ধ্যাত্মা বিপর্য্যাসিত-দর্শনৈঃ।
গ্রাহ্য-গ্রাহক-সংবিত্তি-ভেদবানি লক্ষ্যতে ॥

অর্থাৎ নীল ও নীলজ্ঞান উভয়েরই যুগপৎ উপলব্ধি হয়, অতএব উহারা অভিন্ন, ভিন্ন হইলে কদাচিৎ পৃথক্‌রূপেও উপলব্ধি হইতে পারিত। অজ্ঞানবশতঃ একটী চন্দ্রে দুইটী চন্দ্রজ্ঞানের ন্যায় একই জ্ঞানে জ্ঞান ও বিষয় বলিয়া ভেদ প্রতীতি হইয়া থাকে, উহা বাস্তবিক নহে। বুদ্ধি (চিত্তবৃত্তিরূপ বিজ্ঞান) স্বয়ং অবিভাগ অর্থাৎ অভিন্ন হইয়াও অজ্ঞানবশতঃ জ্ঞেয়, জ্ঞাতা ও জ্ঞানরূপে বিভিন্নের ন্যায় প্রতীয়মান হইয়া থাকে।

সাংখ্যকার বলেন, ওরূপ হইলে ঘটাদি বিষয়ের জ্ঞানও হইতে পারে না, চিত্তবৃত্তিরূপ বিজ্ঞান প্রতিপুরুষ ভিন্ন ভিন্ন, একের বিজ্ঞানকে অপরে জানিতে পারে না, উহা অসাধারণ, সুতরাং উক্ত বিজ্ঞানের পরিণাম ঘট-পটাদিও প্রতিপুরুষ ভিন্ন ভিন্ন হইয়া উঠে, একটী ঘটকে যুগপৎ অনেক ব্যক্তি জানিয়া থাকে, তাহা আর পারে না! বাই-নাচ ভঙ্গ হইলে অনেকে একত্রে বাইজীর কটাক্ষ সমালোচনা করিয়া থাকে, বাইজী কোন ব্যক্তিবিশেষের বিজ্ঞানের পরিণাম হইলে না হয় সেই ব্যক্তিই সমালোচনা করুন, সাধারণে কিরূপে সমালোচনা করিবে? বাইজীর ভ্রূভঙ্গে যুগপৎ সহস্র ব্যক্তির প্রণিধান হইয়া থাকে, বাহিরে

বাইজী নাই, নৃত্যও হইতেছে না, অথচ একই সময়ে সহস্র ব্যক্তির স্বকীয় বিজ্ঞানের পরিণাম হইয়া তাহাতে প্রণিধান হইতেছে, এরূপ কল্পনা কেবল অজ্ঞতারই পরিচায়ক।

পাতঞ্জল দর্শনের ১৪, ১৫, ১৬ সূত্রেও বিজ্ঞানবাদের খণ্ডন এই ভাবে আছে। যথা,—

সূত্র। পরিণামৈকত্বাৎ বস্তুতত্ত্বম্ ॥ ১৪ ॥

তাৎপর্য্য। যদি সমস্ত পদার্থই ত্রিগুণাত্মক হয়, তবে একটী শব্দ একটী ইন্দ্রিয় ইত্যাদিরূপে একত্ব ব্যবহার হয় কেন? এই আশঙ্কায় বলা হইতেছে, যদিচ সমস্তই ত্রিগুণাত্মক, তথাপি পরস্পর অঙ্গাঙ্গিভাব সংকারে পরিণাম (কার্য্য, বিকার) এক হয় বলিয়া গুণত্রয়রূপ বস্তুরও একত্ব ব্যবহার হয় ॥ ১৪ ॥

অনুবাদ। প্রখ্যা (প্রকাশ), ক্রিয়া (প্রবৃত্তি) ও স্থিতি (নিয়মন, স্থগণ) স্বভাব গুণত্রয় (সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ) যখন গ্রহণাত্মক (প্রকাশ স্বরূপ) অর্থাৎ সত্ত্বগুণ প্রধান হইলে রজঃ ও তমোগুণ তাহার অঙ্গ হয় তখন অহঙ্কাররূপে পরিণত এই গুণত্রয়ের করণ (ইন্দ্রিয়) রূপে শ্রোত্রনামে একটী ইন্দ্রিয় পরিণাম হয়। গ্রাহ্যাত্মক অর্থাৎ তমোগুণ প্রধান হওয়ায় জড়স্বভাব পূর্ব্বোক্ত গুণত্রয়ের শব্দরূপে একটী পরিণাম হয়, (এস্থলে শব্দ বলায় শব্দতন্মাত্র বুঝিতে হইবে)। মূর্ত্তি-(কাঠিন্য, পৃথিবীত্ব) তুল্যজাতীয় শব্দাদি তন্মাত্রের একটী পরিণাম পৃথিবী পরমাণু, তন্মাত্র সকল উহার অবয়ব, উক্ত পরমাণু সকলের একটী পরিণাম গো বৃক্ষ পর্ব্বত প্রভৃতি স্বরূপ পৃথিবী। জল প্রভৃতি অন্যান্য মহাভূতেও স্নেহ, ঔষ্ণ্য, প্রণামিত্ব ও অবকাশদান গ্রহণ করিয়া সামান্য অর্থাৎ সজাতীয় এবং অনেকের ধর্ম্মস্বরূপ এক একটী বিকারারম্ভের সমাধান করিতে হইবে, স্নেহশব্দে জলত্ব জাতি, ঔষ্ণ্যশব্দে তেজস্ত্ব, প্রণামিত্ব (বহনস্বভাব) শব্দে বায়ুত্ব এবং অবকাশ দানশব্দে আকাশত্বরূপ ধর্ম্মকে বুঝিতে হইবে।

সম্প্রতি বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের মত বলা হইতেছে, বিজ্ঞানকে পরিত্যাগ করিয়া অর্থ থাকে না, অর্থ থাকিলেই বিজ্ঞান থাকে, অর্থকে পরিত্যাগ করিয়া বিজ্ঞান থাকে ইহা স্বপ্নাদি স্থলে দেখা যায়। এরূপ যুক্তি দ্বারা যাহারা বস্তুর স্বরূপ অপহ্নব (নিরাকরণ) করেন, অর্থাৎ যাহা কিছু দৃশ্যমান আছে বলিয়া বোধ হয়, উহা সমস্তই মিথ্যা, স্বপ্ন-পদার্থের ন্যায় কেবল জ্ঞানেরই পরিণাম, বাস্তবিক পক্ষে বিজ্ঞানের অতিরিক্ত কোনও পদার্থ নাই, এইরূপ যাহারা বলেন, তাহারা

ইদংভাবে (এটী এইরূপ এ ভাবে) প্রতিজ্ঞানে স্বকীয় মাহাত্ম্যে (জ্ঞানের কারণ বলিয়া, বিষয় না থাকিলে জ্ঞান হয় না বলিয়া) উপস্থিত সমস্ত বস্তুকে অপ্রমাণ বিকল্প জ্ঞানের (অভেদে ভেদের আরোপ, এক জ্ঞানকেই জ্ঞান ও বিষয়াকারে কল্পনার) প্রভাবে বস্তুস্বরূপকে অপলাপ করিয়া কিরূপে শ্রদ্ধেয় বচন অর্থাৎ বিশ্বাসের যোগ্য হইতে পারে ॥১৪॥

মন্তব্য ।—বৌদ্ধগণ বলেন জ্ঞানের অতিরিক্ত শব্দাদি বিষয় নাই, বিজ্ঞানই জ্ঞান, জ্ঞেয় ও জ্ঞাতারূপে পরিণত হয়, অভেদে ভেদের আরোপ হয় বলিয়া উহাকে বিকল্পবৃত্তি বলে। জ্ঞানই বিষয়ের প্রমাণ, যখন জ্ঞান থাকে না তখন বিষয় আছে কে বলিতে পারে ? অন্যদিকে স্বপ্নজ্ঞান ভ্রমজ্ঞান প্রভৃতিস্থলে দেখা যায় জ্ঞানই জ্ঞেয়রূপে ভাসমান হয়, সুতরাং জ্ঞানের অতিরিক্ত বিষয়ের আবশ্যক নাই। এ বিষয়ে আস্তিক দার্শনিক বলেন, নির্বিষয়ক জ্ঞান হয় না জ্ঞানের পরিণাম বিষয় হইলে "আমি শব্দ" "আমি স্পর্শ" ইত্যাদি রূপে ভান হইত, "এই শব্দ" "এই স্পর্শ" এরূপে হইত না। "সেই এই ঘট" ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা বিষয়সত্তার প্রমাণ। এ বিষয়ের বিশেষ বিবরণ শারীরক তর্কপাদ, আত্মতত্ত্ব-বিবেক, সর্ব্বদর্শন সংগ্রহ প্রভৃতি গ্রন্থে আছে ॥১৪॥

সূত্র। বস্তুসাম্যে চিত্তভেদাৎ তয়োর্ব্বিভক্তঃ পন্থাঃ ॥১৫॥

তাৎপর্য্য। জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের ভেদ কেনই বা যুক্তিযুক্ত হয় ? এই অভি-প্রায়ে সূত্র। বস্তু (বনিতা প্রভৃতি বিষয়) এক হইলেও জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন হয়, অতএব বস্তু (জ্ঞেয়) ও জ্ঞানের স্বভাব একবিধ নহে ॥১৫॥

অনুবাদ। একটী বস্তু অনেকের চিত্তের (জ্ঞানের) বিষয় হয়, অতএব উহা সাধারণ অর্থাৎ সকলের বেদ্য, ঐ বস্তু কখনই একের বা অনেকের চিত্ত দ্বারা কল্পিত হইতে পারে না, উহা স্বতন্ত্রভাবে অবস্থিত, কেননা, বস্তুর সাম্য (অভেদ) হইলেও জ্ঞানের ভেদ হয়। একই বিষয়ে জ্ঞাতার ধর্ম্ম থাকিলে চিত্তে সুখ জন্মে, অধর্ম থাকিলে সেই বস্তু হইতেই দুঃখ জন্মে, অজ্ঞান থাকিলে সেই একবস্তু হইতেই মোহ জন্মে এবং তত্ত্বজ্ঞান থাকিলে সেই বস্তু হইতেই মাধ্যস্থ্য অর্থাৎ ঔদাসীন্য জ্ঞান হয়। এরূপ স্থলে ঐ বস্তুটী কাহার চিত্ত দ্বারা কল্পিত হইবে ? একের চিত্ত দ্বারা কল্পিত পদার্থে অপরের চিত্তবৃত্তি হইতে পারে না, অতএব গ্রাহ্য (জ্ঞেয়) ও গ্রহণ (জ্ঞান) রূপ স্বভাবে ভিন্ন বস্তু ও জ্ঞানের স্বরূপ এক নহে, এই উভয়ের সঙ্করগন্ধ অর্থাৎ অভেদের আশঙ্কাও

হইতে পারে না। সাংখ্যমতে বস্তুর অভেদেও জ্ঞানের ভেদ হইতে পারে, কারণ, বস্তুমাত্রই ত্রিগুণাত্মক, গুণত্রয়ের স্বভাব চল অর্থাৎ সর্ব্বদা পরিবর্ত্তন। ধর্ম্মাদি কারণ অপেক্ষা করিয়া চিত্তের সহিত বিষয়ের সম্বন্ধ হয়, এই গুণত্রয় নিমিত্ত (ধর্ম্মাধর্ম্ম) অনুসারে উৎপদ্যমান সুখাদিজ্ঞানের সেই সেই রূপে কারণ হয়, অর্থাৎ ত্রিগুণাত্মক একই বস্তু জ্ঞাতার ধর্ম্মানুসারে রজোগুণের সহিত সত্ত্বগুণে সুখজ্ঞান জন্মায়, সত্ত্বগুণ হইতে রজোভাগ নিরস্ত হইলে ঔদাসীন্য হয়। রজোগুণের প্রাধান্যে দুঃখ হয়, তমোভাগের আধিক্য মোহ জন্মে ॥১৫॥

মন্তব্য। যাহার স্বপ্ন সেই তাহা দেখে, যাহার ভ্রম সেই ভ্রান্ত হয়, একের স্বপ্ন অপরে দেখে না, একের ভ্রমে অপরে ভ্রান্ত হয় না, স্বপ্ন ও ভ্রমজ্ঞান দুইটাই চিত্তকল্পিত পদার্থের প্রধান দৃষ্টান্ত, ঘটপটাদি যে কোনও পদার্থে সাধারণের জ্ঞান হয়, সেই এই ঘট ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা হয়, একই ঘট সকলে দেখিয়াছি এরূপ সম্বাদ (একমত) হয়, সুতরাং প্রমাজ্ঞানের বিষয় বস্তু ঐ জ্ঞান হইতে পৃথক্, এইরূপ যুক্তিসহকারে বস্তুর সত্তাসিদ্ধি হয়। এস্থলে বৌদ্ধেরা বলিতে পারেন, একবস্তু সকলে অনুভব করেন একথা মিথ্যা, অনুভবই বস্তু, সেই এই বলিয়া যে প্রত্যভিজ্ঞা হয় উহা সংস্কার মাত্র, দীপশিখা নদীপ্রবাহ প্রভৃতি স্থলে প্রতিক্ষণে পরিবর্ত্তন হইলেও একই শিখা একই প্রবাহ ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে অতএব প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ নহে। একবস্তু সকলে দেখিলাম ইহার অর্থ সকলেরই একভাবে জ্ঞান হইল।

সুন্দরী স্ত্রীকে দেখিয়া স্বামীর সুখ, সপত্নীর দুঃখ এবং কামুকের মোহ হয়, উদাসীনের কিছুই হয় না, জ্ঞাতার ধর্ম্ম, অধর্ম্ম, অজ্ঞান ও বিবেকজ্ঞান অনুসারেই যথাক্রমে উক্ত সুখাদি জন্মে। এই নিমিত্তই স্ত্রীজগৎ বন্ধের কারণ বলিয়া শাস্ত্রে উক্ত আছে, গীতাশাস্ত্রে উক্ত আছে "ধ্যায়তো বিষয়ান্ পুংসঃ সঙ্গস্তেষূপজায়তে" ইত্যাদি ॥১৫॥

সূত্র। ন চৈকচিত্ততন্ত্রং বস্তু তদপ্রমাণকং তদা কিং স্যাৎ ॥১৬॥

তাৎপর্য্য। বস্তু একটী চিত্তের অধীন এরূপ বলা যায় না, কারণ সেই চিত্ত ব্যগ্র অথবা নিরুদ্ধ হইলে সেই সময় বস্তুটীর প্রমাণ থাকে না, সুতরাং বস্তু তখন থাকে না বলিতে পারা যায় ॥১৬॥

অনুবাদ। কেহ কেহ (বৌদ্ধবিশেষ) বলেন পদার্থ জ্ঞান হইতে অতিরিক্ত হইলেও উহা জ্ঞানসহভূ (জ্ঞানসহভাবক) অর্থাৎ জ্ঞান না থাকিলে থাকে না,

কারণ, পদার্থ ভোগ্য (বেদ্য), যাহা ভোগ্য হয় তাহা জ্ঞানের অভাবকালে থাকে না, যেমন সুখদুঃখাদি (অজ্ঞাত সুখদুঃখাদিতে প্রমাণ নাই), উহারা পূর্ব্বোক্ত যুক্তি অনুসারে জ্ঞানের পূর্ব্ব ও উত্তর ক্ষণে বস্তুর সাধারণতার (সর্ব্বজনবেদ্যতার) নিরাকরণ করিয়া স্বরূপই অপহ্নব করেন, জ্ঞানের পূর্ব্বোত্তর ক্ষণে যদি বস্তু না থাকে তবে জ্ঞানকালেই বা কিরূপে থাকিবে, জ্ঞানের উপাদান হইতে বস্তুর উপাদান পৃথক্, সুতরাং জ্ঞানকালে বস্তু থাকে যাহা বৌদ্ধেরা স্বীকার করেন তাহা কিরূপে ঘটিতে পারে, উপাদান না থাকায় জ্ঞানকালেও বস্তু থাকিতে পারে না, এই বিষয় বুঝাইবার নিমিত্ত সূত্রের অবতারণা।

বস্তু যদি এক চিত্তের অধীন হয়, চিত্ত থাকিলে থাকে, না থাকিলে থাকে না এরূপ হয়, তবে চিত্ত ব্যগ্র হইলে (অন্য বিষয়ে ব্যাপৃত থাকিলে) অথবা নিরুদ্ধ (বৃত্তিশূন্য) হইলে বস্তু স্বরূপ অন্য চিত্তের সহিত সম্বন্ধ হয় না, সুতরাং অপর চিত্তের বিষয়ও নহে এরূপ স্থলে কোনও জ্ঞান দ্বারা যে বস্তুর স্বরূপ গৃহীত হয় নাই সেই বস্তু কি আছে ? নাই বলিতে হইবে। পুনর্ব্বার চিত্তে অনুপস্থিত অর্থাৎ অজ্ঞাত এরূপ বস্তুও থাকে না বলিতে পারা যায়। এইরূপে পৃষ্ঠদেশ নাই (পৃষ্ঠদেশের জ্ঞান হয় না সুতরাং নাই) বলিয়া উদরও থাকিতে পারে না, কেননা, উদরদেশ পৃষ্ঠদেশের ব্যাপ্য, পৃষ্ঠদেশের জ্ঞান নাই, উদরের জ্ঞান আছে, এরূপ স্থলে উদরও নাই বলিতে পারি, ব্যাপকের অভাবে ব্যাপ্যের অভাব হয়। এইরূপ দোষ হয় বলিয়া বলিতে হইবে পদার্থ স্বতন্ত্র, উহা জ্ঞানের অধীন নহে, এই পদার্থ সমস্ত পুরুষের সাধারণ অর্থাৎ এক বস্তু সকলেরই বেদ্য হইতে পারে। চিত্ত সকলও স্বতন্ত্র অর্থাৎ পদার্থের অধীন নহে, এই চিত্ত প্রত্যেক পুরুষের ভোগের নিমিত্ত প্রবৃত্তিযুক্ত হয়, পদার্থ ও চিত্তের সম্বন্ধ বশতঃ উপলব্ধি (অনুজ্ঞান, বৃত্তি) হয়, উহাই পুরুষের ভোগ॥ ১৬॥

মন্তব্য।—ক্ষণিকবাদী বৌদ্ধের মতে বিজ্ঞানের অতিরিক্ত স্বতন্ত্র চিত্ত নাই, সুতরাং তন্মতে সূত্রের চিত্তশব্দে বিজ্ঞান (ক্ষণিক জ্ঞান, বৃত্তি) বুঝিতে হইবে। চিত্ত যখন যে বিষয়ে বৃত্তি গ্রহণ করে তখনই যদি সেই বিষয় থাকে, সেই বিষয়াকারে চিত্তের বৃত্তি না হইলে যদি সেই বিষয় না থাকে, তবে চিত্ত সেই বিষয় ত্যাগ করিয়া অন্যবিষয়াকারে পরিণত হইলে সেই বিষয় থাকে কে বলিতে পারে ? সেই বস্তু অন্য চিত্তেরও বিষয় হইতে পারে না, অথবা চিত্তে যদি কোনওরূপে বৃত্তি না থাকে, সর্ব্বথা নিরুদ্ধ হয়, তবে কোনও বিষয়ের সত্তা প্রমাণ হয় না। নিরুদ্ধ কথাটী বিবেক অভিপ্রায়ে বলা হইয়াছে, অর্থাৎ চিত্তে কোনওরূপ বৃত্তি

না থাকিলে, কি বিবেক, কি পুরুষ, কি মোক্ষ, কিছুই থাকিতে পারে না। অতএব ওরূপ অসৎপক্ষ ত্যাগ করিয়া চিত্তের অতিরিক্ত পৃথক্ পদার্থ স্বীকার করাই শ্রেয়স্কর। পূর্ব্ববাদী মতে স্বতন্ত্র স্থিরচিত্ত নাই, ক্ষণিক বিজ্ঞান ধারাই চিত্ত, এই নিমিত্ত সিদ্ধান্তে বলা হইয়াছে "স্বতন্ত্রাণি চ চিত্তানি" অর্থাৎ চিত্তের সত্তা পদার্থ সত্তার অপেক্ষা করে না, উহা স্বতঃসিদ্ধ ॥ ১৬ ॥

বৌদ্ধমতে স্থির চিত্তের স্বীকার নাই, ক্ষণে ক্ষণে জায়মান জ্ঞানই চিত্ত এবং এই ক্ষণিক চিত্তই আত্মা। বৌদ্ধগণের এই সিদ্ধান্ত পাতঞ্জল দর্শনের নিম্নোক্ত সূত্রের ব্যাস ভাষ্যে (অনুবাদ অংশে) নিরাকৃত হইয়াছে। তথাহি,—

সূত্র। তৎপ্রতিষেধার্থমেকতত্ত্বাভ্যাসঃ ॥ ৩২ ॥

তাৎপর্য্য। পূর্ব্বোক্ত বিক্ষেপের নিবৃত্তির নিমিত্ত ঈশ্বরে অথবা অভিমত অন্য কোনও বিষয়ে চিত্ত নিবেশ করিবে।

অনুবাদ। সমাধির প্রতিকূল এই সমস্ত বিক্ষেপ পূর্ব্বোক্ত অভ্যাস ও বৈরাগ্য দ্বারা নিবারণ করিতে হইবে, তন্মধ্যে অভ্যাসের বিষয় উপসংহার করিবার নিমিত্ত এই সূত্র বলা হইতেছে। বিক্ষেপ নিবারণের নিমিত্ত চিত্তকে একটী তত্ত্বে (ঈশ্বরের প্রকরণ বলিয়া এস্থলে একতত্ত্বশব্দে ঈশ্বরকে বুঝায়, যে কোনও বস্তুতে হইলেও ক্ষতি নাই) অভিনিবেশ করিবে। যাহার (বৌদ্ধের) মতে চিত্ত প্রত্যর্থনিয়ত অর্থাৎ এক হউক বা অনেক হউক প্রত্যেক বিষয়েই পর্য্যবসন্ন, জ্ঞানস্বরূপ (জ্ঞানের আশ্রয় নহে) ও একক্ষণস্থায়ী, তাহার মতে সমস্ত চিত্তই একাগ্র, কোনও চিত্তই বিক্ষিপ্ত নহে। যদি চিত্ত স্থির হইয়া বিষয় হইতে বিষয়ান্তরে গমন করে তবেই বিক্ষেপ হয় এবং ঐ বিক্ষিপ্তচিত্তকে ধ্যেয় ভিন্ন অপর সমস্ত বিষয় হইতে প্রতিনিবৃত্ত করিয়া কেবল ধ্যেয় বস্তুতেই স্থির রাখা যায় তবেই একাগ্রতার সম্ভব হয়। (সমাধির বিধান বৌদ্ধমতেও আছে অতএব চিত্ত প্রত্যর্থ নিয়ত নহে, কিন্তু স্থায়ী) যদি বল, সদৃশ অর্থাৎ সমানাকার জ্ঞানধারায় একাগ্রতা অর্থাৎ বিসদৃশ জ্ঞান না হইয়া ধ্যেয়াকারেই অনবরত প্রত্যয় উৎপত্তির নাম একাগ্রতা, এরূপ সিদ্ধান্তেও ঐ সমানাকার জ্ঞান কাহার ধর্ম্ম? প্রবাহচিত্তের, না, প্রবাহের অন্তর্গত সেই সেই প্রবাহী চিত্তের? প্রবাহচিত্ত নামে কোনও একটী স্থায়ী পদার্থ বৌদ্ধ মতে হইতে পারে না, কারণ তন্মতে বস্তুমাত্রেই ক্ষণিক, অনেক ক্ষণ অবস্থান

করে এমন কোনই পদার্থ নাই। প্রবাহের অংশ এক একটী চিত্তব্যক্তিরই ধর্ম্ম একাগ্রতা একথাও সঙ্গত হয় না কারণ, সদৃশ প্রত্যয় ধারার অন্তর্গত হউক অথবা বিসদৃশপ্রত্যয়ধারার অন্তর্গত হউক সমস্ত চিত্তব্যক্তিই এক একটী অর্থে নিয়ত অর্থাৎ এক বস্তু ভিন্ন অপর বস্তুকে বিষয় করিতে পারে না, সুতরাং একাগ্রতা স্বভাবসিদ্ধ হওয়ায় চিত্তের বিক্ষেপের সম্ভাবনা নাই, অতএব স্বীকার করিতে হইবে "স্থির একটী চিত্ত ব্যক্তি অনেক পদার্থকে বিষয় করে"। যদি স্থির একটী চিত্তের আশ্রিত না হইয়া পরস্পর বিলক্ষণ (ক্ষণিক বলিয়া) প্রত্যয় সকল উৎপন্ন হয় তবে কিরূপে এক প্রত্যয় কর্ত্তৃক পরিদৃষ্ট পদার্থকে অপর প্রত্যয়ে স্মরণ করিবে? কিরূপেই বা অন্য প্রত্যয় কর্ত্তৃক সঞ্চিত কর্ম্মফল অপরে উপভোগ করিবে? কার্য্যকারণভাব কল্পনা করিয়া অর্থাৎ কারণের ধর্ম্ম কার্য্যে সঞ্চার হইতে পারে, উত্তর বিজ্ঞানের প্রতি পূর্ব্ব বিজ্ঞান কারণ, সুতরাং পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিজ্ঞানের ধর্ম্ম উত্তরোত্তর বিজ্ঞানে সংক্রান্ত হইবে, এই ভাবে কোনও রূপে সমাধান করিলেও উহা গোময় পায়সীয় ন্যায়ের অপেক্ষাও অধিক উপহাসাস্পদ হয়। ক্ষণিক চিত্তস্বীকার করিলে স্বকীয় আত্মানুভবেরও অপলাপ হইয়া পড়ে, *আমি যাহা দেখিয়াছিলাম সম্প্রতি তাহা স্পর্শ করিতেছি,* যাহা স্পর্শ করিয়াছিলাম সম্প্রতি তাহাই দেখিতেছি ইত্যাদি রূপে বিষয়ভেদে জ্ঞানের ভেদ হইলেও "যে আমি সেই আমি" এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা থাকায় জ্ঞাতার ভেদ কখনই হয় না। পরস্পর অত্যন্ত ভিন্ন চিত্ত ব্যক্তি (বৌদ্ধমতে ক্ষণিক চিত্তই আত্মা) হইলে সেই আমি এই রূপ অভেদ বিষয়ক "অহং" ইত্যাকার প্রত্যয় কখনই হইতে পারে না। সেই আমি এই জ্ঞানটী সকলেরই অনুভবসিদ্ধ, (তর্কের কথা নহে) প্রত্যক্ষের প্রভাব অন্য কোনও প্রমাণ দ্বারা বিনষ্ট হয় না, অন্য সকল প্রমাণ প্রত্যক্ষেরই সাহায্যে ব্যবহার লাভ করিয়া থাকে। অতএব অনেক পদার্থে বর্ত্তমান একটী স্থির চিত্ত আছে ইহাই সিদ্ধান্ত হইল। ৩২।

মন্তব্য। সকলেই স্বীকার করে জ্ঞানের আধার একটী স্থিরচিত্ত আছে, এই চিত্ত ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ে গমন করিয়া বিক্ষিপ্ত হয়, সুতরাং প্রযত্ন সহকারে উহার একাগ্রতা হইতে পারে। বৌদ্ধ মতে সেরূপ ঘটে না, কারণ বৌদ্ধেরা স্থিরচিত্ত স্বীকার করে না, ক্ষণে ক্ষণে জায়মান জ্ঞানই চিত্ত, এরূপ হইলে বিক্ষেপের সম্ভাবনাই নাই, স্থির থাকিয়া এক বিষয় হইতে অন্য বিষয়ে গমন করাকেই বিক্ষেপ বলে, ক্ষণস্থায়ী চিত্তে বিক্ষেপই বা কি আর সমাধিই বা কি?

এই ক্ষণিক চিত্তকেই তাহারা আত্মা বলে অর্থাৎ বুদ্ধিকে আত্মা বলায় বৌদ্ধ সংজ্ঞা হইয়াছে। যে ব্যক্তির অনুভব জন্মে, সংস্কার জন্মিয়া উদ্বোধক সহকারে তাহারই স্মরণ হইয়া থাকে, এবং যে ব্যক্তি ধর্ম্মাধর্ম্ম উপার্জ্জন করে তাহারই সুখদুঃখ ভোগ হয় ইহাই সর্ব্বসম্মত, ক্ষণিক স্বীকার করিলে উক্ত উভয়ই সম্ভব হয় না, যে ক্ষণিক চিত্তরূপ আত্মা বিষয় অনুভব করিয়াছে পরক্ষণেই সে ব্যক্তি নাই কালান্তরে কিরূপে স্মরণ হইবে? যে ব্যক্তি কর্ম্ম দ্বারা ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম উপার্জ্জন করিয়াছে, কালান্তরে সে নাই, সুখদুঃখ ভোগ কে করিবে? বৌদ্ধেরা এ বিষয়ে বলিয়া থাকেন, উক্ত দোষ হইবে না, কারণ প্রবাহের অন্তর্গত পূর্ব্ব পূর্ব্ব ক্ষণিক চিত্ত হইতে উত্তরোত্তর ক্ষণিক চিত্ত উৎপন্ন হয়, পূর্ব্ব চিত্তে যাহা অনুভূত বা কৃত হইয়াছে উত্তর চিত্তে তাহার ফল জন্মিতে পারে, এরূপ স্থলে একের ফল অপরে হইবার সম্ভাবনা নাই, ফল কথা স্থিরচিত্তস্থলে একটী ক্ষণিক প্রত্যয় দ্বারা স্বীকার করা হইতেছে। পুত্রে শ্রাদ্ধ করিলে পিতার ফল-ভোগ হয় আম্র বৃক্ষের মূলদেশে মধুর রস সেক করিলে পরম্পরায় ফলেও মধুর রস জন্মে, তদ্রূপ পূর্ব্ব চিত্তের সংক্রম পর চিত্তে হইবে। ঐরূপ সিদ্ধান্তে ভাষ্যকার বলিতেছেন উহা গোময় পায়সীয় ন্যায় অপেক্ষাও জঘন্য। ন্যায়ের তাৎপর্য্য এইরূপ "গোময়ং পায়সং গব্যত্বাৎ সম্মত-পায়সবৎ" অর্থাৎ গোময়কে পায়স বলা যাইতে পারে, কারণ উহা গব্য, যে গব্য হয় সে পায়স হয় যেমন সর্ব্ববাদী সম্মত পায়স। এই অনুমানটী যেরূপ উপহাসজনক, পূর্ব্বোক্ত বৌদ্ধের যুক্তি তদপেক্ষাও অধিক। একটী জ্ঞান সন্তানের (বুদ্ধি ধারার) আশ্রয়ে থাকিয়া অনুভব, সংস্কার ও স্মৃতি ইহারা কার্য্য কারণ হয়, কিন্তু সন্তান নামে যদি একটী স্থির পদার্থ থাকে তবেই ওরূপ বলা যাইতে পারে, সন্তান (প্রবাহ) কেবল কল্পিত ভিন্ন আর কিছুই নহে। গোময় পায়স স্থলে বরং গব্যত্বরূপ একটী প্রসিদ্ধ হেতু আছে, প্রকৃত স্থলে এক-সন্তান-বর্ত্তিতারূপ ধর্ম্মটী কেবল কল্পনাপ্রসূত, সুতরাং উক্ত ন্যায় অপেক্ষা বৌদ্ধের যুক্তি অধিক হাস্যাস্পদ সন্দেহ নাই। বৌদ্ধেরা প্রদীপশিখা নদী প্রবাহ প্রভৃতি দৃষ্টান্ত দ্বারা জ্ঞানসন্তান স্থাপন করিয়া থাকে, অর্থাৎ সন্ধ্যা হইতে প্রভাত পর্য্যন্ত প্রতিক্ষণেই দীপশিখা পৃথক্ পৃথক্ হয়, অথচ বোধ হয় যেন সেই প্রদীপই আছে, বর্ষাকালে খরস্রোত নদীপ্রবাহ অবিরত গমন করিতেছে অথচ বোধ হয় যেন একই জলরাশি রহিয়াছে, তদ্রূপ প্রতিক্ষণে চিত্ত ভিন্ন ভিন্ন হইলেও এক বলিয়া সাধারণের প্রতীতি হইয়া থাকে।

বৌদ্ধগণ অবয়বী স্বীকার করেন না, অর্থাৎ তাঁহারা বলেন, পরমাণু-পুঞ্জের অতিরিক্ত অবয়বী নাই। এই অর্থ পাতঞ্জল দর্শনের ৪৩ সূত্রে নিরস্ত হইয়াছে। তথাহি,—

সূত্র। স্মৃতিপরিশুদ্ধৌ স্বরূপশূন্যেবার্থমাত্রনির্ভাসা নির্ব্বি-তর্কা॥ ৪৩ ॥

তাৎপর্য্য। পূর্ব্বোক্ত সঙ্কীর্ণরূপে শব্দার্থসঙ্কেত স্মৃতির অপগম হইলে সমাধিজ্ঞান স্বকীয় রূপ পরিত্যাগ করিয়াই যেন ধ্যেয়রূপে ভাসমান হয়, উহাকে নির্ব্বিতর্ক সমাধি বলে॥ ৪৩ ॥

অনুবাদ। যে সময় শব্দের সঙ্কেত (শক্তি, এইটী গরু ইত্যাদিভাবে শব্দ অর্থ ও জ্ঞানের অভেদ আরোপ) ও স্মরণের (উক্ত সঙ্কেত মনে থাকার) অপগম হইলে শব্দ ও পরার্থানুমানের বিকল্প অর্থাৎ শব্দ, অর্থ ও জ্ঞানের ভেদে অভেদ আরোপ তিরোহিত হয়, তখন সমাধি বৃত্তিতে স্বরূপে (শব্দ ও জ্ঞানের অমিশ্রণভাবে) বর্ত্তমান পদার্থ স্বীয় রূপেই ভাসমান হয়, এই অবস্থাকে নির্ব্বিতর্ক সমাধি বলে। ইহাকে পরপ্রত্যক্ষ (শ্রেষ্ঠ সাক্ষাৎকার) বলে, এই বিতর্করহিত প্রত্যক্ষটী শ্রুত ও অনুমানের কারণ, উহা হইতেই শ্রুত ও অনুমান উৎপন্ন হয়, অর্থাৎ যোগিগণ সমাধি দ্বারা পদার্থ সকল পরিশুদ্ধ অর্থাৎ শব্দ ও জ্ঞানের অমিশ্রণরূপে পরিজ্ঞাত হইয়া বিকল্প করিয়া উপদেশ দিয়া থাকেন। যোগিগণের নির্ব্বিকল্প জ্ঞান শ্রুত ও অনুমান জ্ঞানের সহচর নহে, অতএব যোগিগণের নির্ব্বিতর্ক সমাধি হইতে উৎপন্ন জ্ঞান অন্য প্রমাণে সঙ্কীর্ণ নহে নির্ব্বিতর্ক সমাধির লক্ষণ সূত্র দ্বারা প্রকাশ করা যাইতেছে। শব্দের সঙ্কেত, শ্রুত অর্থাৎ আগম ও অনুমান ইহাদের জ্ঞানরূপ বিকল্প হইতে উৎপন্ন স্মৃতির অপগম হইলে চিত্তবৃত্তি বিষয়াকার ধারণ করিয়া জ্ঞানাত্মক স্বীয় প্রজ্ঞারূপ পরিত্যাগ করিয়াই যেন কেবল বিষয়াকারে পরিলক্ষিত হয় ইহাকে নির্ব্বিতর্ক সমাধি বলে। শাস্ত্রকারগণ ঐরূপেই ব্যাখ্যা করিয়াছেন, নির্ব্বিতর্ক সমাধির বিষয় একত্ব বুদ্ধি উৎপাদন করে, ঐ পদার্থ বস্তু সৎ অর্থাৎ ভাবরূপ, উহা পরমাণু পুঞ্জ দ্বারা গঠিত, একটী অপর হইতে বিভিন্ন, উহা চেতনাচেতন ভেদে গবাদি ও ঘটাদিরূপে বিভক্ত, উভয়বিধই লোক অর্থাৎ দৃশ্য, (জ্ঞানের বিষয়) হইয়া থাকে।

সেই সংস্থানবিশেষ অর্থাৎ স্থূল অবয়বী তত্তৎপদার্থ সকলের সাধারণ ধর্ম্ম অর্থাৎ

প্রত্যেকে পরিসমাপ্ত (দ্বিত্ব প্রভৃতির ন্যায় ব্যাসজ্যবৃত্তি নহে, যেমন উভয় বস্তুর জ্ঞান না হইলে দ্বিত্বের জ্ঞান হয় না, ভূতসূক্ষ্মের ধর্ম্ম ঘটাদি অবয়বী সেরূপ নহে, উহা প্রত্যেক ভূতসূক্ষ্মেই আছে, নতুবা সমস্ত অবয়ব দর্শন না হইলে অবয়বীর উপলব্ধি হইত না)। ঐ ধর্ম্ম ভূতসূক্ষ্মের আত্মভূত অর্থাৎ অভিন্ন (অথচ কথঞ্চিৎ ভিন্ন, নৈয়ায়িকের ন্যায় পাতঞ্জলমতে অবয়ব ও অবয়বীর ভেদ স্বীকার নাই, ইহারা ভেদাভেদ-সম্বন্ধ বলেন, "ভূতসূক্ষ্মানাং" এই ষষ্ঠী বিভক্তি দ্বারা ভেদ বলা হইয়াছে, "আত্মভূত" শব্দ দ্বারা অভেদ উক্ত হইয়াছে), "ঘটঃ" এইরূপ অনুভব ও ব্যবহাররূপ ফলের দ্বারা উক্ত অবয়বী রূপ ধর্ম্মের অনুমান হয় অর্থাৎ পরমাণুপুঞ্জ হইতে অতিরিক্ত অবয়বী স্বীকার না করিলে উল্লিখিত অনুভব ও ব্যবহার (শব্দ-প্রয়োগ) হইতে পারে না। উক্ত ধর্ম্ম স্বব্যঞ্জকাঞ্জন অর্থাৎ স্বকীয় কারণের ধর্ম্ম প্রাপ্ত হইয়া প্রাদুর্ভূত হয়, এবং অন্য একটী ধর্ম্মের (কার্য্যের) উদয় হইলে তিরোহিত হয়, (মৃৎপিণ্ডের ধর্ম্ম ইষ্টক, উহা চূর্ণ অর্থাৎ সুরকি নামক অন্য একটী ধর্ম্মের উদয় হইলে আর থাকে না), সেই এই ধর্ম্মকে অবয়বী বলে। যে এই এক, মহৎ বা ক্ষুদ্র অর্থাৎ আপেক্ষিক ছোট বড়, স্পর্শবান্, ক্রিয়াবান্, অনিত্য ঘটপটাদি অবয়বী, ইহার দ্বারা সমস্ত ব্যবহার হইয়া থাকে, (অবয়বীকে অতিরিক্তরূপে স্বীকার না করিলে কেবল পরমাণুপুঞ্জ হইতে উক্ত একত্বাদি বুদ্ধি হইতে পারে না)। যাহার মতে (বৌদ্ধমতে) সেই প্রচয় বিশেষ অবয়বী নাই, সূক্ষ্ম কারণ পরমাণুরও নির্ব্বিকল্প প্রত্যক্ষ হয় না, তাহার মতে সমস্ত জ্ঞানই "অতদ্রূপ প্রতিষ্ঠং" এই লক্ষণাক্রান্ত মিথ্যা জ্ঞান হইয়া উঠে। এরূপ স্থলে সম্যক্ জ্ঞানই (যথার্থ জ্ঞান, প্রমা) বা কি হইবে? কেন না ঐ সম্যক্ জ্ঞানের বিষয় (অবয়বী) থাকে না, যাহা কিছু জানা যায় সমস্তই অবয়বী (অবয়বী নহে এরূপ পদার্থের প্রত্যক্ষ হয় না), অতএব স্বীকার করিতে হইবে মহান্, এক ইত্যাদি ব্যবহারের বিষয় অবয়বী আছে, ঐ অবয়বী নির্ব্বিতর্ক সমাধির বিষয় হইয়া থাকে ॥ ৪৩ ॥

মন্তব্য। ভাষ্যকার প্রসঙ্গক্রমে অবয়বী সিদ্ধি করিয়াছেন। বৌদ্ধেরা বলেন পরমাণুপুঞ্জের অতিরিক্ত অবয়বী নাই। কিন্তু অবয়বী স্থলে পরমাণুপুঞ্জ স্বীকার করিলে উহাতে একত্ব মহান্ প্রভৃতি জ্ঞান হইতে পারে না, কারণ পরমাণুতে মহৎ পরিমাণ নাই, পুঞ্জকেও এক বলা যায় না, পুঞ্জনামক অতিরিক্ত একটী পদার্থ স্বীকার করিলে উহা অবয়বীর নামান্তর হয় মাত্র। বিশেষতঃ জল আহরণ প্রভৃতি যে সমস্ত কার্য্য অবয়বী ঘট হইতে সম্পন্ন হয় উহা পরমাণু দ্বারা

নিষ্পন্ন হইতে পারে না। অতএব স্বীকার করিতে হইবে অবয়বী নামক অতিরিক্ত পদার্থ আছে। বিশেষ এই, ন্যায়মতে দ্ব্যণুক ত্রসরেণুভাবে অবয়বীর উৎপত্তি হয়, পতঞ্জলি-মতে সেরূপ নহে, পরমাণুরাশি হইতেই অবয়বী জন্মে, দ্ব্যণুকাদি-ক্রম স্বীকার নাই॥ ৪৩॥

বৌদ্ধমতে যেরূপ অবয়বীর স্বীকার নাই, সেইরূপ কোন স্থির ধর্ম্মীরও স্বীকার নাই। তন্মতে কেবল প্রতিক্ষণ জায়মান ও লীয়মান ধর্ম্মমাত্রই (বিজ্ঞানই) অননুগতরূপে থাকে। এই অশুদ্ধ সিদ্ধান্ত নিম্নোক্ত প্রকারে পাতঞ্জল-দর্শনের ১৪ সূত্রে (বিভূতিপাদের) আলোড়িত হইয়াছে। তথাহি,—

সূত্র। শান্তোদিতা-ব্যপদেশ্য-ধর্ম্মানুপাতী ধর্ম্মী॥ ১৪॥

তাৎপর্য্য। অনাগত, বর্ত্তমান ও অতীত ধর্ম্মসকলে যে অনুগত হয়, তাহাকে ধর্ম্মী বলে। রুচকস্বস্তিক প্রভৃতি ধর্ম্মে সুবর্ণ অনুগত হইয়া থাকে॥ ১৪॥

অনুবাদ। মৃত্তিকা প্রভৃতি দ্রব্যরূপ ধর্ম্মীর চূর্ণ-পিণ্ড ঘটাদি জননশক্তিকে ধর্ম্ম বলে, ঐ শক্তি জলাহরণাদি যোগ্যতা বিশিষ্ট হয়, (নতুবা ঘটাদি কার্য্যদ্বারা জলাহরণাদি সম্ভব হয় না, কারণে অব্যক্তভাবে কার্য্যের অবস্থানকেই কারণ-গত শক্তি বলে)। অথবা ধর্ম্মসকল যোগ্যতাবচ্ছিন্ন, অর্থাৎ ফলজনন-যোগ্যতা-বিশিষ্ট হয়, এবং শক্তিকেই (যোগ্যতাকেই) ধর্ম্ম বলা যায়। এই শক্তিরূপ ধর্ম্ম ফল প্রসব ভেদদ্বারা অনুমিত হয়, মৃত্তিকাতেই ঘট জন্মে, তন্তুতেই পট জন্মে ইত্যাদি কার্য্য-কারণ-ভাব নিয়মের দ্বারা বুঝিতে হইবে, কার্য্যানুকূল একটী শক্তি কারণে আছে, এই শক্তি অব্যক্তরূপে কারণে কার্য্যেরই অবস্থানমাত্র। এই ধর্ম্ম বিভিন্ন বিভিন্নরূপে এক এক ধর্ম্মীর হয়, যেমন একই মৃত্তিকারূপ ধর্ম্মীর চূর্ণ-পিণ্ড ঘটাদি নানা ধর্ম্ম হয়। ধর্ম্মত্রয়ের মধ্যে বর্ত্তমান ধর্ম্ম আপন ব্যাপার (জলাহরণাদি) সম্পাদন করে। সুতরাং উহা অতীত ও অনাগত ধর্ম্ম হইতে পৃথক্ (অতীত অনাগত ঘটদ্বারা জলাহরণ হয় না)। কিন্তু যদি ঐরূপ বর্ত্তমানাদি বিশেষ বিশেষ ধর্ম্মের বিবক্ষা না করিয়া কেবল সামান্য মৃত্তিকামাত্রকেই বলা হয়, তবে ধর্ম্ম সমুদায় ধর্ম্মীর স্বরূপ হয় বলিয়া কোনটীই কোনটী হইতে পৃথক্ হয় না, অতীতই হউক, বর্ত্তমানই হউক অথবা ভবিষ্যৎই হউক, ঘটমাত্রই মৃণ্ময়, মৃণ্ময়ত্বরূপে অতীতাদির কোনও ভেদ নাই। ধর্ম্মীর ধর্ম্ম তিন প্রকার, শান্ত (অতীত), উদিত (বর্ত্তমান) ও অব্যপদেশ্য অর্থাৎ ভবিষ্যৎ। স্বকীয় জলাহরণাদি ব্যাপার সম্পন্ন করিয়া যে তিরোহিত হয়, তাহাকে শান্ত বলে; উক্ত ব্যাপার কালে

বর্ত্তমান বলে, এই বর্ত্তমান ধর্ম্ম অনাগতলক্ষণের (ভবিষ্যৎ ধর্ম্মের) সমনন্তর অর্থাৎ পশ্চাদ্ভাবী হইয়া থাকে, বর্ত্তমানের পশ্চাদ্ভাবী অতীত হইয়া থাকে। প্রশ্ন, অতীতের অনন্তর বর্ত্তমান কেন হয় না? উত্তর, পূর্ব্ব পশ্চিমভাব নাই, যেমন ভবিষ্যৎ ও বর্ত্তমান এই উভয়ের পূর্ব্বপশ্চিম ভাব আছে, সেরূপ অতীতের নাই, অতএব অতীতের পশ্চাদ্ভাবী কেহই নাই, এই জন্য অনাগতই (ভবিষ্যৎই) বর্ত্তমানের সমনন্তর (পূর্ব্বভাবিরূপে) হইয়া থাকে।

সম্প্রতি অব্যপদেশ্য অর্থাৎ ভবিষ্যৎ কি তাহা বলা যাইতেছে, সমস্তবস্তুই সর্ব্বাত্মক, অর্থাৎ সর্ব্বজনন-শক্তিবিশিষ্ট হয়, এ বিষয়ে উক্ত আছে "জল ও ভূমির পরিমাণবশতঃ বৃক্ষলতাদি স্থাবর বস্তুতে রসাদির বৈচিত্র্য দৃষ্ট হয়, এইরূপ স্থাবরের অংশদ্বারা জঙ্গমের (যাহাদের গতি-শক্তি আছে) ও জঙ্গমের অংশদ্বারা স্থাবরের পোষণ পরিলক্ষিত হইয়া থাকে"। এইরূপে জলত্ব ভূমিত্ব জাতির উচ্ছেদ না করিয়া সকল বস্তুই সকল রূপ হয়, অর্থাৎ ভূমির জল আকর্ষণ করিয়া বৃক্ষাদি বর্দ্ধিত হয়, ঐ জলভাগ (জলীয় পরমাণু) বিনষ্ট হয় না, উহা ভূমিতে না থাকিয়া বৃক্ষাদিতে থাকে এইমাত্র বিশেষ। সকল বস্তু সকলাত্মক হইলেও দেশ, কাল, আকার (মূর্ত্তি) ও নিমিত্ত অর্থাৎ ধর্ম্মী-ধর্ম্মের অভাববশতঃ সর্ব্বত্র সর্ব্বদা সকল বস্তুর উৎপত্তি হয় না। অভিব্যক্ত ও অনভিব্যক্ত উক্ত ধর্ম্মসকলে যে সামান্য বিশেষ অর্থাৎ ধর্ম্মিধর্ম্মাত্মক পদার্থ অনুগত হয় তাহাকে ধর্ম্মী বলা যায়। যে বৌদ্ধের মতে ধর্ম্মী নাই কেবল প্রতিক্ষণ জায়মান ও লীয়মান ধর্ম্মমাত্রই (বিজ্ঞানই) অননুগতরূপে থাকে, তন্মতে ভোগের সম্ভব হয় না, কেন না, অন্য বিজ্ঞান (বৌদ্ধমতে আত্মা) কৃত সুকৃত দুষ্কৃতের ফল অপর আত্মায় কখনই ভোগ করিতে পারে না, কর্ম্মকারী আত্মা ভোগকালে থাকে না। উক্তমতে স্মৃতিরও সম্ভব নাই, অপর দ্বারা অনুভূত পদার্থের স্মরণ অপরে করিতে পারে না। "সেই এই ঘট" ইত্যাদি বস্তু প্রত্যভিজ্ঞান বশতঃও স্থির অনুগত ধর্ম্মীর সিদ্ধি হয়, এই ধর্ম্মী (মৃৎপ্রভৃতি) ধর্ম্মের অর্থাৎ পিণ্ড-ঘটাদির অন্যথা সত্ত্বেও প্রত্যভিজ্ঞাত হইয়া থাকে, অর্থাৎ পিণ্ড বিনষ্ট হয়, ঘট উৎপন্ন হয়, ঘট বিনষ্ট হয় খণ্ড (চাঁড়া) হয়, কিন্তু পিণ্ডমৃত্তিকা, ঘটমৃত্তিকা ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞানের বাধা হয় না, অতএব স্বীকার করিতে হইবে, কেবল অনুগত ধর্ম্মমাত্রই (ক্ষণিক বিজ্ঞানই) সকল নহে, স্থির অনুগত ধর্ম্মীও আছে। ধর্ম্মসকল নিরন্বয় নহে, ধর্ম্মী দ্বারা অনুগত ॥ ২৪ ॥

বৌদ্ধেরা যেরূপ স্থিরচিত্ত, অবয়বী, ও ধর্ম্মী, স্বীকার করে না, তদ্রূপ কোন

স্থির সাক্ষী দ্রষ্টা পুরুষও স্বীকার করে না। তন্মতে ক্ষণিক চিত্তের অতিরিক্ত আত্মা নাই, অর্থাৎ সেই ক্ষণিক চিত্তই বৌদ্ধমতে চেতন আত্মা এবং উক্ত ক্ষণিক চিত্তরূপ আত্মারই গবাদি ঘটাদিরূপ চেতনাচেতন পরিমাণ হইয়া থাকে। বৌদ্ধগণের এই মত পাতঞ্জল-দর্শনের কৈবল্যপাদের নিম্নোক্ত সকল সূত্রে বিচারিত হইয়াছে। তথাহি,—

সূত্র। চিত্তান্তরদৃশ্যে বুদ্ধিবুদ্ধেরতিপ্রসঙ্গঃ স্মৃতিসঙ্করশ্চ ॥২১॥

তাৎপর্য। চিত্ত স্বপ্রকাশ নাই হউক, স্বভাবতঃ বিনষ্ট চিত্ত অব্যবহিত পরক্ষণে উৎপন্ন চিত্ত দ্বারা গৃহীত হইবে, অতিরিক্ত পুরুষ স্বীকারের আবশ্যক কি? এই আশঙ্কায় বলা হইতেছে, চিত্ত যদি অন্য চিত্তের দৃশ্য হয়, তবে সেই অন্য চিত্তও অন্য চিত্তের দৃশ্য হউক, এইরূপে অনবস্থা হইয়া যায়, এবং যুগপদ্ অসংখ্য জ্ঞান হওয়ায় সংস্কার ও স্মৃতি অসংখ্য হইতে পারে, সুতরাং স্মৃতির নিশ্চয় (এইটী ইহার স্মৃতি, এইটী উহার স্মৃতি ইত্যাদি) না হওয়ায় স্মৃতিসঙ্কর হইয়া উঠে ॥ ২১ ॥

অনুবাদ। চিত্ত যদি অন্য চিত্ত দ্বারা গৃহীত হয় তবে বুদ্ধি (জ্ঞান) বিষয়ক বুদ্ধি কাহার দ্বারা গৃহীত হইবে, সেটী অন্যের দ্বারা, সেটীও অন্যের দ্বারা এইরূপে অনবস্থা হইয়া যায়। এবং স্মৃতিসঙ্করও হয়, কারণ বুদ্ধিবিষয়ক (যাহার বিষয় বুদ্ধি) বুদ্ধির যতগুলি অনুভব, সংস্কার দ্বারা স্মৃতিও ততগুলি জন্মে, এইরূপে স্মৃতির সঙ্কর হওয়ায় একটী স্মৃতির নিশ্চয় হয় না। এইরূপে বুদ্ধির প্রতিসংবেদী অর্থাৎ সাক্ষী দ্রষ্টা পুরুষের অপলাপ করিয়া বৌদ্ধগণ সকলকে আকুল করিয়া তুলিয়াছে, ঐ বৌদ্ধগণ যে কোনও পদার্থে ভোক্তৃস্বরূপ (আত্মা) কল্পনা করিয়া কোনওরূপে যুক্তিপথের পথিক হয় না। কেহ কেহ (ক্ষণিকবাদিগণ) ক্ষণিক বিজ্ঞান চিত্তরূপ সত্ত্ব কল্পনা করিয়া বলেন, ঐ সত্ত্ব সাংসারিক বিজ্ঞান, বেদনা, সংজ্ঞা, রূপ ও সংস্কার নামক পঞ্চস্কন্ধ পরিত্যাগ করিয়া (মুক্ত অবস্থায়) অন্যবিধ পঞ্চস্কন্ধ অনুভব করেন, এইরূপ বলিয়া পুনর্ব্বার স্বকীয় ক্ষণিক মত হইতে ভয় পায়, কারণ একই চিত্ত যদি সাংসারিক পঞ্চস্কন্ধ পরিত্যাগ করিয়া অন্যবিধ স্কন্ধের অনুভব করে তবে ক্ষণিকবাদ থাকে না, স্থিরচিত্ত স্বীকার হইয়া পড়ে। অপর শূন্যবাদিগণ উক্ত পঞ্চস্কন্ধের মহানির্ব্বেদ নামক বৈরাগ্যের ও অনুৎপত্তিরূপ প্রশান্তির নিমিত্ত জীবন্মুক্ত গুরুর নিকটে ব্রহ্মচর্য্যের অনুষ্ঠান করিব বলিয়া শূন্যবাদ স্বীকারপূর্ব্বক উক্ত সত্ত্বেরই (চিত্তেরই) সত্তার অপলাপ করে

সাংখ্যযোগ প্রভৃতি প্রকৃষ্টবাদসকল স্বশব্দে স্বামী পুরুষকেই চিত্তের ভোক্তারূপে স্বীকার করেন ॥ ২২ ॥

মন্তব্য। একটী চিত্তের বিষয় আর একটী চিত্ত হইতে পারে না, কারণ, সজাতীয় বস্তু সজাতীয়ের প্রকাশক হয় না, একটী প্রদীপ আর একটী প্রদীপের প্রকাশ করিতে পারে না, সুতরাং জ্ঞানের বিষয় জ্ঞান এ কথার কোন যুক্তি নাই। পুরুষ চিত্তের প্রকাশক হইতে পারে, কারণ, পুরুষ চিত্তের সজাতীয় নহে, পুরুষ স্বতঃপ্রকাশস্বভাব, চিত্ত জড়।

ন্যায়বৈশেষিকমতে ব্যবসায় জ্ঞান (অয়ং ঘটঃ ইত্যাদি) অনুব্যবসায় জ্ঞানের (ঘটমহং জানামি ইত্যাদির) বিষয় হয়, কিন্তু অনুব্যবসায়ের আর অনুব্যবসায় স্বীকার নাই, এস্থলে বেদান্ত সাংখ্য প্রভৃতি স্বপ্রকাশবাদী বলিতে পারেন যদি উত্তর জ্ঞান অনুব্যবসায় স্বপ্রকাশ হইতে পারে তবে প্রথম জ্ঞান ব্যবসায়ের অপরাধ কি? বেদান্ত সাংখ্যমতে অনন্ত অনুব্যবসায় স্থানে স্বপ্রকাশ চৈতন্য (পুরুষ, সাক্ষী) স্বীকার করা হয়। জ্ঞানের বিষয় জ্ঞান হয় বলিলে অনবস্থা হয়, উত্তর জ্ঞানটী স্বয়ং জ্ঞাত (প্রকাশিত) না হইয়া পূর্ব্ব জ্ঞানের প্রকাশক হইতে পারে না, "স্বয়মসিদ্ধঃ কথং পরান্ সাধয়তি," সুতরাং বিষয়ের প্রকাশ অসম্ভব হওয়ায় জগতের অন্ধতার প্রসক্তি হয়, সমস্ত ব্যবহারের উচ্ছেদ হইয়া উঠে, উক্ত অনবস্থা মূলের ক্ষতিকারক হয় সুতরাং অত্যন্ত দোষাবহ "সৈবানবস্থা দোষায় যা মূলক্ষতিকারিণা," অতএব স্বপ্রকাশ অতিরিক্ত পুরুষের স্বীকার করাই শ্রেয়স্কর।

বৌদ্ধগণের পঞ্চস্কন্ধ এইরূপ, অহং অহং" এইরূপ আলয় বিজ্ঞান-প্রবাহকে বিজ্ঞানস্কন্ধ (জীবাত্মা) বলে, সুখাদির অনুভবের নাম বেদনাস্কন্ধ, সবিকল্প জ্ঞানকে (যাহাতে বিশেষ্য-বিশেষণের প্রতীতি হয়) সংজ্ঞাস্কন্ধ বলে, শব্দাদি বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়গণকে রূপস্কন্ধ বলে এবং রাগ, দ্বেষ, মোহ, ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম প্রভৃতিকে সংস্কার স্কন্ধ বলে।

সূত্র। চিতেরপ্রতিসংক্রমায়াস্তদাকারাপত্তৌ স্ববুদ্ধি-
সংবেদনম্ ॥ ২২ ॥

তাৎপর্য্য। যদিচ বুদ্ধির ন্যায় পুরুষ বিষয়াকারে পরিণত হয় না, তথাপি বুদ্ধিবৃত্তিতে প্রতিবিম্বিত হইয়া পুরু[illegible]বৃত্তিসারূপ্য ধারণ করে, এইরূপে পুরুষের স্ববুদ্ধিবৃত্তির বোধ হয় ॥ ২২ ॥

অনুবাদ। ভোক্তৃশক্তি (পুরুষ) পরিণামিনী নহে, অর্থাৎ বিকারযুক্ত নহে, এবং উহার প্রতিসংক্রম (প্রতিসঞ্চার) অর্থাৎ অন্যত্র গমন নাই, অর্থ (চিত্ত) বিষয়াকারে পরিণত (বৃত্তিবিশিষ্ট) হইলে ভোক্তৃশক্তি পুরুষ তাহাতে প্রতিসংক্রান্তের ন্যায় (প্রতিবিম্বিতের) হইয়া ঐ চিত্তবৃত্তির অনুপাতী হয়, অর্থাৎ চিত্তবৃত্তির অনুসারে বৃত্তিবিশিষ্ট হয়, চিত্তবৃত্তিই যেন পুরুষের বৃত্তি এইরূপ বোধ হয়। বুদ্ধিবৃত্তিতে চিৎপ্রতিবিম্ব পতিত হওয়ায় ঐ বৃত্তি প্রাপ্তচৈতন্যোপগ্রহ অর্থাৎ চেতনায়মান হওয়ায় জ্ঞানবৃত্তি অর্থাৎ পুরু বুদ্ধিবৃত্তির অবিশিষ্ট (অভিন্ন) বলিয়া কথিত হয়। এই কথাই শাস্ত্রে উক্ত আছে, "যে গুহাতে (সাধারণের অবেদ্য স্থানে) শাশ্বত অর্থাৎ সৎস্বরূপ ব্রহ্ম নিহিত (প্রচ্ছন্নভাবে অবস্থিত) আছে পণ্ডিতগণ উহাকে অবশিষ্ট অর্থাৎ পুরুষের অভিন্নরূপে ভাসমান বুদ্ধিবৃত্তি বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়া থাকেন, উহা পাতাল, পর্ব্বতের বিবর (গুহা), অন্ধকার স্থান বা সমুদ্রের মধ্য ইহার কিছুই নহে" ॥ ২২ ॥

মন্তব্য। যদি স্বপ্রকাশ না হয়, অথবা অন্য চিত্তের প্রকাশ্য না হয়, তবে পুরুষের দ্বারাই বা কিরূপে প্রকাশ্য হইবে, কারণ স্বপ্রকাশ আত্মার কোনও ক্রিয়া নাই, ক্রিয়া না থাকিলে কর্ত্তা হইতে পারে না, চিত্তরূপ কর্ম্মের সহিত সম্বন্ধ না হইয়াই বা কিরূপে চিত্তের ভোক্তা হইবে, এইরূপ আশঙ্কার সূচনা করিবার নিমিত্ত ভাষ্যে "কথং" এইরূপ আভাস দেওয়া হইয়াছে। উক্ত আশঙ্কার সমাধানরূপ এই সূত্রের তাৎপর্য্য "বৃত্তিসারূপ্যমিতরত্র" সূত্রে বর্ণিত হইয়াছে।

চিত্তবৃত্তির বোধ-সম্বন্ধে বাচস্পতি ও বিজ্ঞানভিক্ষুর সম্পূর্ণ মতভেদ আছে, বাচস্পতি বলেন, যেমন জলে সূর্য্যের প্রতিবিম্ব পড়িলে, ঐ জলে ঢেউ উঠিলে প্রতিবিম্ব সূর্য্য কম্পিত হয়, উহা দেখিয়া অজ্ঞলোকে মনে করে প্রকৃত সূর্য্যই কাঁপিতেছে, তদ্রূপ চিত্তবৃত্তিতে পুরুষ প্রতিবিম্বিত হয়, উহাতে প্রতিবিম্বিত পুরুষে চিত্তধর্ম্মের আরোপ হয়, ইহাতেই অবিবেকগণ মনে করে প্রকৃত পুরুষেরই ভোগ হইতেছে, বাস্তবিকপক্ষে যথার্থ পুরুষের ভোগ নাই, উহা চিত্তেরই ধর্ম্ম। বিজ্ঞান ভিক্ষু বলেন, যেমন চিত্তবৃত্তিতে পুরুষের প্রতিবিম্ব পড়ে, তদ্রূপ পুরুষেও চিত্তবৃত্তির প্রতিবিম্ব পড়ে, ইহাকেই ভোগ বা সাক্ষাৎকার বলে ॥ ২২ ॥

সূত্র। দ্রষ্টৃ-দৃশ্যোপরক্তং চিত্তং সর্ব্বার্থম্ ॥ ২৩ ॥

তাৎপর্য্য। চিত্ত দ্রষ্টা পুরুষ ও দৃশ্য শব্দাদি ও ইন্দ্রিয়ের সহিত সম্বন্ধ হইয়া সকল বিষয়ের অবভাসক হয় ॥ ২৩ ॥

অনুবাদ। চিত্তের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিতে হইবে এ বিষয়ে আরও (লোক-প্রত্যক্ষও) প্রমাণ আছে। যেহেতু মনঃ মন্তব্য (জ্ঞেয়) পদার্থে উপরক্ত অর্থাৎ তদাকারে আকারিত হইয়া নিজেও পুরুষাকারে স্বীয় বৃত্তি-সহকারে বিষয়ি (জ্ঞানরূপ) পুরুষের সহিত সম্বদ্ধ হয়, এইরূপে চিত্তই দ্রষ্টৃ (পুরুষ) ও দৃশ্য (গবাদি-ঘটাদি বিষয়) ভাবে অর্থাৎ বিষয়-বিষয়িরূপে ভাসমান হইয়া চেতন (পুরুষসহযোগে) ও অচেতন (বিষয়-সহযোগে) স্বরূপ প্রাপ্ত হয়, সুতরাং নিজে বিষয়াত্মক (পুরুষের দৃশ্য) হইয়াও অবিষয়াত্মক অর্থাৎ স্বয়ং যেন দ্রষ্টা আত্মা এবং অচেতন হইয়াও চেতনরূপে ভাসমান হয়, স্ফটিকমণির তুল্য (যাহাতে সন্নিহিত পদার্থের প্রতিবিম্ব পড়ে) চিত্ত সর্ব্বার্থ হয়, সকল পদার্থের অবভাসক বলিয়া কথিত হয়। এইরূপে চিত্ত আত্মার সমানরূপ ধারণ করে বলিয়া কেহ কেহ (বাহ্যার্থবাদী বৈনাশিক) ভ্রান্তিবশতঃ সেই চিত্তকেই চেতন বলে, অর্থাৎ চিত্তের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করে না। আর কেহ কেহ (ক্ষণিকবাদী বৌদ্ধ) দৃশ্যমান বস্তুসকল চিত্তের অতিরিক্ত বলিয়া স্বীকার করে না, তাহাদের মতে গবাদি-ঘটাদিরূপ চেতনা-চেতন জগৎ সমস্তই জ্ঞানের পরিণাম। ঐ সমুদায় অবোধ লোকের প্রতি দয়া করা কর্ত্তব্য, কারণ উহাদের ভ্রমের কারণ আছে, চিত্ত সকলরূপেই (পুরুষাকারেও) ভাসমান হয়, তাই বুঝিতে না পারিয়া উহারা চিত্তকেই আত্মা বলে। আত্মবিষয়ে সমাধিপ্রজ্ঞাতে অবতারণা করিয়া ঐ সকল অবোধ লোককে বুঝাইতে হয়, উক্ত সমাধি-স্থলে আত্মাই আলম্বন (বিষয়) হয়, সুতরাং সমাধিপ্রজ্ঞা (চিত্তের বৃত্তি) হইতে উহা পৃথক্, নিজেই নিজের বিষয় হইতে পারে না, চিত্তবৃত্তিতে পুরুষের প্রতিবিম্ব পড়ে, ঐ প্রতিবিম্বটী সমাধির আলম্বন, ঐ প্রতিবিম্ব পদার্থ যদি চিত্তমাত্র হয়, তবে প্রজ্ঞা (বৃত্তি) দ্বারাই প্রজ্ঞার স্বরূপ কখনই গৃহীত হইতে পারে না, অতএব প্রজ্ঞাতে (সমাধিবৃত্তিতে) প্রতিবিম্ব পদার্থটী যাহা দ্বারা প্রকাশিত হয় সেই পুরুষ। এইরূপে গৃহীতৃ (আত্মা) গ্রহণ (ইন্দ্রিয়) ও গ্রাহ্য (বিষয়) স্বরূপ জ্ঞানভেদে এই তিনটীকেই স্বভাবতঃ পৃথক্‌রূপে সম্যগ্‌দর্শী যোগিগণ বিভাগ করিয়া বুঝাইয়া দেন, উঁহারাই বিশেষরূপে পুরুষের স্বরূপ অবগত আছেন ॥ ২৩ ॥

মন্তব্য। একটী স্বচ্ছ স্ফটিকের একদিকে জবাকুসুম ও অন্যদিকে নীলকান্তমণি স্থাপন করিলে যেমন ঐ স্ফটিক উভয়রূপে ভাসমান হয়, স্ফটিকের স্বীয়রূপ থাকিয়াও তাহা প্রচ্ছন্ন থাকে, তদ্রূপ চিত্তদর্পণে একদিকে

গো-ঘটাদি বিষয়ের ও অন্য দিকে পুরুষের ছায়া পতিত হয়, চিত্তের স্বরূপ তখন ঐ উভয়রূপেই ভাসমান হয়, পুরুষের ছায়া গ্রহণ করিয়া চিত্তই পুরুষরূপে ভাসমান হয়, ইহাকে ভোক্তৃপুরুষ (জীবাত্মা) বলা যায়। সুখ-দুঃখাদি সম্বলিত এই চিত্ত হইতে নির্গুণপুরুষকে পৃথক্ করিয়া জানা বড়ই কঠিন ব্যাপার, তাই বৌদ্ধগণ চিত্তকেই আত্মা বলে। নৈয়ায়িকগণ অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিয়াও প্রকারান্তরে ঐ সগুণ চিচ্ছায়াপন্ন চিত্তকেই জীবাত্মা বলিয়া নির্দ্দেশ করেন, নিগুণস্বপ্রকাশ চৈতন্য পুরুষকে অনুভব করা যায় না, বিম্ব না থাকিলে প্রতিবিম্ব পড়ে না, তাই বিম্বস্থানীয় পুরুষ স্বীকার করিতে হয়, চিত্তবৃত্তিতে প্রতিবিম্বিত হইলে পুরুষের অনুভব হইয়া থাকে ॥ ২৩ ॥

সূত্র। তদসংখ্যেয়বাসনাভিশ্চিত্রমপি পরার্থং সংহত্য কারিত্বাৎ ॥ ২৪ ॥

তাৎপর্য্য। যদিচ চিত্ত অসংখ্য সংস্কার দ্বারা খচিত অর্থাৎ অনাদি অসংখ্য সংস্কারের আশ্রয়, তথাপি উহা পরার্থ অর্থাৎ পুরুষের ভোগজনক, কেননা উহা সংহত্যকারী, অপরের সহিত মিলিত হইয়া কার্য্য করে ॥ ২৪ ॥

অনুবাদ। ইহা (চিত্তের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করা) কেনই বা যুক্তি-সিদ্ধ হয়, তাহা বলা যাইতেছে, উক্ত চিত্ত অসংখ্য কর্ম্মবাসনা (ধর্ম্মাধর্ম্ম) ও ক্লেশবাসনা (অবিদ্যাদি সংস্কার) দ্বারা পরিব্যাপ্ত হইয়াও পরের প্রয়োজন সিদ্ধি করে, সেই প্রয়োজন পুরুষের ভোগ ও অপবর্গ, চিত্ত স্বার্থ অর্থাৎ নিজের প্রয়োজন সম্পাদক নহে, কারণ সংহত্যকারী অর্থাৎ অপরের সাহায্যে কার্য্য সম্পন্ন করে, যাহারা অপরের সাহায্যে কার্য্য করে তাহারা পরার্থ হয়, যেমন গৃহাদি গৃহস্বামীর প্রয়োজন সিদ্ধি করে, অতএব দেহাদির সহিত মিলিত হইয়া কার্য্যকারী চিত্তও স্বার্থের নিমিত্ত কার্য্য করে এরূপ বলা যায় না, সুখচিত্ত (এখানে সুখশব্দে সাধারণ ভোগ বুঝিতে হইবে) সুখের নিমিত্ত অথবা জ্ঞান জ্ঞানের নিমিত্ত এরূপ বলা যায় না, এই সুখাদি ও জ্ঞান উভয়ই পরার্থ হয়, অর্থাৎ সুখাদি পুরুষের উপভোগের কারণ এবং জ্ঞান মুক্তির কারণ হয়। যে পুরুষ উক্ত ভোগ ও অপবর্গরূপ প্রয়োজনে প্রয়োজনশালী অর্থাৎ উক্ত ভোগ ও অপবর্গ যাহার হয় এস্থলে সেই পুরুষকেই পর বলিয়া বুঝিতে হইবে, ঐ পর সাধারণভাবে নহে অর্থাৎ উক্ত পর সংহত্য-কারী পরার্থ নহে। বৈনাশিক (বৌদ্ধ) সামান্যভাবে উক্ত পর বলিয়া যাহাকে

আত্মা বলিয়া পরিগণিত করেন, তাহাও পরার্থ, কারণ তাহাদের মতে চিত্তই পর, কিন্তু চিত্ত সংহত্যকারী বলিয়া স্বার্থ হইতে পারে না। যে পরপুরুষের (নিগুর্ণ, অসংহত্যকারী) কথা বলা হইতেছে, উহা বিশেষ অর্থাৎ সাধারণ জড়বর্গ হইতে অতিরিক্ত, সংহত্যকারী নহে, সুতরাং পরার্থও নহে ॥ ২৪ ॥

উপরি উক্ত সকল শাস্ত্রে বৌদ্ধমতের অসারতা প্রদর্শিত হইল, তদ্ভিন্ন বৌদ্ধমতের বিশেষ বিবরণ ও খণ্ডন বেদান্তদর্শনের তর্কপাদে আছে। কথিত শাস্ত্র হইতে প্রয়োজনীয় সূত্রসকল পাঠসৌকর্য্যার্থ এস্থলে উদ্ধৃত হইল। তথাহি,—

সমুদায় উভয়হেতুকেঽপি তদপ্রাপ্তিঃ ॥ অ ২, পা ২, সূ ১৮ ॥

সূত্রার্থ। যোঽয়ং বাহ্যঃ পরমাণুহেতুকো ভূতিভৌতিকসংঘাতরূপ আন্তরশ্চ স্কন্ধহেতুকঃ পঞ্চস্কন্ধীরূপঃ সমুদায়োঽভিপ্রেয়তে বৌদ্ধৈস্তস্মিন্নুভয়হেতুকেঽপি সমুদায়ে তদপ্রাপ্তি সমুদায়ত্বাপ্রাপ্তিঃ, তেষাং সংঘাতভাবানুপপত্তিঃ স্যাদিতি তন্মতমগ্রাহ্যমিতি সূত্রাক্ষরার্থঃ।—বৌদ্ধ যে বলেন, পরমাণুমূলক বহিঃপ্রপঞ্চ ও চিত্তমূলক অন্তঃপ্রপঞ্চ—এই দুএর সমুদায় (মেলন) সমস্ত ব্যবহারের নির্ব্বাহক, তাহা অনুপপন্ন। কারণ এই যে, তাঁহাদের মতে ঐ সকলের সমুদায় (মেলন) হইতেই পারে না। তাঁহারা ক্ষণিকবাদী, তাহাদের মতে পূর্ব্বক্ষণীয় পদার্থ পরক্ষণে থাকে না, সুতরাং সমুদায়ত্ব অর্থাৎ মেলন বা সংঘাত অনুপপন্ন হয়; সুতরাং তদীয় মত ভ্রান্তিমূলক।

ভাষ্যার্থ। বলা হইয়াছে যে, বৈশেষিকের সিদ্ধান্ত কুযুক্তিমূলক, বেদবিরুদ্ধ ও শিষ্টগণের অগ্রাহ্য বলিয়া পরিত্যাজ্য। বৈশেষিকগণ অর্দ্ধবৈনাশিক অর্থাৎ প্রায় বৌদ্ধ। বৌদ্ধও বৈনাশিক—বিনাশবাদী, বৈশেষিকও বৈনাশিক—বিনাশবাদী। বৈশেষিক অধিক পদার্থের বিনাশ স্বীকার করেন, কেবল কতিপয় পদার্থের অবিনাশ বলেন, কিন্তু বৌদ্ধ কোনও পদার্থের অবিনাশ (নিত্যতা) বলেন না। কাযেই বৌদ্ধের তুলনায় বৈশেষিক অর্দ্ধবৈনাশিক। যখন অর্দ্ধবৈনাশিকের মত অগ্রাহ্য, তখন যে সর্ব্ববৈনাশিকের মতও অগ্রাহ্য, তাহা বলা বাহুল্য। অধুনা তাহাই প্রতিপাদিত হইবে। সর্ব্ববিনাশবাদী বৌদ্ধ অনেক প্রকার। যদিও বুদ্ধ এক ব্যক্তি, তাঁহার মত ও উপদেশ একবিধ হইবার সম্ভব, তথাপি, তাঁহার শিষ্যগণের বুদ্ধিদোষে—বুঝিবার ক্রটীতে তদীয় মত অনেক প্রকার হইয়া পড়িয়াছে। (বুদ্ধশিষ্যগণের মধ্যে বুদ্ধের উপদেশ যে যেমন বুঝিয়াছিল—সে সেইরূপ সিদ্ধান্তের গ্রন্থ করিয়াছিল)। তাহাদের মধ্যে

তিন প্রকার বাদী দেখা যায়। কেহ কেহ সর্ব্বাস্তিত্ববাদী, কোন সম্প্রদায় কেবলমাত্র বিজ্ঞানাস্তিত্ববাদী, আবার অন্য এক দল সর্ব্বশূন্যবাদী। যাহারা সর্ব্বাস্তিত্ববাদী, তাহারা বলে, সব্ আছে। ঘট-পটাদি বাহ্য পদার্থও আছে, জ্ঞানাদি আন্তর পদার্থও আছে। বাহিরে ভূত ও ভৌতিক, অন্তরে চিত্ত ও চৈত্ত। (দ্বিতীয় দল বলেন, বাহিরে কিছুই নাই, সমস্তই অন্তরে।—অন্তরে বিজ্ঞান আছে, তাহাই বাহিরের ন্যায় প্রতীয়মান হয়। তৃতীয় দল বলেন, অন্তরের বিজ্ঞানও বস্তুসৎ নহে)। প্রথমে প্রথমবাদের অর্থাৎ সর্ব্বাস্তিত্ববাদের প্রতিবাদ বলিতেছি। ইহারা মনে করে, পৃথিব্যাদি ভূত, রূপাদি ও রূপাদি-গ্রাহক চক্ষুরাদি ভৌতিক। পার্থিব পরমাণু প্রভৃতি চার প্রকার পরমাণু (পার্থিব, জলীয়, তৈজস, বায়বীয়) আছে। সে সকল যথাক্রমে খর, স্নেহ, উষ্ণ ও চলনস্বভাবান্বিত। এই সকল পরমাণু পরস্পর সংঘাত প্রাপ্ত হইয়া পরিদৃশ্যমান পৃথিব্যাদি উৎপাদন করিয়াছে। অপিচ, রূপ (১) বিজ্ঞান (২) বেদনা (৩) সংজ্ঞা (৪) ও সংস্কার (৫) এই স্কন্ধপঞ্চক—পাঁচ বিভাগ। এ সকল অধ্যাত্ম অর্থাৎ আন্তর।* এ সকল সংহত হইয়া সমুদায় আন্তর-ব্যবহার নির্ব্বাহ করিতেছে। এই মতের খণ্ডনার্থ ১৮ সূত্র বলা হইল। সূত্রবাক্যের অর্থ এইরূপ:—ঐ যে দ্বিপ্রকার সমুদায়—যাহা বৈনাশিকের অভিপ্রেত,—এক ভূত-ভৌতিক সংঘাত, অপর স্কন্ধমূলক পঞ্চস্কন্ধরূপা সংঘাত, এই দ্বিপ্রকার সংঘাত অনুপপন্ন। অর্থাৎ সংঘাত-সিদ্ধি (একত্রিত, মিলিত) হওয়ার বাধা আছে। বাধা এই যে, তন্মতে সংঘাতজনক সমস্ত পদার্থই অচেতন। পরমাণুও অচেতন, স্কন্ধও অচেতন। ভোগ করে, শাসন করে, নিয়মন করে, এমন কোন স্থির-চেতন তন্মতে নাই যে, তৎপ্রভাবে ঐ সকল (পরমাণু) সংহত হইবে। (সে সকল ক্ষণ-বিনাশী। বৌদ্ধ বিজ্ঞানব্যতীত কোন স্থির চেতন

---

* পঞ্চস্কন্ধের বিবরণ পর সূত্রের ভাষ্য ব্যাখ্যায় আছে।

† সবিষয় ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য রূপস্কন্ধ। বিষয় সকল বাহিরে সত্য; কিন্তু সে সকল দেহস্থ ইন্দ্রিয়ের দ্বারা গৃহীত হয়, সেই কারণে সে সকল আধ্যাত্মিক বলিয়া গণ্য। (১) বিজ্ঞানপ্রবাহ বিজ্ঞানস্কন্ধ। অহং অহং=আমি আমি, এতদ্রূপ বিজ্ঞানধারার অথবা অবিচ্ছিন্ন-প্রবাহের নামান্তর আলয়বিজ্ঞান। (২) সুখাদি অনুভব বেদনাস্কন্ধ। (৩) গো, অশ্ব, মানুষ, এতদ্রূপ নামরঞ্জিত জ্ঞানবিশেষ সংজ্ঞাস্কন্ধ। (৪) রাগ দ্বেষ মোহ ধর্ম্মাধর্ম্ম,—এ সকল সংস্কারস্কন্ধ। (৫) এই স্কন্ধপঞ্চকের মধ্যে যে বিজ্ঞান-স্কন্ধ, তাহাই এতন্মতে চিত্ত ও আত্মা। অন্য চারিটী স্কন্ধ চৈত্ত-নামে খ্যাত। এই সমুদয় মিলিত হইয়া সৃষ্টি ও লোকযাত্রা নির্ব্বাহ করিতেছে।

আত্মা ও ঈশ্বর মানেন না) পরমাণুর ও স্কন্ধসকলের কর্ত্তা ও অধ্যক্ষ নাই। তাহারা স্বতঃই প্রবৃত্ত হয়, কার্য্যোন্মুখ হয়, স্বকার্য্যসাধন করে, এরূপ হইলে অবিশ্রান্ত সৃষ্টি হইতে পারে, প্রলয় ও মোক্ষ হইতে পারে না। আশয় অর্থাৎ বিজ্ঞানপ্রবাহ বিজ্ঞান-ব্যক্তি (প্রবাহের অন্তর্গত এক একটী বিজ্ঞান) হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন তাহাও নিরূপিত* হয় না। বিশেষতঃ ক্ষণিক পদার্থের জন্মাতিরিক্ত ব্যাপার নাই। (যে জন্মিয়াই মরে সে আর অন্য কি করিবে ?) সুতরাং তাহার প্রবৃত্তিও অনুপপন্ন। † এই সকল কারণে সমুদায় (সংঘাত-ঘটনা) হওয়া অসিদ্ধ এবং সেই অসিদ্ধতানিবন্ধন তদাশ্রিত লোকযাত্রার বিলোপ, ইহাই যুক্তিসিদ্ধ। (লোকযাত্রার অনুচ্ছেদ ঐ মতের ভ্রান্ততা সপ্রমাণ করিতেছে)।

ইতরেতরপ্রত্যয়ত্বাদিতি চেন্নোৎপত্তিমাত্রনিমিত্তত্বাৎ ॥

অ ২, পা ২, সূ ১৯ ॥

সূত্রার্থ। অবিদ্যাদীনামিত্যাহুম্। অবিদ্যাদীনামিতরেতরপ্রত্যয়ত্বাৎ পরস্পরং প্রতি পরস্পরস্য কারণভাবাদুপপন্নস্তত এব সাঘাত ইতি ন বাচ্যম্। কুতঃ? তেষামুৎপত্তিমাত্রনিমিত্তত্বাৎ। অবিদ্যাদীনাং সদপ্যুৎপত্তৌ নিমিত্তত্বং সংঘাতজননে নিমিত্তত্বং (কারণভাবং) নাস্তি। অবিদ্যাদীনামুত্তরোত্তরহেতুত্বমঙ্গীকরণেঽপি সংঘাতহেতুত্বাভাবাৎ সংঘাতো ন ভবেদিতি ভাবঃ।—আমরা মেলনকারী স্থির-চেতন মানিনা সত্য, কিন্তু আমাদের মতে অবিদ্যাদির মধ্যে পরস্পর পরস্পরের প্রতি হেতুহেতুমদ্ভাব বিদ্যমান থাকায় তাহাতেই লোকযাত্রা নির্ব্বাহ হয়, এ কথা বলিতে পার না। কেন-না, ঐ সকল অর্থাৎ অবিদ্যাদি পরস্পর পরস্পরের উৎপত্তিকারণ হইলেও মেলনের কারণ নহে। ক্ষণিধ্বংসিতাই তাহার প্রতিবন্ধক।

ভাষ্যার্থ। এ স্থলে বৈনাশিক (বিনাশবাদী বুদ্ধশিষ্য) বলিবেন, আমরা কোন ভোক্তা, শাস্তা, নিয়ন্তা, সংঘাতকর্ত্তা স্থিরচেতন (নিত্যাত্মা, ঈশ্বর) মানি না সত্য; কিন্তু তাহা না মানিলেও আমাদের মতে লোকযাত্রানির্ব্বাহের বাধা

---

* ভিন্ন ভিন্ন বলিতে গেলে প্রমাণ দিতে হইবেক, পরন্তু তাহা নাই। অভিন্ন বলিতে গেলে ক্ষণিক বলিবার উপায় থাকে না। স্থির বলিতে গেলে নিত্যাত্মবাদ মানা হয়।

† প্রবৃত্তি—পরমাণু প্রভৃতির মেলনার্থ চেষ্টা। পরমাণুসকল পরস্পর যোড় লাগিবার জন্য চেষ্টিত হয় তাহা।

হয় না ; সমস্তই উপপন্ন হয়। অবিদ্যাদির মধ্যে যে পরস্পর নিমিত্ততা (কার্য্য-কারণভাব) আছে, তাহাতেই তাহা উপপন্ন হইতে পারে। লোকযাত্রা উপপন্ন হইলেই (যুক্তির সহিত মিলিলেই) হইল, অন্য কিছুর অপেক্ষা নাই। অবিদ্যাদি, এই আদিপদ গ্রাহ্য কি কি, তাহাও বলিতেছি। অবিদ্যা, সংস্কার, বিজ্ঞান, নামরূপ, ষড়ায়তন, স্পর্শ, বেদনা, তৃষ্ণা, উপাদান, ভব, জাতি, জরা, মরণ, শোক, পরিদেবনা, দুঃখ, দুর্ম্মনস্তা,* এতদ্ভিন্ন আরও আছে। এ সকল পরস্পর পরস্পরের দ্বারা উৎপন্ন হয়, সুতরাং পরস্পর পরস্পরের কারণ। কোন কোন বৌদ্ধ গ্রন্থে এ সকল সংক্ষেপে ও কোন কোন বৌদ্ধশাস্ত্রে বিস্তৃতরূপে বর্ণিত হইয়াছে। এই অবিদ্যাদি কোনও লোকের প্রত্যাখ্যেয় নহে। অর্থাৎ সকলেরই স্বীকার্য্য। সেই অবিদ্যাদি পরস্পর নিমিত্তনৈমিত্তিকভাবে ঘটীযন্ত্রের ন্যায় নিরন্তর আবর্ত্তিত হইতে থাকায় সংঘাতসিদ্ধি হইয়া থাকে। বৈনাশিকগণের এই অভিপ্রায় অসিদ্ধ অর্থাৎ সিদ্ধ হইবে না। কেননা, অবিদ্যাদি পরস্পর পরস্পরের উৎপত্তিপক্ষে নিমিত্ত (কারণ) হইতে পারে ; কিন্তু সংঘাতের (মেলনের কারণ) জনক হইতে পারে না। সংঘাতজনক কারণ থাকিলে অবশ্যই সংঘাতসিদ্ধ হইত ; কিন্তু তাহা বৈনাশিকের মতে নাই। অবিদ্যাদিরূপ কারণ আছে সত্য, কিন্তু তাহাদের পূর্ব্ব পূর্ব্ব পরের পরের উৎপত্তিমাত্রের কারণ (পূর্ব্ব অবিদ্যা, তাহা সংস্কারোৎপত্তির কারণ। পূর্ব্বে সংস্কার, তৎপরে বিজ্ঞান। ইত্যাদি।) সঙ্ঘাতের কারণ নহে। সকলগুলিকে সংহত করে, একত্রিত করে, এমন কোন কারণ দেখা যায় না। বলিয়াছিলে যে, অবিদ্যাদি

---

* যাহা ক্ষণিক তাহাকে স্থির বলিয়া জানা অবিদ্যা। তাহা হইতে সংস্কার রাগ দ্বেষ মোহ। সংস্কারপ্রভাবে গর্ভস্থ পদার্থ বস্তুর আদ্যবিজ্ঞান। সেই আদ্যবিজ্ঞান বা আলয় বিজ্ঞান (অহং এতদ্রূপ জ্ঞান) হইতে নাম (পার্থিবাদি পদার্থের সমবায়)। তাহা হইতে রূপের (শ্বেতরক্তাত্মক শুক্র-শোণিতের) নিষ্পত্তি। গর্ভস্থ মিলিত শুক্র-শোণিতের কলল-বুদ্বুদাদি অবস্থাই এস্থলে নামরূপ শব্দের বাচ্য। বিজ্ঞান, পৃথিব্যাদি চতুষ্টয় ও রূপ, এই সম্বলিত ষট্‌কের নাম ষড়ায়তন। অর্থাৎ সেন্দ্রিয় দেহই ষড়ায়তন। নামরূপ ও ইন্দ্রিয়ের পরস্পর সম্বন্ধের নাম স্পর্শ। স্পর্শ হইতে [illegible] বেদনা অর্থাৎ সুখাদির অনুভব। সেই বেদনা হইতে তৃষ্ণা (বিষয়-স্পৃহা ভোগেচ্ছা)। তাহা হইতে যে প্রবৃত্তি বা চেষ্টা জন্মে—তাহার নাম উপাদান তাহা হইতে ভব অর্থাৎ পুনঃপুনঃ উৎপত্তি। উৎপত্তিমূলক ধর্ম্মাধর্ম্ম, ধর্ম্মাধর্ম্ম হইতে জাতি অর্থাৎ দেহবিশেষ প্রাপ্তি, দেহ হইতেই জরা; জরা হইতেই মরণ, মরণ হইতে শোক, শোক হইতে পরিদেবন (শোকজনিত দুঃখ), তাহা হইতে মনোব্যথা। মান, অপমান প্রভৃতি অন্যবিধ ক্লেশও ইহার অন্তর্গত।

থাকায় তৎস্বভাবে সংঘাত ঘটনা হয়, সংঘাত অর্থাক্ষিপ্ত; তাহার প্রত্যুত্তর এই—যদি তোমাদের এরূপ অভিপ্রায় হয় যে, সংঘাত ব্যতীত অবিদ্যাদির স্বরূপনিষ্পত্তি হয় না, কাষেই সংঘাত ঘটনা হয়, তাহা হইলে তোমাদিগকে সংঘাতোৎপত্তির কোনও একটা কারণ দেখাইতে হইবে। কিন্তু বৈশেষিকমতের পরীক্ষাকালে আমরা দেখাইয়াছি, তাহাদের মতে পরমাণুপুঞ্জ নিত্য, সে সকল আবার আশ্রয়াশ্রয়িভাবে অবস্থিত, তদ্ভিন্ন তন্মতে স্বতন্ত্র কর্ত্তা ও ভোক্তা আছে, তথাপি তন্মতে সংঘাতকারক পুষ্কল কারণ সম্ভব হয় না। যখন তাদৃশ মতে পুষ্কল কারণের অসম্ভব, তখন কিরূপে ক্ষণিক, কর্ত্তৃভোক্তৃ রহিত ও আশ্রয়াশ্রয়িভাবশূন্য বৈনাশিক মতে তাহা সম্ভব হইবে? যদি তোমাদের এরূপ মনোভাব হয় যে, অবিদ্যা প্রভৃতিই সংঘাতের কারণ, তাহা হইলে তোমাদিগকে বলিতে হইবে, যাহারা সংঘাত আশ্রয় করিয়া আত্মলাভ করে, উৎপন্ন হয়, কি প্রকারে তাহারা সঙ্ঘাতের কারণ (উৎপাদক) হইতে পারে? সংসার অনাদি, সঙ্ঘাতও বীজাঙ্কুরের ন্যায় অনাদিপ্রবাহভুক্ত, একটী সংঘাতের অব্যবহিত পরেই আর একটী সংঘাত জন্মে, অবিদ্যাদিও সেই অবিচ্ছিন্ন সংঘাতপ্রবাহের আশ্রয়ে স্বরূপলাভ করে, এরূপ বলিলেও তোমাদিগকে বলিতে হইবে, প্রত্যুত্তর দিতে হইবে, সংঘাতের পর যে-সংঘাত জন্মিবে সে সঙ্ঘাত কি পূর্ব্বসংঘাতের তুল্য? না অতুল্য? এ বিষয়ে কি কোন নিয়ম আছে? না অনিয়মে তুল্য অতুল্য উভয়বিধ সংঘাত জন্মে? নিয়ম স্বীকার করিলে মানিতে হইবেক—মনুষ্য পুদ্গলের (পুদ্গল=জীব) দেবযোনি, তির্য্যক্‌যোনি ও নরকপ্রাপ্তি হয় না। অনিয়ম স্বীকার করিলেও মানিতে হইবেক, মনুষ্য ক্ষণপরিবর্ত্তনের সঙ্গে হস্তী, দেবতা ও পুনর্ব্বার মনুষ্য হইতে পারে। অতএব, নিয়ম অনিয়ম উভয়ের কিছুই মানিতে পারিবে না, মানিলে মতভঙ্গ দোষ হইবেক। (তোমরা মনুষ্যের যোন্যন্তর প্রাপ্তিও মান, প্রতিক্ষণে নূতন শরীর হইলেও মানুষ মানুষই থাকে, দেবতাদি হয় না, ইহাও মান।) আরও দেখ, যাহার ভোগের নিমিত্ত সংঘাত (দেহাদি), সেই ভোক্তা জীব তোমাদের মতে অস্থির (ক্ষণস্থায়ী)। ভোক্তা যদি ক্ষণিক পদার্থই হয়, তাহা হইলে ভোগ-মোক্ষ-ব্যবহার লোপ হওয়া উচিত। ভোগ ভোগেরই প্রার্থনীয়, অন্যের অপ্রার্থনীয়। মোক্ষ মোক্ষেরই প্রার্থনীয়, অপরের অপ্রার্থনীয়। এরূপ অন্য প্রার্থনীয় পক্ষেও সে সকলকে সেই সেই কালে থাকা আবশ্যক। না থাকিলে প্রার্থনা ঘটেনা, থাকিলে ক্ষণিকবাদ ভঙ্গ হয়। (যে যাহা ইচ্ছা করে সে যদি তদুত্তরকালে না থাকে, তাহা হইলে তাহার সে

ইচ্ছা ব্যর্থ ইচ্ছা)। উপসংহার এই যে, অবিদ্যাদি পরস্পর পরস্পরের উৎপাদক হয় হউক, কিন্তু প্রদর্শিত কারণে তদ্দ্বারা সংঘাত হওয়া অসিদ্ধ।

উত্তরোৎপাদে চ পূর্ব্বনিরোধাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ২০ ॥

সূত্রার্থ। দ্বিবিধো হি কার্য্যসমুৎপাদঃ সুগতসম্মতঃ। হেত্বধীনঃ কারণসমুদায়াধীনশ্চেতি। তত্রাহবিদ্যাতঃ সংস্কারস্ততো বিজ্ঞানমিত্যেবংরূপঃ প্রথমঃ। পৃথিব্যাদিসমুদায়াৎ দ্বিতীয়ঃ। তত্রাদ্যমঙ্গীকৃত দ্বিতীয়ঃ সংঘাতকর্ত্রভাবেন দূষিতঃ। সম্প্রত্যাদ্যং দূষয়তি। উত্তরেষাং সংস্কারাদীনাং উৎপাদে উৎপত্তিকালে পূর্ব্বেষাং অবিদ্যাদীনাং নিরোধাৎ অতীতত্বাৎ ন তেষাং কারণকার্য্যভাব ইতি সূত্রাক্ষরার্থঃ।—পর পর বস্তুর উৎপত্তিসমকালে পূর্ব্ব পূর্ব্ব পদার্থ সকল নিরুদ্ধ অর্থাৎ অতীত হয়, থাকে না, সুতরাং পূর্ব্ব পূর্ব্ব পদার্থ (অবিদ্যাদি) পর পর পদার্থ জন্মাইতে অশক্ত হয়।

ভাষ্যার্থ। অবিদ্যাদি পরস্পর পরস্পরের উৎপত্তিকারণ, সংঘাতের কারণ নহে, এইরূপ প্রত্যুত্তর দেওয়াতে অবিদ্যাদির কারণতা স্বীকার হইয়াছে সত্য; কিন্তু বাস্তব পক্ষ দেখিতে গেলে বৈনাশিক মতে ঐ সকলের কারণতা সিদ্ধ বা সম্ভব হয় না। কেন হয় না তাহা বলিতেছি। ক্ষণিকবাদীরা বলেন, পরক্ষণ (ক্ষণস্থায়ী বস্তু) জন্মিবামাত্র পূর্ব্বক্ষণ (কারণ স্থানীয় পূর্ব্ব বস্তু) ধ্বংসপ্রাপ্ত হয়। যাঁহারা ঐরূপ মানেন, তাঁহারা পূর্ব্বাপর বস্তুদ্বয়ের হেতুফলভাব (কারণকার্য্যভাব) স্থাপন করিতে পারিবেন না। কেন না নাশ হইতেছে অথবা নাশ হইয়াছে, এরূপ পূর্ব্বক্ষণ (বস্তু) অভাবগ্রস্ততা নিবন্ধন উত্তর ক্ষণের অনুৎপাদক হইবে। (না থাকিলে কি কিছু হয়? অভাব কি কিছু জন্মাইতে পারে?)। যদি এমন অভিপ্রায় হয় যে, পরিনিষ্পন্ন পূর্ব্বক্ষণের (বস্তুর) ভাবাবস্থা থাকিতে থাকিতে তাহা উত্তর ক্ষণের উৎপাদক হয়; বিবেচনা করিয়া দেখিলে তাহাও অযুক্ত বলিয়া গণ্য হইবেক। কারণ এই যে, সেই ভাবভূত ক্ষণের (বস্তুর) তদ্বিধ অন্য ব্যাপার কল্পনা করিতে গেলে তাহার ক্ষণান্তর সম্বন্ধ পাওয়া যাইবে। (তাহা হইলে তাহা দ্বিতীয় ক্ষণে থাকিল, সুতরাং ক্ষণভঙ্গবাদ নষ্ট হইল)। যদি এমন অভিপ্রায় হয় যে, ভাব অর্থাৎ উৎপত্তিই তাহার ব্যাপার, তদ্ব্যতীত অন্য ব্যাপার নাই, তাহা হইলেও পরিত্রাণ নাই। কেন না, যাহা জন্মিবে তাহা যদি হেতুস্বভাবের অনুপযুক্ত হয়—হেতুর সহিত সম্বদ্ধ না হয়—তাহা হইলে তাহা হইতেই পারিবে না। তাদৃশ ফলের (কার্য্যের) উৎ-

পত্তি নিতান্তই অসম্ভব। উপরাগ বা সম্বন্ধ স্বীকার করিতে গেলে তাহার স্থায়িত্ব স্বীকার করিতে হইবে, স্থায়িত্ব স্বীকার করিলেই ক্ষণভঙ্গবাদ ত্যাগ করিতে হইবে। কারণের সহিত কার্য্যের উপরাগ বা সম্বন্ধ ব্যতীত কার্য্য জন্মে, এরূপ হইলে অবশ্যই সর্ব্বদা ও সর্ব্বত্র সকল কার্য্য উৎপন্ন হইত। (তাহা যখন হয় না তখন অবশ্যই মানিতে হইবে, উপরাগ বা সম্বন্ধ হয়)। অন্য কথা এই যে, উৎপত্তি ও নিরোধ, এই দুই পদার্থকে তোমরা কি বলিবে? উৎপদ্যমান বস্তুর স্বরূপ বলিবে? অবস্থান্তর অথবা বস্ত্বন্তর বলিবে? যাহা বলিবে—তাহা অনুপপন্ন (যুক্তিবহির্ভূত) হইবে। উৎপত্তি ও নিরোধ বস্তুর স্বরূপ—তাহা বস্তুই—এরূপ হইলে বস্তু, উৎপাদ, নিরোধ, এ সকল শব্দপর্য্যায় ব্যতীত অন্য কিছু হয় না। (এক বস্তুর বহু নাম থাকিলে সে সকলকে পর্য্যায় বলে। যেমন ঘট, কলশ, কুম্ভ, ইত্যাদি)। কিছু বিশেষ আছে, সে বিশেষ পূর্ব্বাপর অবস্থা অর্থাৎ বস্তুর আদ্যন্ত অবস্থা, তাহা উৎপাদ নিরোধ শব্দে অভিলপিত হয়, এরূপ বলিলেও বস্তুর আদি, অন্ত, মধ্য, এই তিনক্ষণ থাকে, ইহা মানিতে হয়, মানিলে ক্ষণিকবাদ থাকে না। যদি ঐ দুই পদার্থ অত্যন্ত ভিন্ন হয়, যেমন অশ্ব ও মহিষ অত্যন্ত ভিন্ন, তাহা হইলে উৎপত্তি নিরোধের সহিত বস্তুর সম্পর্ক থাকে না, সম্পর্ক না থাকায় বস্তুর অবিনাশিত্বই নিশ্চিত হয়। উৎপত্তি নিরোধ শব্দ যদি দর্শনাদর্শনের বোধক হয়, তাহা হইলে তদ্দ্বয় দর্শকের ধর্ম্ম, বস্তুর ধর্ম্ম নহে, তাহাতেও বস্তুর চিরাবস্থায়িত্ব সিদ্ধ হয়। এই সকল হেতুতে সৌগত (বৌদ্ধ) মত অসঙ্গত।

অসতি প্রতিজ্ঞোপরোধোযৌগপদ্যমন্যথা ॥ অ , পা২, সূ২১॥

সূত্রার্থ। অসতি কারণভূতে পূর্ব্বক্ষণে অবিদ্যমানে কার্য্যোৎপত্তিকাল ইতি দ্রষ্টব্যম্। প্রতিজ্ঞোপরোধস্তেষাং প্রতিজ্ঞাহানির্নিহেতুককার্য্যোৎপত্তিতয়া স্যাৎ। প্রতিজ্ঞা চ তেষাং "চতুর্বিধান্ হেতূন্ প্রতীত্য চিত্তচৈত্তা উৎপদ্যন্ত" ইতি। অন্যথা কার্য্যোৎপত্তিকালে কারণভূতস্য পূর্ব্বক্ষণস্যাবস্থানে যৌগপদ্যং কারণস্য কার্য্যসহভাবিত্বং স্যাদিতি শেষঃ। অত্রাপি "ক্ষণিকাঃ সর্ব্বে ভাবাঃ" ইতি প্রতিজ্ঞায়া হানিঃ।—উৎপত্তিকালে কারণ বস্তু না থাকিলেও কার্য্য জন্মে বলিতে গেলে বৈনাশিকের "চার প্রকার কারণে চিত্তচৈত্ত জন্মে" এই প্রতিজ্ঞা থাকে না। কারণ বস্তু থাকে বলিলেও "সমস্তই ক্ষণিক—এক ক্ষণের অধিক থাকে না" এ প্রতিজ্ঞা নষ্ট হয়। হেতু এই যে, থাকা পক্ষে কার্য্যকারণের যৌগপদ্য (সহ[illegible]) মানিতে হয়, তাহা মানিলেই অধিকক্ষণ থাকা মানা হয়।

ভাষ্যার্থ। বলা হইল যে, ক্ষণভঙ্গবাদে পূর্ব্বক্ষণ (পূর্ব্ব বস্তু) অভাবগ্রস্ত, তৎকারণে তাহা তদুত্তর ক্ষণের (বস্তুর) কারণ হয় না। যদি তাঁহারা এমন বলেন যে, কারণ না থাকিলেও কার্য্যোৎপত্তি হয়, তাহা হইলে তাঁহাদের প্রতিজ্ঞা থাকিবেক না। তাঁহাদের "চতুঃপ্রকার হেতু হইতে চিত্ত চৈত্ত জন্মে" এই প্রতিজ্ঞা নষ্ট হইবে। অপিচ, আকস্মিক উৎপত্তি পক্ষে কোন প্রকার প্রতিবন্ধক না থাকায় সমস্তই সমস্ত হইতে জন্মিতে পারে। (তাহা জন্মে না, প্রত্যুত উৎপত্তিকে নিয়মিত কারণ অপেক্ষা করিতে দেখা যায়)। যদি তাঁহারা এমন কথা বলেন যে, পূর্ব্বক্ষণ (বস্তু) উত্তর ক্ষণের উৎপত্তি পর্য্যন্ত অবস্থান করে, তাহা হইলে তাহাদিগকে কারণের ও কার্য্যের যৌগপদ্য (সমকালাবস্থায়িত্ব) মানিতে হইবেক। এ পক্ষেও প্রতিজ্ঞাহানি দোষ আছে। কেন না, তাঁহারা বলিয়া থাকেন, সমুদায় ভাব—সমুদায় সংস্কার—ক্ষণিক অর্থাৎ ক্ষণকালস্থায়ী।

প্রতিসংখ্যাঽপ্রতিসংখ্যানিরোধাপ্রাপ্তিরবিচ্ছেদাৎ ॥

অ ২, পা ২, সূ ২২ ॥

সূত্রার্থ। অবিচ্ছেদাৎ তন্মতে সন্তানস্য বিচ্ছেদাসম্ভবাৎ প্রতিসংখ্যানিরোধাপ্রতিসংখ্যানিরোধয়োরপ্রাপ্তিরসম্ভব এব স্যাদিতি সূত্রার্থঃ।—পরপর সংলগ্ন কারণ-কার্য্য-ধারার বিচ্ছেদ হয় না, এ জন্য সৌগত মতে প্রতিসংখ্যানিরোধ ও অপ্রতিসংখ্যানিরোধ উভয়ই অসম্ভব হয়। (ভাষ্যানুবাদ দেখ)।

ভাষ্যার্থ। বৈনাশিকেরা কল্পনা করে, তিনটী ব্যতীত সমস্তই সংস্কৃত অর্থাৎ উৎপাদ্য, ক্ষণিক (ক্ষণকালস্থায়ী) ও বুদ্ধিবোধ্য (প্রমের অর্থাৎ বুদ্ধিপ্রকাশ্য)। সে তিনটী এই—প্রতিসংখ্যানিরোধ, অপ্রতিসংখ্যানিরোধ ও আকাশ।* এই তিনটীকে তাঁহারা স্বরূপশূন্য, তুচ্ছ ও অভাবমাত্র বিবেচনা করেন। বুদ্ধিপূর্ব্বক (ইহা নষ্ট করি এইরূপে) বিনাশের নাম প্রতিসংখ্যানিরোধ, অবুদ্ধিপূর্ব্বক বিনাশের নাম অপ্রতিসংখ্যানিরোধ এবং আবরণাভাবের নাম আকাশ। তিনের মধ্যে আকাশের প্রতিবাদ পরে হইবে, সম্প্রতি দ্বিবিধ নিরোধের (বিনাশের)

---

* নিরোধ=অভাব বা না থাকা। ইহারই অন্য নাম বিনাশ। কতক বস্তু জ্ঞানপূর্ব্বক নিরুদ্ধ বা বিনষ্ট হয়, কতক আপনা আপনি নিরুদ্ধ হয়। ভাব এই যে, কতক "বিনষ্ট করি" এতদ্রূপ বুদ্ধির পরে বোদ্ধার ব্যাপারে বিনষ্ট হয়, কতক বা স্বতঃ বিনষ্ট হয়। আকাশও নিরোধ-মধ্যে গণ্য। (নিরোধ=না থাকা) আকাশ নিত্যনিরুদ্ধ—চিরকাল অভাবগ্রস্ত।

প্রতিবাদ হউক। বৈনাশিক যে প্রতিসংখ্যানিরোধ ও অপ্রতিসংখ্যানিরোধের কথা বলেন, তাহা অসম্ভব। হেতু এই যে, তন্মতে প্রবাহের বিচ্ছেদ নাই। বল দেখি, প্রতিসংখ্যানিরোধ ও অপ্রতিসংখ্যানিরোধ কাহার? সন্তানের না সন্তানীর? * সন্তানের নিরোধ অসম্ভব। কেন না সন্তানী সকল সন্তানমধ্যে পরস্পর কারণ কার্য্যরূপে অনুভূত থাকে, সুতরাং সন্তানের বিচ্ছেদ (নিরোধ বা বিরাম) অসম্ভব হয়। সন্তানীর নিরোধও অসম্ভব। তৎপ্রতিহেতু এই যে, কোনও ভাবের (পদার্থের) নিরন্বয় ও নিরুপাখ্য বিনাশ হয় না। এ কথা এই জন্য বলি, বস্তু যে-কোন অবস্থা প্রাপ্ত হউক, প্রত্যভিজ্ঞা বলে তাহার অবিচ্ছেদই দেখা যায়। (অমুক বস্তু এখন এইরূপ হইয়াছে, এই প্রত্যভিজ্ঞা-জ্ঞান তদ্বস্তুর নিরন্বয় বিনাশ না হওয়ার সাক্ষ্য দিতে সমর্থ)। কোন কোন অবস্থায় স্পষ্ট প্রত্যভিজ্ঞা হয় না সত্য, না হইলেও কচিদ্দৃষ্ট অন্বয়ের বিচ্ছেদাভাব বলে তদ্বস্তুর অন্বয় বা অবিচ্ছেদ অনুমিত হইতে পারে। এইরূপে সুগতকল্পিত দ্বিপ্রকার নিরোধ (বিনাশ অযুক্ত অর্থাৎ যুক্তিবহির্ভূত।

উভয়থা চ দোষাৎ॥ অ ২, পা ২, সূ ২৩॥

সূত্রার্থ। উভয়থাপি দোষপ্রসঙ্গাদসমঞ্জসমেব তদ্দর্শনমিতি।—অবিদ্যাদির প্রতিসংখ্যানিরোধ পক্ষেও দোষ, অপ্রতিসংখ্যানিরোধ পক্ষেও দোষ। সুতরাং সৌগত মত সমঞ্জস (সাধু) নহে।

ভাষ্যার্থ। অবশ্যই বৌদ্ধ বলিলেন, অবিদ্যাদির নিরোধে (অভাবে) মোক্ষ। অবিদ্যাদির নিরোধ উক্ত নিরোধদ্বয়ের অন্তঃপাতী। যদি তাহাই হয়, তবে তদ্বিষয়ে আমাদের জিজ্ঞাস্য এই যে, অবিদ্যাদির নিরোধ কি সসহায় (যমনিয়মাদি অঙ্গের সহিত) সম্যক্‌জ্ঞানের দ্বারা হয়? না আপনা আপনি হয়? যদি সসহায় সম্যক্‌জ্ঞানে হয় বলেন, তাহা হইলে "সমুদায় পদার্থ স্বভাবতঃ ক্ষণবিনাশী" এ প্রতিজ্ঞা ত্যাগ করিতে হইবেক। যদি বলেন, আপনা আপনি হয়, তাহা

* সন্তান=প্রবাহ। সন্তানী=প্রবাহান্তর্গত পদার্থ। ইহার অন্য নাম ভাব ও বস্তু। যেমন তরঙ্গ ও জল। স্রোতঃ ও জল। একটী তরঙ্গ অন্য তরঙ্গ জন্মাইয়া নষ্ট হয়, সেটী আবার অন্য তরঙ্গ (ঢেউ) জন্মাইয়া নষ্ট হয়। এইরূপ একটী ভাব অন্য ভাব জন্মাইয়া নষ্ট হয় এবং সেটী নষ্ট না হইতে তাহা হইতে অন্য একটী জন্মে। এইরূপে চিরকাল জন্ম-বিনাশের স্রোত বহিতেছে। অবিদ্যা সংস্কার জন্মাইয়া মরে, সংস্কার বিজ্ঞান জন্মাইয়া মরে, সুতরাং সে গুলিও কারণ-কার্য্যের স্রোত বলিয়া গণ্য।

হইলে অবিদ্যাদি নিরোধের উপদেশ করা নিরর্থক হইবেক। যেহেতু উভয়পক্ষেই দোষ, সেই হেতু তদ্দর্শন সমঞ্জস নহে।

আকাশে চাবিশেষাৎ॥ অ ২, পা ২, সূ ২৪॥

সূত্রার্থ। আকাশে চ আকাশেঽপি বস্তুত্বপ্রতিপত্তেরবিশেষাদভাবমাত্রত্বাভ্যুপগমোঽযুক্ত এব।—বৌদ্ধ যে আকাশকে অভাবরূপী অবস্তু বলেন, তাহাও ন্যায্য নহে। কেন না, নিরোধদ্বয়ের ন্যায় আকাশেরও বস্তুত্বসিদ্ধি হয়।

ভাষ্যার্থ। বৈনাশিকগণের অভিপ্রায় এই যে, দুই প্রকার নিরোধ (বিনাশ বা অভাব) ও আকাশ এই তিনটী নিরুপাখ্য অর্থাৎ তুচ্ছ (অবস্তু বা কিছুই নহে)। তন্মধ্যে পূর্ব্বসূত্রের দ্বারা নিরোধদ্বয়ের নিরুপাখ্যতা নিরস্ত হইয়াছে, সম্প্রতি আকাশের নিরুপাখ্যতা বা অবস্তুতা নিরাকৃত হইবে। আকাশের অবস্তুতা স্বীকার ন্যায্য নহে। যেমন প্রতিসংখ্যানিরোধ ও অপ্রতিসংখ্যানিরোধ বস্তু বলিয়া প্রতীত ও গণ্য হয়, তদ্রূপ, আকাশও বস্তু বলিয়া প্রতীত ও গণ্য হয়। সর্ব্বদোষবিনির্মুক্ত শাস্ত্র প্রধান প্রমাণ; সুতরাং "পরমাত্মা হইতে আকাশ জন্মিয়াছে" এই শাস্ত্রের দ্বারা আকাশের বস্তুত্বসিদ্ধি হয়। যাহারা শাস্ত্রের প্রামাণ্য না মানেন, তাঁহাদিগকে বলিতে হইবে, আকাশ অনুমানপ্রমাণসিদ্ধ। শব্দগুণের দ্বারা আকাশের অস্তিত্ব ও বস্তুত্ব অনুমিত হইবেক। পৃথিব্যাদি যেমন গন্ধাদি গুণের আশ্রয়, আকাশ তেমনি শব্দ গুণের আশ্রয়। বৈনাশিক আবরণাভাবকে আকাশ বলিতে ইচ্ছা করেন, সেই জন্য তাঁহাদের মতে একটী পক্ষীর উড্ডয়নকালে অন্য পক্ষীর উড্ডয়ন অসম্ভব হয়। একটী পক্ষী উড্ডীন হইলেই আবরণ থাকা হইল, আবরণাভাব হইল না। বৌদ্ধ বলিবেন যে, যে স্থানে আবরণাভাব সেই স্থানে অন্য পক্ষীর উড্ডয়ন, এরূপ হইবার বাধা কি? আমরা এতদুত্তরে বলিতে পারি, যেহেতু আবরণাভাবের বিশেষ হয়, সেই হেতু আকাশ আবরণাভাব নহে, প্রত্যুত তাহা একপ্রকার বস্তু। অন্য কথা এই যে, আকাশকে আবরণাভাব বলায় সৌগতদিগকে স্বমতবিরোধ দোষ স্বীকার করিতে হয়। সৌগত (সৌগত—বুদ্ধমতাবলম্বী) দিগের শাস্ত্রে "হে ভগবন্! পৃথিবী কিমাশ্রিত?" ইত্যাদিপ্রকার প্রশ্নোত্তর আছে। সেই প্রশ্নোত্তরপ্রবাহের শেষে "বায়ু কিমাশ্রিত?" এতদ্রূপ "বায়ু আকাশাশ্রিত" এইরূপ প্রত্যুত্তর দৃষ্ট হয়। এ প্রত্যুত্তর আকাশের বস্তুতা ব্যতিরেকে সঙ্গত হয় না। কাজেই বলিতে হয়, মানিতে হয়, আকাশ

অবস্তু নহে; কিন্তু বস্তু। আরও দেখ, বৌদ্ধ বলেন, দ্বিবিধ, নিরোধ ও আকাশ, এই তিনটী নিরুপাখ্য (তুচ্ছ। যেমন খপুষ্প), অবস্তু অথচ নিত্য। এ কথা বিপ্রতিষিদ্ধ অর্থাৎ বিরুদ্ধ। যাহা বস্তু নহে, কিছুই নহে, তাহার নিত্যানিত্য ব্যবস্থা কি? ধর্ম্মধর্ম্মিভাব বস্তুতেই থাকে; অবস্তুতে নহে। নিরোধাদিত্রয়ে ধর্ম্মধর্ম্মিভাব থাকিলে অবশ্যই তাহা ঘট পটাদির ন্যায় বস্তুসৎ হইবে, অবস্তু বা নিরুপাখ্য হইবে না।

অনুস্মৃতেশ্চ ॥ অ ২, পা ২, সূ ২৫ ॥

সূত্রার্থ। অনুভবজন্যা স্মৃতিরনুস্মৃতিস্তস্যা অনুভবসমানাশ্রয়ত্বাৎ তদ্ভবয়াশ্রয়াত্মনঃ স্থায়িত্বমেব স্যাদিতি সূত্রার্থঃ।—অনুভবজনিত স্মরণ অনুভব কর্ত্তাতেই হয়; সুতরাং অনুভব কর্ত্তার স্থায়িত্ব অবশ্য অঙ্গীকার্য্য।

ভাষ্যার্থ। বৈনাশিক সমস্ত বস্তুকে ক্ষণিক বলেন, অনুভবকর্ত্তা আত্মাকেও ক্ষণিক বলেন, কিন্তু অনুস্মৃতি থাকায় তাহা অসম্ভবগ্রস্ত। অনুভবের অন্য নাম উপলব্ধি, তদুত্তরে উৎপাদ্যমান যে স্মরণ,—তাহার অন্য নাম অনুস্মৃতি। এই অনুস্মৃতি পূর্ব্ববর্ত্তিনী উপলব্ধির কর্ত্তাতেই সম্ভব হয়। কর্ত্তা ভিন্ন হইলে তাহা অসম্ভব হইবে। বস্তু এক পুরুষে উপলব্ধ হইল, অন্য পুরুষ তাহা স্মরণ করিল, এরূপ কুত্রাপি দেখা যায় না। যে পূর্ব্বে ছিল, সে যদি এখন না থাকে, তাহা হইলে কিপ্রকারে বলেন—"আমি পূর্ব্বে ইহা দেখিয়াছিলাম, এখনও ইহা দেখিতেছি"? আরও দেখুন, দর্শন ও স্মরণ এই দুই ক্রিয়ার কর্ত্তা যে ভিন্ন নহে, প্রত্যুত এক, তদ্বিষয়ে লোকমাত্রেরই সর্ব্ববিদিত প্রত্যক্ষ ও প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ আছে। যথা—"যে আমি ইহা দেখিয়াছিলাম, সেই আমি ইহা দেখিতেছি।" দেখা ও স্মরণ করা, এই দুএর কর্ত্তা যদি ভিন্ন হইত, অর্থাৎ এক জন দেখিল অন্য জন স্মরণ করিল এরূপ হইত, তাহা হইলে "আমি স্মরণ করিতেছি, অপরে দেখিয়াছিল, অথবা আমি দেখিয়াছিলাম, এখন তাহা অপরে স্মরণ করিতেছে" এইরূপ প্রতীতিই হইত। পরন্তু তদ্রূপ প্রতীতি কাহার হয় না। সকলেই জানেন যে, যেখানে বিভিন্ন জ্ঞান হয় সেখানে দর্শনের ও স্মরণের কর্ত্তা এক হয় না, বিভিন্নই হয়। আমি স্মরণ করিতেছি, এই ব্যক্তি ইহা দেখিয়াছিল, এইরূপই হয়। কিন্তু এখানে বিনাশবাদীও "আমিই দেখিয়াছিলাম" এতদ্রূপে আপনাকেই দেখার ও স্মরণ করার অদ্বয় কর্ত্তা বলিয়া জানেন। "অহং=আমি" এতদ্রূপ যে আত্মসাক্ষাৎকার হয় তাহা তিনি কিরূপে অপহ্নব করিবেন? অগ্নি অনুষ্ণ ও

অপ্রকাশ এ কথা কি বলিবার যোগ্য? যেমন কেহ কথার দ্বারা অগ্নির উষ্ণতার ও প্রকাশের অভাবসাধন করিতে পারেন না, তেমনি, পূর্ব্বানুভবকেও "আমি দেখি নাই" বলিয়া নষ্ট করিতে পারেন না। যখন প্রদর্শিত প্রকারে একের সহিত দেখার ও স্মরণ করার সম্বন্ধ দৃষ্ট হইতেছে তখন অবশ্যই বৈনাশিক নিজ ক্ষণিকত্ব মত রক্ষা করিতে অক্ষম। ক্ষণভঙ্গবাদী বৈনাশিক জন্মাবধি মরণ পর্য্যন্ত সমস্ত জ্ঞানকে এককর্ত্তৃক ও আপনাকে অবিচ্ছেদে 'সেই আমি' এতদ্রূপে জানিয়াও যে ক্ষণভঙ্গবাদ প্রচার করেন, ইহাতে কি তিনি লজ্জাবোধ করিবেন না? যদি বলেন, জন্মাবধি মরণপর্য্যন্ত অসংখ্য কর্ত্তা (বিজ্ঞানরূপ আত্মা) হইতেছে, তাহারা সকলেই পরস্পর বিভিন্ন; কিন্তু সাদৃশ্য থাকাতে ও অবিচ্ছেদে উৎপন্ন হওয়াতে সে সকল এক বলিয়া প্রতীত হইয়া থাকে। এরূপ বলিলে তাহার এইরূপ প্রতিবাদ হইবে যে 'এটী সেটীর সদৃশ' এতদ্রূপ সাদৃশ্য দুএর অধীন, কিন্তু ক্ষণভঙ্গবাদে তুল্যবস্তুদ্বয়ের এক গৃহীতা (বোদ্ধা) না থাকায় সাদৃশ্য ঘটিত অনুসন্ধান অসম্ভব ও তদ্বাক্য প্রলাপ বলিয়া গণ্য। যদি বলেন, পূর্ব্বোত্তর পদার্থের সাদৃশ্যের গ্রাহক আছে, অর্থাৎ কোন পূর্ব্ববিজ্ঞান স্বীয় আকার বহিঃপ্রকটিত করিবার জন্য পরক্ষণ পর্য্যন্ত থাকে, তাহাতেই সাদৃশ্যপ্রতীতি সিদ্ধ হয়, এ কথা বলিলে ক্ষণদ্বয়াবস্থান স্বীকার করা হয়, সুতরাং ক্ষণিকত্ব প্রতিজ্ঞা অবরুদ্ধ হয়। "তাহার সদৃশ ইহা" এই জ্ঞান বিভিন্ন জ্ঞান নহে, উহা এক ও আন্তর, এরূপ বলিবারও উপায় নাই। কেন না, "তেন" ও "ইদং" এই দুই শব্দে বিভিন্ন পদার্থের গ্রহণ হইয়াছে। যদি উহা (সাদৃশ্যের নিশ্চয়) অভিন্ন বা এক-জ্ঞানই হয়, তাহা হইলে "তাহার সদৃশ ইহা" এরূপ বাক্যপ্রয়োগ ব্যর্থ। পরীক্ষক (বস্তুবিচারকারী পণ্ডিত) যদি লোকপ্রসিদ্ধ বস্তু স্বীকার না করেন, তাহা হইলে স্বমতস্থাপনই হউক অথবা পরমত খণ্ডনই হউক, কিছুই পরীক্ষকের ও আপনার বুদ্ধিতে যথার্থ বলিয়া অধ্যারূঢ় হইবে না। যাহা "ইহা এই রূপই" এতদ্রূপে নিশ্চিত হয় তাহাই বলিবার যোগ্য ও বলা উচিত। তদতিরিক্ত বলিতে গেলে কেবল আপনার বহুভাষিত্ব বা প্রলাপভাষিত্ব প্রকাশ করা হয়, অন্য কোন ফল হয় না। বস্তুর অভেদব্যবহার বা একত্বব্যবহার যে সাদৃশ্য-নিবন্ধন, তাহা নহে। কেন না অভেদস্থলে "সেই বস্তু" এতদ্রূপ প্রতীতিই হয়, "তাহার সদৃশ" এরূপ প্রতীতি হয় না। বাহ্য বস্তুতে কদাচিৎ ভ্রম হইতে পারে, তজ্জন্য সে স্থলে সন্দেহও হইতে পারে, (ইহা সেই বস্তু কি তাদৃশ বস্তু) কিন্তু যে এ সকলের উপলব্ধা, জ্ঞাতা, তাহাতে কাহার কখন "সেই আমি কি তৎসদৃশ

আমি" এ সন্দেহ হয় না। যে আমি পূর্ব্ব দিবসে দেখিয়াছি সেই আমিই আজ স্মরণ করিতেছি, ইহা নিশ্চিত থাকায় অর্থাৎ তদ্রূপ অসন্দিগ্ধ অনুভব হওয়ায় তদ্ভাবেরই উপলব্ধি হওয়া স্থির আছে। অতএব, প্রদর্শিত কারণে বৈনাশিকের মত অন্যায্য।

নাসতোঽদৃষ্টত্বাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ২৬ ॥

সূত্রার্থ। অসতঃ অভাবাৎ ন ভাবস্যোৎপত্তিরিতি শেষঃ। অত্র হেতুরদৃষ্টত্বাদিতি। অভাবাদ্ভাবোৎপত্তেরদর্শনাদিত্যর্থঃ।—খপুষ্প তুল্য নিতান্ত তুচ্ছ অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি কুত্রাপি দেখা যায় নাই, এ জন্যও বৈনাশিকের মত অন্যায্য। বিনাশবাদীরা অভাবকে ভাবের কারণ বা উৎপাদক বলেন। ভাব সৎপদার্থের নামান্তর মাত্র। ভাষ্যানুবাদ দেখ।

ভাষ্যার্থ। বিনাশবাদীর সিদ্ধান্ত অযুক্ত, এতৎ প্রতি অন্য হেতু এই যে, তাঁহারা কোন একটা স্থির ও অনুগত কারণ থাকা স্বীকার করেন না। তাদৃশ কারণ না মানিলে অভাব হইতে ভাবোৎপত্তি মানা হয় পরন্তু তাহা অযুক্ত। বৈনাশিকেরা যে অভাবকে কারণ বলেন, তাহা কেবল কথায় নহে। তাঁহারা অভাব হইতে ভাবোৎপত্তির স্থান দেখান ও বলেন, "উপমর্দ্দন (বিনাশ) ব্যতীত কোন কিছু প্রাদুর্ভূত হয় না।" বিনষ্ট বীজ হইতেই অঙ্কুর জন্মে, বিনষ্ট দুগ্ধ হইতেই দধি জন্মে, মৃৎপিণ্ডের বিনাশ (পিণ্ডাকারের) না হইলে ঘট জন্মে না, ইত্যাদি ইত্যাদি বহু নিদর্শন দেখান। কারণ কূটস্থ থাকিবে, বিনষ্ট বা বিকারগ্রস্ত হইবে না, অথচ তাহা হইতে বস্তু জন্মিবে, এরূপ হইলে অবিশেষে সমস্ত হইতেই সমস্ত জন্মিত। যখন সমস্ত হইতে সমস্ত জন্মে না, বিকার বা বিনাশরূপ বিশেষ ব্যতীত কোন কিছু জন্মে না, তখন বুঝিতে হইবে, কূটস্থ কাহার কারণ নহে। যেহেতু অভাবগ্রস্ত (বিনাশপ্রাপ্ত) বীজাদি হইতে অঙ্কুরাদির উৎপত্তি দেখা যায়, সেইহেতু স্থির হয়, অভাবই ভাবের উৎপাদক। ক্ষণভঙ্গবাদীর এতৎসিদ্ধান্ত লক্ষ্য করিয়া "না সতোঽদৃষ্টত্বাৎ" সূত্র বলা হইয়াছে। অর্থ এই যে, অভাব হইতে ভাব উৎপন্ন হয় না। যদি অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইত, তাহা হইলে বিশেষ বিশেষ কারণ থাকা প্রয়োজন ছিল না। কেন-না, অভাবের কোনরূপ বিশেষ নাই। যে অভাব বিনষ্ট বীজে, নিঃস্বভাব শশশৃঙ্গাদিতে কি সেই অভাব? সে অভাব নহে। বিনষ্ট বীজে বিশেষ প্রকারের অভাব স্বীকার করিলেই বীজ হইতে অঙ্কুর জন্মে, দুগ্ধ হইতে দধি জন্মে, ইত্যাদি স্থলে সেই সেই কারণবিশেষের স্বীকার সার্থক হইতে পারে। যাহার কোনরূপ

বিশেষ নাই, ভেদ নাই, নির্দ্দিষ্টতা নাই, তাদৃশ অভাব কার্য্যোৎপত্তির কারণ হইলে অবশ্যই শশশৃঙ্গ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তি হইত। শশশৃঙ্গ হইতে অথবা খপুষ্প হইতে অঙ্কুর হইয়াছে, ইহা কেহ কখন দেখেন নাই। নীল, রক্ত, শ্বেত, এ সকল যেমন উৎপল সামান্যের বিশেষক অর্থাৎ ভেদক (ভিন্নতাবোধক), অভাবেরও তদ্রূপ বিশেষক থাকা স্বীকার করিলে বিশেষবত্ত্ব বিধায় উৎপলাদির ন্যায় অভাবেরও ভাবত্ব মানা হইবেক। (তাহা কেবল কথায় অভাব, কিন্তু কার্য্যতঃ ভাব)। নির্ব্বিশেষ বা নিরুপাখ্য অভাব কাহার উৎপাদক নহে। যেমন শশশৃঙ্গ। (শশশৃঙ্গ কস্মিন্‌কালেও নাই, ছিল না, থাকিবেও না, সুতরাং তাহা নিরুপাখ্য বা মিথ্যা)। অভাব হইতে ভাবের (বস্তুর) জন্ম হইলে নিশ্চিত সমস্ত ভাব অভাবান্বিত হইত, পরন্তু কোনও বস্তুতে অভাবের অন্বয় (অনুবর্ত্তন। যেমন ঘটে মৃত্তিকার অনুবর্ত্তন) দেখা যায় না। সমুদায় কারণ বস্তুকেই স্বীয় কার্য্যে আপন আপন রূপে ও ভাবরূপে থাকিতে দেখা যায়। ইহা কেহই স্বীকার করিতে পারেন না যে, মৃত্তিকাময় ঘটাদি তন্তুর (কার্পাসসূত্রের) বিকার। ইহা সকলেই জানেন যে, মৃত্তিকার বিকারমাত্রেই মৃত্তিকান্বিত। বৈনাশিক যে বলিয়াছিলেন, স্বরূপের বিনাশ ব্যতীত নির্ব্বিকার বস্তুকে কাহার কারণ হইতে দেখা যায় না, সেই কারণে মানিতে হয়, অভাব হইতেই ভাবের উৎপত্তি হয় ; এ উক্তিও দুরুক্তি। কেন-না, স্থিরস্বভাব সুবর্ণাদির সহিত রুচকাদি অলঙ্কারের কারণ-কার্য্য-ভাব দৃষ্ট হয়। বীজ প্রভৃতির স্বরূপ বিনাশ দেখা যায় সত্য ; কিন্তু বস্তুতঃ তাহা প্রকৃত বিনাশ নহে। পূর্ব্বাবস্থ বীজ বিনষ্ট না হইতেই তাহা উত্তরাবস্থ অঙ্কুরের উৎপাদক হয়, অথবা বীজানুগত অবিনষ্ট বীজাবয়ব রাশিই অঙ্কুরাদির কারণ, উৎপাদক, ইহাই স্বীকর্ত্তব্য। অতএব, অসৎ শশ-শৃঙ্গাদি হইতে সতের উৎপাদ দৃষ্টিগোচর না হওয়ায় এবং সৎ সুবর্ণাদি হইতে সৎ রুচকাদির উৎপাদ দৃষ্ট হওয়ায় অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি, এ কথা অসমঞ্জস (অগ্রাহ্য)। আরও দেখ, বৈনাশিক চতুর্ব্বিধ পরমাণু হইতে ভূত-ভৌতিক সকল উৎপন্ন হয় বলিয়া পশ্চাৎ অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয় বলায় স্বমতের অপহ্নবকরত লোকদিগকে ব্যাকুল করিয়া তুলিয়াছেন।

উদাসীনানামপি চৈবং সিদ্ধিঃ ॥ অ ২, পা ২, সূ ২৭ ॥

সূত্রার্থ। অভাবাদ্ভাবোৎপত্তৌ সত্যামুদাসীনানাং প্রযত্নশূন্যানামভিমতসিদ্ধিঃ স্যাদিতি সূত্রার্থঃ।—যদি অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হইত, তাহা হইলে

নিশ্চেষ্ট পুরুষেরও অভিলাষসিদ্ধি হইত। (অর্থাৎ কারণের অন্বেষণ করিতে হইত না)।

ভাষ্যার্থ। যদি অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে নিশ্চেষ্ট পুরুষেরও অভিমত সিদ্ধ হয়, ইহাও স্বীকার কর। কেন-না, অভাব সর্ব্বত্রই সুলভ। যে কৃষক ক্ষেত্রকর্ম্ম করে না, তাহারও শস্যসম্পৎ হউক। কুম্ভকার মৃত্তিকা সংস্কারাদি না করিয়াও ঘটাদি পাত্র উৎপাদন করুক। তাঁতীও বিনা সূত্রে ও বিনা ব্যাপারে বস্ত্র লাভ করুক। স্বর্গের ও মোক্ষের জন্য কেহ কোন প্রকার চেষ্টা করিবেক না, স্বতঃই হইবেক। এ সকল অযুক্ত ও ব্যক্তি-মাত্রেরই অস্বীকার্য্য। এই সকল কারণে, অভাব ভাবের কারণ, এই মত নিতান্ত অযুক্ত।

নাভাব উপলব্ধেঃ ॥ অ ২, পা ২, সূ ২৮ ॥

সূত্রার্থ। অভাবো বাহ্যস্যার্থস্যেতি যোজ্যম্। ন শক্যতেঽধ্যবসাতুমিতি শেষঃ। যতঃ প্রতিপ্রত্যয়ং বাহ্যোঽর্থঃ সমুপলভ্যতে। যদুপলভ্যতে তন্নাস্তীতি বক্তুং ন যুজ্যতে।—যোগাচারমতের বৌদ্ধেরা যে বলেন, বাহিরে কিছু নাই, সমস্তই অন্তরে, সমস্তই জ্ঞানের আকারবিশেষ, তাহা অগ্রাহ্য। তৎপ্রতিহেতু এই যে, প্রত্যেক জ্ঞানেই বহিঃপদার্থ ভাসমান হয়। জ্ঞানের গোচর হয়, জ্ঞানে ভাসে, অথচ তাহা নাই, ইহা হইতেই পারে না। এ কথা 'আমার জিহ্বা নাই, বলিতেছি', এই কথার সহিত সমান।

ভাষ্যার্থ। বাহিরে ঘট-পটাদি বাহ্যবস্তু আছে, এতন্মতে সমুদায়াপ্রাপ্ত্যাদি দোষ উদ্ভাবিত হইতে দেখিয়া, বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ তৎপ্রতিকূলে মস্তকোত্তোলন করেন। তাঁহারা বলেন, বুদ্ধ কোন কোন শিষ্যকে বাহ্যবিষয়ে নিবিষ্টচেতা দেখিয়া তাহাদেরই অনুরোধে ঐ বাহ্যার্থবাদ উপদেশ বা রচনা করিয়াছিলেন, কিন্তু তাহা তাঁহার অভিপ্রেত নহে। (বাহিরের জিনিষ না বলিলে তাহারা বুঝে না, কাযেই তাহা বলিয়াছিলেন, বাস্তবপক্ষে বাহ্যার্থ, তাঁহার উপদেশ্য নহে)। একমাত্র বিজ্ঞানস্কন্ধই তাঁহার অভিপ্রেত। বিজ্ঞানবাদে প্রমাণ, প্রমেয় (প্রমাণের বিষয়), ফল, সমস্তই অন্তরে, কিছুই বাহিরে নহে। ঐ সকল বুদ্ধ্যারূঢ়রূপে সেই সেই ব্যবহার নিষ্পন্ন ও উপপন্ন করে। (একমাত্র বিজ্ঞানই কল্পিত নীলাদি আকারে প্রমেয়, অবভাসরূপে ফল অর্থাৎ প্রমাণের ফল বা প্রমিতিগোচরতা, শক্তিরূপে প্রমাণ, তাহার আশ্রয়রূপে প্রমাতা। অর্থাৎ

জীব, এইরূপ ভেদকল্পনাপূর্ব্বক সমস্ত ব্যবহার নিষ্পন্ন করে)। যখন বুদ্ধ্যারোহ ব্যতীত কোনও বাহ্যপদার্থে প্রমেয়ত্বাদি ব্যবহার হয় না, তখন বিবেচনা করা উচিত, প্রমেয়সকল বুদ্ধিরই আকার বা পরিবর্ত্তন-বিশেষ। সমস্ত ব্যবহারই অন্তঃস্থ, বহিঃস্থ নহে, বিজ্ঞানাতিরিক্ত বাহ্যবস্তু নাই, ইহা তোমরা কিসে জানিলে? এই প্রশ্নের প্রত্যুত্তরার্থ তাঁহারা বলেন, বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব অসম্ভব। অসম্ভব বলিয়াই ঐরূপ বলি। তোমরা যে বাহ্যবস্তু মান, আমরা জিজ্ঞাসা করি, তাহা কি? পরমাণুই কি স্তম্ভাদি? না পরমাণুপুঞ্জ? পরমাণু-স্তম্ভাদি জ্ঞানের পরিচ্ছেদ্য (বিষয়) হইতে পারে না। (বস্তু পরমাণু অথচ জ্ঞান হইবে স্তম্ভ, এ কিরূপ কথা!) পরমাণুপুঞ্জও স্তম্ভাদি নহে। কেন-না পুঞ্জ বা সমূহ পরমাণু হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন তাহা নিরূপণ করিতে সমর্থ নহ। কেন-না, তোমাদের মতে সমূহ অসৎ অর্থাৎ নাই। জাতি, গুণ, কর্ম্ম, দ্রব্য, এ সকলেরও উক্ত প্রণালীতে প্রত্যাখ্যান হইতে পারে। অপর কথা এই যে, জায়মান অনুভবলক্ষণ সাধারণ জ্ঞান যে বিশেষ বিশেষ বিষয়বিশিষ্টরূপে ব্যবহৃত হয়—স্তম্ভজ্ঞান, কুড্যজ্ঞান (কুড্য=ঘরের দেওয়াল), ঘটজ্ঞান, পটজ্ঞান, ইত্যাদি—এ ব্যবহার জ্ঞানের বিশেষভাব ব্যতীত সম্পন্ন হইতে পারে না। সেই জন্য জ্ঞানের তত্তদ্বিষয়াকার হওয়া স্বীকৃত হয়। জ্ঞানের বিষয়াকার হওয়া মানিলে বাহ্যবস্তু মানিবার প্রয়োজন হয় না। একমাত্র জ্ঞানের প্রকারভেদ দ্বারা সমস্ত বাহ্যবস্তুব্যবহার নির্ব্বাহ হইতে পারে? আরও দেখ, জ্ঞানের ও বিষয়ের সহোপলব্ধি-নিয়ম আছে। (বিষয় ব্যতীত কেবল জ্ঞান ও জ্ঞান ব্যতীত কেবল বিষয় কেহ কখন অনুভব করেন নাই।) সেই নিয়মের দ্বারা বিষয় ও বিজ্ঞান, দুএর অভেদ (দু-ই এক বস্তু) সিদ্ধ হইতে পারে। যখন তাহার (অভেদ-ভাবের) প্রতিবন্ধক নাই, বাধক-প্রমাণ নাই, তখন অবশ্যই বিষয়ের ও বিজ্ঞানের বাস্তব-ভেদ না থাকাই যুক্তিযুক্ত। অন্য যুক্তিতেও বাহ্যবস্তুর অভাব সিদ্ধ হয়। বাহ্যবস্তু নাই অথচ তদাকার জ্ঞান হয়? কিসে হয়? না জ্ঞানই পূর্ব্বক্ষণে বাহ্যবস্ত্বাকার হইয়া দ্বিতীয়ক্ষণে তাহার গ্রাহকাকার ধারণ করে। বাহিরে কিছুই নাই, অথচ অন্তঃস্থ জ্ঞান, জ্ঞান-জ্ঞেয় উভয়াকার ধারণ করে, ইহার দৃষ্টান্ত স্বপ্নাদি। স্বপ্নদর্শন, মায়াদর্শন (ইন্দ্রজাল বা ভোজবাজী দেখা) মরুমরীচিকায় জলদর্শন, আকাশে গন্ধর্ব্ব-নগর দর্শন, বাহিরে সেই সেই বস্তু না থাকিলেও ঐ সকল যেমন অন্তরে গ্রাহ্য ও গ্রাহকাকারে (বস্তু ও বস্তুজ্ঞান উভয়াকারে) প্রকাশ পায়, জাগ্রৎকালের স্তম্ভাদিজ্ঞানও ঐরূপ, ইহা জ্ঞানসাধর্ম্ম্য দৃষ্টে অনুমিত

হইতে পারে। যদি বল, বাহিরে কিছু না থাকিলে অন্তরে কিরূপে বিচিত্র জ্ঞানের উদয় হইতে পারে ? তাহার প্রত্যুত্তর—বিচিত্র বাসনা-(জ্ঞানসংস্কার) প্রভাবে বিচিত্র জ্ঞান জন্মিতে পারে। এই সংসার বীজাঙ্কুরের ন্যায় অনাদি, এতদন্তঃপাতী বিজ্ঞান ও বিজ্ঞানসংস্কার পরস্পর পরস্পরের কারণ ও কার্য্য, তদনুবলে জ্ঞানবৈচিত্র্য অবারণীয়। আরও দেখ, অন্বয় ও ব্যতিরেক এই দ্বিবিধ যুক্তির দ্বারা স্থির হয়, বাসনাই জ্ঞানবৈচিত্র্যের কারণ। স্বপ্ন-মায়াদিস্থলে-যে বিনা বস্তুতে সেই সেই জ্ঞান প্রকাশ পায় তাহার মূলকারণ বাসনা। ইহা তোমার ও আমার উভয়েরই স্বীকৃত। বাসনা ব্যতীত কেবল বাহ্যবস্তু হইতে বিচিত্র জ্ঞান জন্মে, এ কথা আমরা মান্য করি না, কিন্তু বাসনাকে মান্য করি। প্রদর্শিত ও অন্যান্য যুক্তি থাকাতে ইহাই স্থির হয় যে, বহির্ব্বস্তুর অভাব সত্য। বাহিরে কিছু নাই - সমস্তই অন্তরে। এই পূর্ব্ব-পক্ষের (বৌদ্ধ-পক্ষের) খণ্ডনার্থ "নাভাব উপলব্ধেঃ" সূত্র বলা হইল। অর্থ এই যে, যেহেতু উপলব্ধ হয়—অনুভূত হয়—সেইহেতু বহির্ব্বস্তুর অভাব অবধারণ করিতে পার না। প্রত্যেক জ্ঞানেই বহির্ব্বস্তুর অস্তিত্ব অনুভূত হয়। এই স্তম্ভ, এই কুড্য (ভিত্তি), এই ঘট, এই পট, ইত্যাদি। যাহার উপলব্ধি হয় তাহার অভাব—নাস্তিত্ব—অন্যায্য। ভোজনে পরিতৃপ্ত হইয়া "আমি ভোজন করি নাই, পরিতৃপ্তও হই নাই" বলা যদ্রূপ, ইন্দ্রিয়ের সহিত বহির্ব্বস্তুর সন্নিকর্ষ হওয়ার পর স্বয়ং অব্যবধানে বাহ্যবস্তুর অনুভব করিয়া "আমি বহিঃপদার্থ বুঝি না, দেখি না, বাহিরে কিছুই নাই" এরূপ বলাও তদ্রূপ। বাহিরে অমুক আছে, এরূপ অনুভব করিয়াও, যে ব্যক্তি তাহা বাহিরে নাই বলে, সে ব্যক্তির সে কথা কিরূপে গ্রহণ করা যাইতে পারে ? যদি বল, 'কিছু অনুভব করি না' এমন কথা আমরা বলি না। অনুভব করি সত্য; কিন্তু অনুভূতি (জ্ঞান) ব্যতীত অন্য কিছু (বহির্দ্রব্য) অনুভব করি না। যাহা যাহা অনুভব করি—সমস্তই জ্ঞান। সত্য বটে, তোমরা ঐরূপ বল, তোমার মুখের অঙ্কুশ নাই, তাই তোমরা ঐরূপ বল। অঙ্কুশ (ডাঙ্গশ, হস্তিতাড়ন যন্ত্র) থাকিলে ঐরূপ বলিতে না। ফল, যাহা বল, তাহা যুক্তিসঙ্গত নহে। তুমি যে উপলব্ধিব্যতি-রেকের কথা বলিলে, সেই কথাতেই উপলব্ধব্য স্বীকৃত হইয়াছে। বিবেচনা কর, কেহ কখন উপলব্ধিকে (জ্ঞানকে) এটা স্তম্ভ, এটা কুড্য, এতদ্রূপে অনুভব করে না, প্রত্যুত সকল লোকই ঐ সকলকে উপলব্ধির (জ্ঞানের) বিষয়রূপে অনুভব করে। তোমরা যেরূপ বল, তাহাতেও লোক সকল বহির্ব্বস্তুর অস্তিত্ব

অনুভব করিতে পারে। বহির্ব্বস্তুর প্রত্যাখ্যান করিতে গিয়া তোমরা বহির্ব্বস্তুর অস্তিত্বই বলিয়া থাক, জ্ঞেয়রূপ পদার্থরাশি অন্তর্ব্বর্ত্তী—অন্তরেই আছে। কিন্তু সে সকল বহিঃস্থের ন্যায় অবভাসিত হয়। সর্ব্ববিদিত বহিঃপ্রকাশমান পদার্থ-রাশিকে জ্ঞানমাত্র বলিবার জন্য ও বাহ্যবস্তু অপলাপের জন্য তোমরা "বহির্ব্বৎ—বহিঃস্থের ন্যায়" এইরূপ বলিয়া থাক। সে সকল যদি বাহিরে আদৌ না থাকে, তাহা হইলে কিরূপে "বহির্ব্বৎ" বলিতে পার? (বাহ্যার্থ যদি বাহিরে আদৌ না থাকে, তাহা হইলে প্রত্যক্ষ জ্ঞানের ও দৃষ্টান্তের হানি হইবে। 'বৎ' ও 'ইব' বলিতে পারিবে না)। কে এরূপ বলিয়া থাকে, বিষ্ণুমিত্র বন্ধ্যাপুত্রের ন্যায় প্রকাশ পাইতেছে? অতএব, অনুভবের অনুরূপ বস্তু স্বীকার করিতে হইলে ইহাই স্বীকার করিতে হয় যে, পদার্থ বাহিরেই প্রকাশ পায়, বহিঃস্থের ন্যায় প্রকাশ পায় না। যদি বল, বাহিরে থাকা সম্ভব হয় না, কাযেই বহিঃস্থের ন্যায় বলিতে হয়, ইহার প্রত্যুত্তরে আমরা বলি, ঐরূপ বলা সঙ্গত নহে। সম্ভব ও অসম্ভব প্রমাণ-মূলক। কিন্তু প্রমাণ সম্ভবাসম্ভবমূলক নহে। যাহা প্রত্যক্ষাদি প্রমাণে উপলব্ধ হয়, পাওয়া যায়, তাহাই সম্ভব, যাহা কোনও প্রমাণে পাওয়া যায় না, তাহাই অসম্ভব। বিবদিত স্থলে সে অসম্ভব স্থান পাইতেছে না। কেন-না, সমুদায় প্রমাণেই বাহ্যবস্তুর সদ্ভাব (অস্তিত্ব) অনুভূত হয়। যদি তাহাই হয়, তবে, কি প্রকারে বলিতে পার, উপলব্ধির ব্যতিরেক ও অব্যতিরেক, এই দুই বিকল্পের দ্বারা বাহ্যবস্তু থাকা অসম্ভব হয়? * জ্ঞান বিষয়ের স্বরূপ। অর্থাৎ জ্ঞানের যে-আকার, বিষয়েরও সেই আকার, এতন্নিদর্শনে বিষয়ের অভাব অর্থাৎ বিষয় না থাকা নিশ্চিত হয় না। কেন না, বিষয় না থাকিলে বিষয়ের সারূপ্যও থাকে না। সুতরাং বিষয় থাকা মানিতে হয় এবং তাহার অস্তিত্ব বাহিরে, ইহাও মানিতে হয়। জ্ঞানকে কেহ কখন পৃথক্ দেখে নাই, জ্ঞেয়কেও কেহ পৃথক্ দেখে নাই। সকলেই জ্ঞানের সঙ্গে জ্ঞেয় দেখিয়া থাকেন। জ্ঞান-জ্ঞেয়ের এই যে সহোপলব্ধিনিয়ম, এ নিয়ম উপায়োপেয়মূলক, অভেদমূলক নহে। (উপায়—উপলক্ষ্য বা সাধকহেতু। উপেয়—উৎপাদ্য বা সাধ্য। বিষয় উপলক্ষেই জ্ঞানের উৎপত্তি হইয়া থাকে। জ্ঞান ও জ্ঞেয় এক বা অভিন্ন বলিয়া

* স্তম্ভাদি বহির্ব্বস্তু জ্ঞান হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন, এরূপ বিকল্প যুক্তিসিদ্ধ নহে। বিকল্প অযুক্ত বলিয়া স্তম্ভাদি বাহ্য পদার্থের নাস্তিত্ব নিশ্চয় অস্তাব্য। কারণ ঐ সকল পদার্থ প্রমাণ-বিনিশ্চিত। যাহা প্রমাণ-বিনিশ্চিত তাহা বিকল্পাযুক্ততার দ্বারা অনিশ্চিত হয় না।

সহোপলব্ধ হয় না ; কিন্তু সাধ্য-সাধক বলিয়াই হয়) ঘট-জ্ঞান, পট-জ্ঞান, ইত্যাদি-স্থলে বিশেষণীভূত ঘট-পটেরই ভিন্নতা, বিশেষ্যভূত জ্ঞানের ভিন্নতা নহে। যেমন শুক্লবৃষ, কৃষ্ণবৃষ, ইত্যাদি উল্লেখে শুক্ল-কৃষ্ণই ভিন্ন (শুক্ল এক বস্তু, কৃষ্ণ অন্য বস্তু) হয়, কিন্তু বৃষ নহে, উহাও সেইরূপ। দু'এর দ্বারাও একের ভেদ সিদ্ধ হয়, একের দ্বারাও দু'এর ভেদ সিদ্ধ হইয়া থাকে। (এক দুই নহে। কেন-না তাহা এক। এইরূপ দুইও এক নহে। ইত্যাদি)। এই সকল কারণে বলিতে হইবে, মানিতে হইবে, বস্তু ও বস্তুবিষয়ক জ্ঞান পরস্পর ভিন্ন, কদাপি এক নহে। ঘটদর্শন ও ঘটস্মরণ প্রভৃতি স্থলেও বিশেষ্যভূত দর্শনের ও স্মরণের ভেদ আছে, বিশেষণ-ভূত ঘটের ভেদ নাই। দুগ্ধগন্ধ, দুগ্ধরস, ইত্যাদিস্থলেও বিশেষ্য-ভূত গন্ধের ও রসের পার্থক্য, কিন্তু বিশেষণীভূত দুগ্ধের পার্থক্য নহে। আরও দেখ, বৌদ্ধ-মতে পূর্ব্বাপরকালবর্ত্তী বিজ্ঞানদ্বয় পরস্পর গ্রাহ্য-গ্রাহক হইতে পারে না। কারণ এই যে, পূর্ব্ববিজ্ঞানও আপনাকে প্রকাশ করিয়া বিনষ্ট হয়, আবার পরবিজ্ঞানও আপনাকে প্রকাশ করিয়া বিনষ্ট হয়। ক্ষণধ্বংসী বলিয়া কাহার সহিত কাহার দেখা-শুনা হয় না। বিজ্ঞান যদি স্থায়ী না হয় তাহা হইলে বৌদ্ধশাস্ত্রীয় বিজ্ঞানের ভিন্নতা, বিজ্ঞানের ক্ষণিকত্ব, স্বলক্ষণসামান্য, বাস্য-বাসকত্ব, অবিদ্যোপপ্লব, সদসদ্ধর্ম্ম, বন্ধ-মোক্ষ, এ সমস্ত প্রতিজ্ঞা মিথ্যা হইবে।* পক্ষান্তরে ইহাও বলিতে পারি যে, বৌদ্ধ 'বিজ্ঞান' 'বিজ্ঞান', ইহা স্বীকার করেন, কিন্তু স্তম্ভ, কুড্য, এ সকলকে বাহ্যবস্তু ও বস্তু বলিয়া স্বীকার করেন না। করেন না কেন? তাহা তাঁহার বলা উচিত। যদি বলেন, বিজ্ঞানই অনুভব গোচরে

* এ এক বিজ্ঞান, সে এক বিজ্ঞান, ইহা কে জানে? কে সাক্ষ্য দেয়? উভয়ক্ষণ থাকে, উভয় বিজ্ঞানকে জানে ; তন্মধ্যে এমন কেহ (আত্মা) নাই। কাজেই ভেদ-প্রতিজ্ঞা ব্যর্থ। সমস্তই ক্ষণিক, এ প্রতিজ্ঞাও ব্যর্থ। কেন-না, তন্মতে ঐ প্রতিজ্ঞার সাধক দৃষ্টান্তাদি অসম্ভব। স্বলক্ষণ=সমলক্ষণ বহু ব্যক্তির মধ্যে এক ব্যক্তি। সামান্য=অনেকে অনুগত থাকে অথচ তদ্-ভিন্নরূপে জ্ঞেয় হয়। স্বলক্ষণ=গো। তৎসামান্য=গোত্ব। এরূপ পদার্থনির্ব্বাচনও বৌদ্ধ মতে অন্যায্য হয়। কেননা তন্মতে সমস্তই জ্ঞান, ইহা জ্ঞাতা না থাকায় অসিদ্ধ। উত্তরজ্ঞান বাস্য, পূর্ব্বজ্ঞান বাসক, এ প্রতিজ্ঞাও জ্ঞাতা না থাকায় রক্ষা পায় না। পূর্ব্বনীলজ্ঞান সংস্কার জন্মায়, পরে সেই সংস্কার অন্য নীলজ্ঞানরূপে প্রকাশ পায়, এ তত্ত্বের সাক্ষী কে? সাক্ষী নাই। অবি-দ্যোপপ্লব=অবিদ্যাসম্বন্ধ। ইহা নীল, ইহা পীত, এ সকল সদ্ধর্ম্ম এবং খপুষ্প প্রভৃতি অসদ্ধর্ম্ম, অজ্ঞানে বন্ধন, জ্ঞানে মুক্তি, ইহা ইষ্ট, ইহা অনিষ্ট, এ সমস্তই স্থায়ী। এ সকল স্থায়ী জ্ঞান ও স্থায়ী বোদ্ধা (আত্মা) ব্যতীত সঙ্গত হইতে পারে না।

আইসে, তাই বিজ্ঞান স্বীকার করি, আমরাও বলিতে পারি, বহির্বস্তুও অনুভূত হয়, তদ্বলে বহির্বস্তুও স্বীকার করা উচিত। বৌদ্ধ হয়ত বলিবেন, বিজ্ঞান প্রদীপের ন্যায় স্বপ্রকাশ, প্রকাশরূপী, তাহা স্বয়ং অনুভূত হয়—কিন্তু বহির্বস্তু স্বয়ং অনুভূত হয় না, বিজ্ঞানের সঙ্গেই অনুভূত হয়। সেই জন্যই বিজ্ঞান স্বীকার্য্য, বহির্বস্তুর অস্তিত্ব অস্বীকার্য্য। বৌদ্ধের এ উক্তি অত্যন্ত বিরুদ্ধ। অগ্নি আপনাকেই দগ্ধ করে, ইহা যেরূপ, বিজ্ঞান স্বয়ং অনুভূত হয়, ইহাও সেইরূপ। বিজ্ঞানের দ্বারা বহির্বস্তু জানা যায়, এই অবিরুদ্ধ ও সর্ব্ব-বিদিত তত্ত্ব অস্বীকার করিয়া বৌদ্ধ মহৎ পাণ্ডিত্য দেখাইয়াছেন। বস্তু ব্যতীত কেবল বিজ্ঞান অনুভবগম্য হইবার সম্ভাবনা কি? আপনাতে আপনার ক্রিয়া, আপনিই আপনার ফল, ইহা নিতান্ত বিরুদ্ধ। অর্থাৎ হইতেই পারে না। বৌদ্ধ যদি এমন আশঙ্কা করেন যে, বিজ্ঞান অন্যের গ্রাহ্য (প্রকাশ্য) হইলে সে অন্যও অন্যের গ্রাহ্য হইবে, ক্রমে অনবস্থা দোষ ঘটিবে। বিশেষতঃ দীপতুল্য প্রকাশক জ্ঞানের প্রকাশের জন্য জ্ঞানান্তর থাকা কল্পনা করিতে গেলে প্রকাশ্যপ্রকাশক-ভাব অনুপপন্ন হইবে, কল্পনাও ব্যর্থ হইবে। (জ্ঞানে জ্ঞানে সমান, এ জন্য জ্ঞান জ্ঞানের প্রকাশ্য নহে। সমস্ত জ্ঞানই প্রকাশক, কোনওটী প্রকাশ্য নহে)। বৌদ্ধের এ দুই আশঙ্কাও অসৎ। অর্থাৎ সাধু নহে। কেন-না, বিজ্ঞানজ্ঞানে বিজ্ঞানসাক্ষী জ্ঞানের আকাঙ্ক্ষা জন্মে না, সেই জন্য তদ্বিজ্ঞানে অনবস্থাশঙ্কাও হয় না। সাক্ষী ও জন্য-জ্ঞান পরস্পর অত্যন্ত বৈষম্যযুক্ত। অর্থাৎ জন্য জ্ঞানের স্বভাব ও সাক্ষী চৈতন্যের স্বভাব একরূপ নহে; পরন্তু অত্যন্ত ভিন্ন। সাক্ষী স্বয়ংসিদ্ধ, এজন্য তাহার অস্তিত্বের বিলোপ-সম্ভাবনা নাই। (অভিপ্রায় এই যে, অনিত্য জ্ঞানের জন্ম-বিনাশ থাকায় তাহা ঘটাদির সমান। তাদৃশ জ্ঞান নিজের জন্ম-বিনাশ জানিতে অসমর্থ। কাযেই তদ্গ্রাহক পদার্থ জানিবার আকাঙ্ক্ষা হয়।) জ্ঞান জন্মে ও মরে, ইহা কে জানে? যে সাক্ষী সে-ই জানে। সাক্ষী নিজের অস্তিত্বে ও প্রকাশে অন্যনিরপেক্ষ। অর্থাৎ স্বতঃসিদ্ধ। এ জন্য সাক্ষী ও জন্য-জ্ঞান সমান নহে। সমান নহে বলিয়াই অনবস্থাদোষ হয় না। অধিক কি বলিব, প্রদীপের ন্যায় প্রকাশকান্তর নিরপেক্ষ প্রকাশক বিজ্ঞান আপনা-আপনি প্রকাশ পায়, এই কথা বলাতে বিজ্ঞানকে প্রমাণশূন্য ও সাক্ষিবর্জ্জিত বলা হইতেছে এবং ঐ উক্তি প্রস্তরমধ্যে সহস্র দীপ জ্বলিতেছে, এই উক্তির সহিত সমান। বৌদ্ধ যদি বলেন, বেদান্তীও বিজ্ঞানকে অনুভব-রূপী বলেন, সুতরাং আমাদের অভিপ্রায় তাঁহাদের অনুমোদিত, বস্তুতঃ তাহা

নহে। কেন-না, এই চক্ষুরাদি যাহার সাধন (জানিবার উপকরণ), সেই বিজ্ঞানাতিরিক্ত বস্তুর (আত্মার) সম্পর্কেই প্রদীপাদির প্রকাশ দৃষ্ট হইয়া থাকে। প্রদীপ দিয়া প্রদীপ দেখিতে হয় না সত্য; কিন্তু প্রদীপও আত্ম-চৈতন্যের প্রকাশ্য। (নিরাত্ম-পদার্থের নিকট প্রদীপও প্রকাশ পায় না)। অতএব, বিজ্ঞানও প্রদীপাদির ন্যায় অন্য এক অসাধারণ বস্তুর প্রকাশ্য, ইহা প্রদীপ-দৃষ্টান্তেও নিশ্চিত হয়। বৌদ্ধ যদি বলেন, বেদান্তী ভঙ্গীক্রমে বিজ্ঞানবাদ স্বীকার করিতেছেন, ফলতঃ তাহাও নহে। কারণ এই যে, বৌদ্ধ বিজ্ঞানের উৎপত্তি-বিনাশ ও নানাত্ব স্বীকার করিয়া থাকেন। আমরা বেদান্তী, আমরা সর্ব্বজ্ঞাতা সাক্ষীর উৎপত্ত্যাদি স্বীকার করি না এবং জন্য-বিজ্ঞানকে প্রদীপাদির ন্যায় সাক্ষিবেদ্য বলিয়া স্বীকার করিয়া থাকি।

বৈধর্ম্ম্যাচ্চ ন স্বপ্নাদিবৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ২৯ ॥

সূত্রার্থ। যদুক্তং স্বপ্নাদিবিজ্ঞানবৎ জাগ্রদ্বিজ্ঞানমপি বাহ্যালম্বনশূন্যং তদপি ন। কুতঃ? বৈধর্ম্ম্যাৎ বিরুদ্ধধর্ম্মবত্ত্বাৎ। স্বপ্নজাগরিতয়োর্ব্বাধাবাধলক্ষণৌ বিরুদ্ধৌ ধর্ম্মৌ। বিস্তরার্থস্তু ভাষ্যে।—বৌদ্ধ যে বলিয়াছিলেন, যদ্রূপ স্বাপ্ন-বিজ্ঞান বিনা বাহ্যবস্তুতে অবভাসিত হয়, তদ্রূপ, স্তম্ভাদি জাগ্রদ্বিজ্ঞানও বিনা বাহ্যালম্বনে অবভাসিত হইয়া থাকে। বৌদ্ধের এই অনুমান দৃষ্টান্ত-বিধুর। তাহাদের প্রদর্শিত দৃষ্টান্তটী সোপাধিক সুতরাং তদ্বিষয়ক অনুমান অসিদ্ধ।

ভাষ্যার্থ। বাহ্যবস্তু অপলাপকারী বৌদ্ধ যে বলেন, জাগ্রদ্বিজ্ঞান স্বপ্ন-বিজ্ঞানের ন্যায় বিনা বাহ্যবস্তু অবলম্বনে উৎপন্ন হয়, এক্ষণে তাহার প্রতিবাদ হইবে। তাহারই প্রতিবাদজন্য সূত্র বলা হইতেছে। সূত্রের অর্থ এই যে, জাগ্রৎ-জ্ঞান ও স্বাপ্ন-জ্ঞান সমান নহে। সমান না হইবার কারণ বৈধর্ম্ম্য। স্বপ্নের ধর্ম্ম বা স্বভাব একরূপ, জাগ্রতের ধর্ম্ম বা স্বভাব অন্যরূপ। স্বপ্নদৃষ্ট পদার্থ বাধিত, কিন্তু জাগ্রদ্দৃষ্ট অবাধিত। স্বপ্নে ও জাগ্রতে বাধ ও অবাধ এই দুই বিরুদ্ধধর্ম্ম বিদ্যমান আছে। সুপ্তোত্থিত পুরুষ প্রবোধের পরেই অনুভব করেন, আমি মিথ্যা জন-সমাগম উপলব্ধি করিয়াছি। অর্থাৎ জন-সমাগম নাই, আমার মন নিদ্রাগ্লান হইয়াছিল, তাই আমার তদ্রূপ ভ্রান্তিজ্ঞান হইয়াছিল। মায়াপ্রভৃতিতেও স্বপ্নাদির ন্যায় যথাযোগ্য বাধ আছে। স্বপ্নদৃষ্ট স্তম্ভাদি পদার্থ তত্তৎ কালে বাধিত, থাকে না বা পাওয়া যায় না, জাগ্রদ্দৃষ্ট স্তম্ভাদি সেরূপ বাধিত নহে। অর্থাৎ তাহা কোনও কালে নাস্তিত্বের বা মিথ্যার বিষয় হয় না। স্বপ্নদর্শন কি?

স্বপ্নদর্শন একপ্রকার স্মৃতি (স্মরণাত্মকজ্ঞান)। কিন্তু জাগ্রৎজ্ঞান উপলব্ধি। উপলব্ধি ও স্মৃতি যে এক নহে, ভিন্ন, তাহা তোমরাও অনুভব করিয়া থাক। উপলব্ধি সম্প্রয়োগাত্মক অর্থাৎ বিদ্যমানবিষয়ক কিন্তু স্মরণ বিপ্রয়োগাত্মক অর্থাৎ অবিদ্যমান বিষয়ক। এ ভেদ "পুত্রকে স্মরণ করিতেছি, পুত্র উপলব্ধ হইতেছে না (পুত্রকে দেখিতেছি না)" ইত্যাদি প্রকারে অনুভূত হইয়া থাকে। জাগ্রতের ও স্বপ্নের ঐরূপ প্রভেদ স্বয়ং অনুভব করিয়া "এ উপলব্ধি, সে উপলব্ধি, সমস্ত উপলব্ধি সমান সুতরাং জাগ্রদুপলব্ধিও স্বপ্নোপলব্ধির সমান অর্থাৎ মিথ্যা" এ কথা কিরূপে বলিতে পার? যাহারা বিজ্ঞ বলিয়া পরিচয় দেয়, তাহাদের আপনার অনুভব গোপন করা কর্ত্তব্য নহে। বৌদ্ধ অনুভব-বিরুদ্ধ বলিয়া জাগ্রৎ জ্ঞানকে সাক্ষাৎ-সম্বন্ধে নিরবলম্বন বলিতে না পারিয়া স্বপ্ন-সাধর্ম্ম্য-গ্রহণপূর্ব্বক জাগ্রৎ জ্ঞানকে নিরবলম্বন বলিতে বাঞ্ছা করেন। কিন্তু যাহা যাহার নিজধর্ম্ম নহে, কদাচ তাহা অন্যের ধর্ম্মে সিদ্ধ হইতে পারে না। অনুভূয়মান উষ্ণস্বভাব অগ্নি কি জলের ধর্ম্মে শীতলস্বভাব হইতে পারে? কখনই নহে। স্বপ্নের ও জাগ্রতের ধর্ম্ম যে পরস্পরবিরুদ্ধ, তাহা দেখান হইয়াছে।

ন ভাবোঽনুপলব্ধেঃ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৩০ ॥

সূত্রার্থ। ভাবঃ সত্তা বাসনানাং ত্বন্মতে ন সম্ভাব্যতে। কুতঃ? অনুপলব্ধেঃ। ত্বন্মতে বাহ্যানামর্থানামুপলব্ধেরভাবাদিতি সূত্রাক্ষরার্থঃ।—বৌদ্ধ যে বলেন, বাহ্যবস্তু নাই, না থাকিলেও জ্ঞানের বিচিত্রতা অনুপপন্ন হয় না, বিচিত্র বাসনা (জ্ঞানসংস্কার) থাকাতেই জ্ঞানের বিচিত্রতা (ভিন্ন ভিন্ন আকারের জ্ঞান), তাহা অনুপপন্ন অর্থাৎ অযুক্ত। কেন না বৌদ্ধমতে বাহ্যার্থ না থাকায় তদ্বিষয়ক উপলব্ধির অভাব, উপলব্ধির অভাবে, বাসনারও অভাব (নাস্তিত্ব)।

ভাষ্যার্থ। বাহ্যবস্তু না থাকিলেও বিচিত্র বাসনার (জ্ঞানসংস্কারের) দ্বারা বিচিত্র জ্ঞান উপপন্ন হইতে পারে, এ কথারও প্রতিবাদ করা কর্ত্তব্য, সুতরাং ঐ কথার প্রতিবাদার্থ সূত্র বলা হইল।—বাসনার অস্তিত্বই সম্ভব হয় না। কারণ, বৌদ্ধশাস্ত্রে বাহ্যবস্তু উপলব্ধির অভাব অভিহিত হইয়াছে। বিবেচনা কর, পদার্থের জ্ঞান হইলেই তন্নিমিত্ত বিচিত্র বাসনা (জ্ঞানসংস্কার) জন্মিতে পারে; পরন্তু যদি পদার্থের জ্ঞান না হয়, তাহা হইলে কি উপলক্ষ্যে বাসনা জন্মিবে? (জ্ঞান না হইলে কোথা হইতে জ্ঞানসংস্কার জন্মিবে?) বীজাঙ্কুরের ন্যায় অনাদি পূর্ব্ব পূর্ব্ব বাসনা হইতেই পর পর জ্ঞানভেদ জন্মে, এরূপ বলিতে গেলে অমূলক

অনবস্থা-দোষ ও ব্যবহার-বিলোপের আপত্তি হইবে; অভিপ্রায় সিদ্ধ হইবে না। বাহ্যবস্তুনাস্তিক বৌদ্ধ যে অন্বয় ব্যতিরেক (এই সমস্ত জ্ঞান বাসনামূলক, বাহ্যবস্তুমূলক নহে। কেন-না বিনা বাসনায় জ্ঞানোৎপত্তি হয় না এবং বাসনা থাকে বলিয়াই জ্ঞানভেদ ঘটে, ইত্যাদি প্রকার যুক্তি) দেখাইয়াছেন, তাহা বিনা পদার্থ-জ্ঞানে পদার্থজ্ঞানসংস্কার হয় না, এই যুক্তিতেই খণ্ডিত হইয়াছে, ইহা বুঝিতে হইবে। ঐ সকল বৌদ্ধমতীয় কথার তাৎপর্য্য এই যে, বিনা বাসনায় পদার্থ জ্ঞান হওয়া স্বীকার করিতে হয় এবং পদার্থ দর্শন না হইলেও পদার্থদর্শনের সংস্কার হওয়া মানিতে হয়। তাহা মানিলেও অন্বয় ও ব্যতিরেকনামক যুক্তি পদার্থ থাকা স্থাপন করিবে। বাসনা কি? বাসনা একপ্রকার সংস্কার। সংস্কার নিরাশ্রয় হয় না; থাকেও না,—ইহাই লোকমধ্যে দৃষ্ট হয় অর্থাৎ অনুভূত হয়। কিন্তু বৌদ্ধমতে বাসনার আশ্রয় খুঁজিয়া পাওয়া যায় না, কোনও প্রমাণে তাহার সম্ভাবও সিদ্ধ হয় না।

ক্ষণিকত্বাচ্চ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৩১ ॥

সূত্রার্থ। সহোৎপন্নয়োঃ সব্যদক্ষিণবিষাণবদাশ্রয়াশ্রয়িভাবাযোগাৎ পৌর্ব্বাপর্য্যে চাধেয়ক্ষণেহসত্ত্বে আধারত্বাযোগাৎ সত্ত্বে ক্ষণিকত্বব্যাঘাতাৎ নাধারত্বমালয়বিজ্ঞানস্য ক্ষণিকত্বাৎ নীলাদিবিজ্ঞানবদিতি সূত্রার্থঃ।—যেহেতু সমস্তই ক্ষণিক—সেইহেতু বৌদ্ধমতের আলয়বিজ্ঞানও ক্ষণিক। যেহেতু ক্ষণিক—সেই হেতু তাহা বাসনার অনাশ্রয়। ভাষ্যানুবাদ দেখ।

ভাষ্যার্থ। বৌদ্ধ যে বলেন, বাসনার আশ্রয় বা আধার আলয়বিজ্ঞান (অহংজ্ঞান, ইহা তন্মতের আত্মা), তাহারও স্বরূপ বিজ্ঞানের ন্যায় অনবস্থিত অর্থাৎ ক্ষণিক। যাহার স্বরূপ কিঞ্চিৎকালও অবস্থান করে না, তাহা বাসনার আধার হইবার অযোগ্য। পূর্ব্ব, মধ্য, পর, অথবা ভূত, বর্ত্তমান ও ভবিষ্যৎ, এই তিন কালের সহিত সম্বন্ধ হয়, ঐ তিন কালে বিদ্যমান থাকে, অথবা ধ্বংসাদিপরিশূন্য কোন এক সাক্ষী পদার্থ থাকে, তাহা হইলে তাহা বাসনার আশ্রয় হইতে পারে। না থাকিলে দেশ-কালাদিঘটিত বাসনা, স্মৃতি, প্রতিসন্ধানাদি, এ সকল অসম্ভব হইয়া পড়ে। আলয়বিজ্ঞানকে (অহংজ্ঞানকে) স্থির অর্থাৎ অক্ষণিক বলিতে গেলে বৌদ্ধের ক্ষণিকবাদ (সমস্তই ক্ষণিক, এ সিদ্ধান্ত) থাকিবেক না। অপিচ, বিজ্ঞানবাদেও ক্ষণিকত্ব স্বীকারের সমানতা আছে। ক্ষণিকত্ব স্বীকারের সমানতা থাকায় তদ্ঘটিত দোষসমূহ—যে সকল

দোষ "উত্তরোৎপদে চ পূর্ব্বনিরোধাৎ" সূত্রে ও তাহার ভাষ্যে দেখান হইয়াছে, সে সকল দোষও অনুসন্ধান করিবে। বাহ্যার্থবাদী বৌদ্ধের ও বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের মত নিরাকৃত হইল। শূন্যবাদী বৌদ্ধের মত (শূন্যবাদ) সর্ব্বপ্রমাণ-বিরুদ্ধ; সুতরাং সে পক্ষ খণ্ডনের জন্য যত্ন করা হইল না। এই যে নানাপ্রমাণ-প্রমিত লোকব্যবহার, ইহার বিলোপকারী কোন নির্দ্দিষ্ট তত্ত্ব পরিজ্ঞাত না হইলে বা না দেখাইলে ইহার বিলোপ করিতে সমর্থ হইবে না। নির্দ্দিষ্ট ব্যবস্থা না থাকিলে সাধারণ ব্যবস্থার সিদ্ধি অবশ্যই হইবে।*

সর্ব্বথানুপপত্তেশ্চ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৩২ ॥

সূত্রার্থ। সর্ব্বথা সর্ব্বপ্রকারেণ অনুপপত্তির্যুক্তিমত্ত্বাভাবো বৈনাশিকমতস্যেতি স মতো নাদরণীয়ঃ।—অধিক কি বলিব, বৌদ্ধমতের যুক্তিসিদ্ধতা পরীক্ষা করিতে গেলে দেখা যায়, বৌদ্ধ-পক্ষ সর্ব্বপ্রকারেই যুক্তিবহির্ভূত।

ভাষ্যার্থ। অধিক কি বলিব, যে যে প্রকারে বৌদ্ধমতের যুক্তিসিদ্ধতা পরীক্ষা করিতে যাই—সেই সেই প্রকারেই উক্ত মত বালুকাময় কূপের ন্যায় বিদীর্ণ হয়। ঐ মতের পোষকতায় কোন প্রকার সদ্যুক্তি দেখা যায় না, এ কারণেও বৌদ্ধদিগের শাস্ত্র-ব্যবহার অযুক্ত। সুগত (শাক্যসিংহ) পরস্পর বিরুদ্ধ বাহ্যবস্তুবাদ, বিজ্ঞানবাদ ও সর্ব্বশূন্যবাদ উপদেশ করিয়া আপনার অসম্বদ্ধ-প্রলাপিতা ব্যক্ত করিয়াছেন, অথবা তিনি প্রজাবিদ্বেষী ছিলেন। প্রজাগণ বিরুদ্ধার্থ গ্রহণে বিমুগ্ধ হউক, ইহাই তাঁহার অভিপ্রায় ছিল। যাহাই হউক, শ্রেয়ঃকামী পুরুষের পক্ষে বৌদ্ধ-মত সর্ব্বপ্রকারে অগ্রাহ্য।

উপরিউক্ত শাস্ত্র ভিন্ন সর্ব্বদর্শনসংগ্রহ প্রভৃতি গ্রন্থেও বৌদ্ধমতের বিস্তারিত খণ্ডন আছে, গ্রন্থাবয়ব-বৃদ্ধি-ভয়ে তাহা এ স্থলে পরিত্যক্ত হইল। এই গ্রন্থের প্রথম খণ্ডে খ্যাতিনিরূপণে শূন্যবাদী ও বিজ্ঞানবাদী মতোক্ত অসৎখ্যাতি ও আত্ম-খ্যাতির অসারতা প্রদর্শিত হইয়াছে। ইতি।

জৈনমতের নিরূপণ ও খণ্ডন।

শ্বেতাম্বর ও দিগম্বর-ভেদে জৈন দুই প্রকার। জৈনমতকে আর্হত মত বলে। এই মত স্যাদ্বাদ বলিয়াও প্রসিদ্ধ। আর্হত জৈন বিস্তারতঃ ১-জীব,

---

* অর্থাৎ জগৎপ্রপঞ্চ আদৌ নাই, কিছুই নহে, সমস্তই শূন্য, ইহার মূলও শূন্য, এ প্রতিজ্ঞা অসিদ্ধ। বা'ধ দেখাইতে না পারিলে অবশ্যই "যাহা প্রকাশ পায় তাহা অসৎ নহে, কিন্তু সৎ অর্থাৎ আছে" এই সামান্য তত্ত্ব অবাধিত থাকিবে।

২-অজীব, ৩-আশ্রব, ৪-সম্বর, ৫-নির্জ্জর, ৬-বন্ধ, ৭-মোক্ষ, এই সপ্ত পদার্থ অঙ্গীকার করেন। সঙ্ক্ষেপতঃ জীব, অজীব, এই দুই পদার্থই মান্য করেন, ভোক্তাকে জীব বলেন, তথা ভোগ্যবস্তুকে অজীব বলেন এবং ভোগ্যরূপ অজীব পদার্থে উক্ত আশ্রবাদী পঞ্চ পদার্থের অন্তর্ভাব স্বীকার করেন। মধ্যমরীতিতে আর্হত জৈন ১-জীবাস্তিকায়, ২-পুদ্গলাস্তিকায়, ৩-ধর্ম্মাস্তিকায়, ৪-অধর্ম্মাস্তিকায়, ৫-আকাশাস্তিকায়, এই পঞ্চ পদার্থ অঙ্গীকার করেন। অস্তিকায় এই পদ জৈন-মতে পদার্থের বাচক। প্রথম জীব-পদার্থ নিত্যসিদ্ধজীব ১, মুক্তজীব ২, ও বদ্ধজীব ৩, ভেদে ত্রিবিধ। আর্হতাদি জীবসকল "নিত্যসিদ্ধজীব" বলিয়া প্রসিদ্ধ। উক্ত আর্হতাদি নিত্যসিদ্ধ জীবগণের শিষ্য-পরম্পরারূপে স্থিত জীবগণ "মুক্তজীব" নামে প্রখ্যাত। ইদানীং কালবর্ত্তী জীবগণ "বদ্ধজীব" শব্দে কহা যায়। এই সকল জীবগণ যে যে মনুষ্যাদি শরীর প্রাপ্ত হয়, সেই সেই শরীরের তুল্য পরিমাণ-বিশিষ্ট হয়। উপচয়-অপচয় ধর্ম্মবিশিষ্ট পদার্থের নাম "পুদ্গল"। উক্ত পুদ্গল পদার্থ পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, স্থাবরশরীর, জঙ্গমশরীর, ভেদে ষট্-প্রকার। জীবের মোক্ষমার্গে প্রবৃত্তিরূপ হেতু দ্বারা যাহার অনুমান হয় তাহাকে "ধর্ম্ম" পদার্থ বলে। এই ধর্ম্মের দ্বারাই জীবগণের মোক্ষমার্গে প্রবৃত্তি হয়। জীবের সংসারে স্থিতিরূপ যাহার অনুমান করা যায় তাহাকে "অধর্ম্ম" পদার্থ বলে। এই অধর্ম্ম দ্বারা জীবগণের সংসারে স্থিতি হয়। আকাশ পদার্থ "লোকাকাশ", "অলোকাকাশ" ভেদে দুই প্রকার। অধোদেশস্থ আকাশের নাম "লোকাকাশ" আর ঊর্দ্ধদেশস্থ আকাশের নাম "অলোকাকাশ"। লোকা-কাশ বদ্ধজীবগণের তথা অলোকাকাশ মুক্তজীবগণের বাসস্থান। এক্ষণে পূর্ব্বোক্ত সপ্ত পদার্থের অর্থ নিরূপণ করা যাইতেছে। ভোক্তারূপ জীবের নিত্যসিদ্ধ, মুক্ত, বদ্ধ, এই তিন ভেদ তথা উক্ত তিনের স্বরূপ উপরে বলা হইয়াছে। ভোগ্যবস্তুর নাম অজীব, ইহাও পূর্ব্বে কথিত হইয়াছে। রূপাদি বিষয়ে যে নেত্রেন্দ্রিয়াদির প্রবৃত্তি তাহার নাম "আশ্রব"। বিষয়াভিমুখ প্রবৃত্তির নিরোধক যমনিয়মাদিকে "সম্বর" বলে। পুণ্যাপুণ্যনামক সকল কর্ম্মের নাশক যে তপ্তশিলারোহণাদি তপ তাহা "নির্জ্জর" শব্দের অভিধেয়। কর্ম্মের নাম "বন্ধ"। এই কর্ম্ম ঘাতী, অঘাতী, ভেদে দুই ভাগে বিভক্ত। ঘাতি-কর্ম্মও জ্ঞানাবরণীয়, দর্শনাবরণীয়, মোহনীয়, ও অন্তরায়-ভেদে চতুর্ব্বিধ। অঘাতি-কর্ম্মও বেদনীয়, নামিক, গোত্রিক, ও আয়ুষ্ক-ভেদে চারি প্রকার। আর্হতদর্শন জন্য জ্ঞানে মুক্তি হয় না, এই প্রকার নিশ্চয়ের হেতুভূত যে কর্ম্ম তাহার নাম

"জ্ঞানাবরণীয়"। আর্হতদর্শন অপ্রমাণ, এই প্রকার নিশ্চয়ের হেতুভূত যে কর্ম্ম তাহাকে "দর্শনাবরণীয়" বলে। এ স্থলে দর্শনশব্দ শাস্ত্রের বাচক। নানা-শাস্ত্রোপদিষ্ট যে সকল মোক্ষমার্গ তন্মধ্যে কোন্ মার্গটী বিশেষ এই প্রকার অনিশ্চয়ের হেতুভূত যে কর্ম্ম তাহা "মোহনীয়" শব্দে প্রসিদ্ধ। সৎমার্গে প্রবৃত্তির প্রতিবন্ধক যে বিঘ্ন তাহা "অন্তরায়" শব্দের বাচ্য। প্রদর্শিত চারিকর্ম্ম শ্রেয়ের হন্তা বলিয়া "ঘাতী" নমে অভিহিত। অঘাতী সকল কর্ম্মের মধ্যে এই আমার জানিবার যোগ্যতত্ত্ব, এই প্রকার জ্ঞানের হেতুভূত যে কর্ম্ম তাহার নাম "বেদনীয়"। উক্ত তত্ত্বের এই নাম, এই প্রকার জ্ঞানের হেতুভূত যে কর্ম্ম তাহাকে "নামিক" বলা যায়। আমি আর্হত-শিষ্য-পরম্পরারূপ গোত্রে প্রবিষ্ট হইয়াছি, এই প্রকার জ্ঞানের হেতুভূত কর্ম্মকে "গোত্রিক" বলে। তত্ত্বজ্ঞানের উৎপত্তি পর্য্যন্ত জীবনের সম্পাদক যে কর্ম্ম তাহা "আয়ুষ্ক" নামে উক্ত। এই চার প্রকার কর্ম্ম শ্রেয়কে হনন করে না বলিয়া কিন্তু শ্রেয়ের অনুকূল হওয়ায় "অঘাতী" শব্দের বাচ্য। অথবা উক্ত চতুর্ব্বিধ অঘাতিকর্ম্মের অন্য প্রকার অর্থও আছে। যথা—স্ত্রীর উদরে পুরুষের শুক্র ও স্ত্রীর শোণিত এই দুইয়ের যে মেলন তাহার নাম "আয়ুষ্ক"। উক্ত মিশ্রিত শুক্র-শোণিতের যে তত্ত্বজ্ঞানের অনুকূল দেহাকার-পরিণাম-শক্তি তাহাকে "গোত্রিক" বলে। সেই শক্তি-বিশিষ্ট শুক্র-শোণিতের যে দ্রবীভাবরূপ কলিলাবস্থা, তথা বুদ্বুদ অবস্থার আরম্ভক ক্রিয়াবিশেষ, তাহাকে "নামিক" বলা যায়। উক্ত ক্রিয়াবিশেষবিশিষ্ট জীবের জঠরাগ্নি দ্বারা তথা প্রাণবায়ু দ্বারা যে ঘনীভাব তাহার নাম "বেদনীয়"। প্রদর্শিত চারকর্ম্ম পরম্পরারূপে তত্ত্বজ্ঞানের অনুকূল হওয়ায় অর্থাৎ তত্ত্বের জ্ঞাতা শুক্ল পুদ্গলের উৎপত্তির হেতুভূত হওয়ায় অঘাতিকর্ম্মের বাচ্য। উল্লিখিত অষ্ট প্রকার কর্ম্ম জন্মের হেতু হওয়ায় "বন্ধ" শব্দের অভিধেয়। আর নিবৃত্ত হইয়াছে সমস্ত ক্লেশ এবং এই সকল ক্লেশের বাসনা যাহার, তথা আবরণ হইতে রহিত হইয়াছে জ্ঞান যাহার, এইরূপ যে সুখরূপ আত্মা, সেই আত্মার যে উর্দ্ধোর্দ্ধ অলোকাকাশে অবস্থান তাহার নাম "মোক্ষ"। অথবা, ধর্ম্মাধর্ম্মের প্রভাবে সংসার-সমুদ্রে নিমগ্ন যে জীব, তাহার তত্ত্বজ্ঞানের বলে ধর্ম্মাধর্ম্মের নাশ হইলে প্রস্তর-মুক্ত অলাবুর ন্যায় যে নিরন্তর অলোকাকাশে উর্দ্ধগমন তাহার নাম "মোক্ষ"। প্রদর্শিত জীবাদি সপ্ত-পদার্থের অনৈকান্তস্বভাব প্রতিপাদনাভি-প্রায়ে আর্হত উক্ত সপ্ত পদার্থে সপ্তভঙ্গী নামক যুক্তি যোজিত করেন। তাঁহাদের তাৎপর্য্য এই—যদি ঘটাদি পদার্থ কদাচিৎ সর্ব্বাংশে এক সৎপদার্থই হয়, তাহা

হইলে উক্ত সকল পদার্থ প্রাপ্যরূপেও বিদ্যমান হইবে, হইলে ঐ সকল পদার্থের প্রাপ্তির জন্য লোকের প্রযত্ন হওয়া উচিত হইবে না। আর যেহেতু ঘটাদি পদার্থের প্রাপ্তি-জন্য লোকের প্রযত্ন দেখা যায়, সেইহেতু মানা উচিত, ঘটাদি-পদার্থ ঘটত্বাদি কিঞ্চিদ্রূপে সৎও হয় এবং প্রাপ্যত্বাদিরূপে অসৎও হয়। এই-প্রকারে বস্তুমাত্রেরই অনেক রূপতা হয়, কোন বস্তুর নিয়মপূর্ব্বক এক রূপতা হয় না। সপ্তভঙ্গীনয়ের স্বরূপ এই—১-স্যাৎঅস্তি, ২-স্যাৎনাস্তি, ৩-স্যাৎঅস্তিচ-নাস্তিচ, ৪-স্যাৎঅবক্তব্যঃ, ৫-স্যাৎঅস্তিচ অব্যক্তব্যশ্চ, ৬-স্যাৎনাস্তিচ অব্যক্তব্যশ্চ, ৭-স্যাৎঅস্তিচ নাস্তিচ অব্যক্তব্যশ্চ। এস্থলে সর্ব্বত্র "স্যাৎ" এই পদ কথঞ্চিৎ অর্থের বাচক, সুতরাং কথঞ্চিৎ অস্তি, কথঞ্চিৎ নাস্তি, কথঞ্চিৎ অস্তি নাস্তিচ, এই প্রকারে উক্ত সপ্তভঙ্গীর অর্থ সিদ্ধ হয়। এইক্ষণে পূর্ব্বোক্ত সপ্তভঙ্গের মধ্যে যে যে ভঙ্গের যে যে প্রকারে তথা যে যে কালে প্রবৃত্তি হয়, সেই রীতি বলা যাইতেছে। যে কালে ঘটাদি বস্তুর অস্তিত্ববিবক্ষিত, সেকালে ঘটাদিবস্তুবিষয়ে "স্যাৎঅস্তি" এই প্রথম ভঙ্গ প্রবৃত্ত হয়। যে কালে ঘটাদিবস্তুর নাস্তিত্ব বিবক্ষিত, সেকালে ঘটাদিবস্তু-বিষয়ে "স্যাৎনাস্তি" এই দ্বিতীয় ভঙ্গ প্রবৃত্ত হয়। যেকালে ঘটাদিবস্তুর অস্তিত্ব তথা নাস্তিত্ব পূর্ব্বাপরীভাবে বিবক্ষিত সেকালে ঘটাদিবস্তু বিষয়ে "স্যাৎঅস্তিচ নাস্তিচ" এই তৃতীয় ভঙ্গ প্রবৃত্ত হয়। ঘটাদিবস্তুর অস্তিত্ব তথা নাস্তিত্ব যুগপৎ এককালে বিবক্ষিত হইলে, অস্তিনাস্তি এই দুই শব্দ পরস্পর বিরুদ্ধ-অর্থের বাচক হওয়ায় এক বস্তুতে এককালে উচ্চারণ হইতে পারে না বলিয়া, সেকালে ঘটাদিবস্তুতে "স্যাৎ অবক্তব্যঃ" এই চতুর্থ ভঙ্গ প্রবৃত্ত হয়। যে কালে ঘটাদিবস্তুর অস্তিত্ব তথা অবক্তব্যত্ব বিবক্ষিত, সেকালে ঘটাদিবস্তুতে "স্যাৎ অস্তিচ অবক্তব্যশ্চ" এই পঞ্চম ভঙ্গ প্রবৃত্ত হয়। যেকালে ঘটাদিবস্তুর নাস্তিত্ব তথা অবক্তব্যত্ব বিবক্ষিত, সেকালে ঘটাদিবস্তুতে "স্যাৎ নাস্তিচ অব্যক্তব্যশ্চ" এই ষষ্ঠভঙ্গ প্রবৃত্ত হয়। আর যেকালে ঘটাদিবস্তুর অস্তিত্ব তথা নাস্তিত্ব তথা অবক্তব্যত্ব বিবক্ষিত, সেকালে ঘটাদিবস্তুতে "স্যাৎ অস্তিচ নাস্তিচ অবক্তব্যশ্চ" এই সপ্তম ভঙ্গ প্রবৃত্ত হয়। কথিত প্রকারে যেরূপ ঘটাদিবস্তুর অস্তিত্ব নাস্তিত্ব এই দুই ধর্ম্মে সপ্ত ভঙ্গের প্রবৃত্তি হয় তদ্রূপ ঘটাদিবস্তুর একত্ব অনেকত্ব, নিত্যত্ব অনিত্যত্ব, ভিন্নত্ব অভিন্নত্ব, ইত্যাদি সকল ধর্ম্মেও উক্ত সপ্ত ভঙ্গের প্রবৃত্তি হয়। যেমন ১-স্যাৎ একঃ, ২-স্যাৎ অনেকঃ, ৩-স্যাৎ একশ্চ অনেকশ্চ, ৪-স্যাৎ অবক্তব্যঃ, ৫-স্যাৎ একশ্চ অবক্তব্যশ্চ, ৬-স্যাৎ অনেকশ্চ অবক্তব্যশ্চ, ৭-স্যাৎ একশ্চ অনেকশ্চ অবক্তব্যশ্চ। এইরূপ ১-স্যাৎ নিত্যঃ, ২-স্যাৎ অনিত্যঃ, ৩-

স্যাৎ নিত্যশ্চ অনিত্যশ্চ, ৪-স্যাৎ অবক্তব্যঃ, ৫-স্যাৎ নিত্যশ্চ অবক্তব্যশ্চ, ৬-স্যাৎ অনিত্যশ্চ অবক্তব্যশ্চ, ৭-স্যাৎ নিত্যশ্চ অনিত্যশ্চ অবক্তব্যশ্চ। এইরূপ ১-স্যাৎ ভিন্ন, ২-স্যাৎ অভিন্নঃ, ৩-স্যাৎ ভিন্নশ্চ অভিন্নশ্চ, ৪-স্যাৎ অবক্তব্যঃ, ৫ স্যাৎ ভিন্নশ্চ অবক্তব্যশ্চ, ৬-স্যাৎ ভিন্নশ্চ অবক্তব্যশ্চ, ৭-স্যাৎ ভিন্নশ্চ অভিন্নশ্চ অবক্তব্যশ্চ। এই সমস্ত স্থলে প্রথম চতুর্থ এই দুই ভঙ্গের বিবক্ষা হইলে পঞ্চম ভঙ্গের সিদ্ধি হয়, দ্বিতীয় চতুর্থ এই দুই ভঙ্গের বিবক্ষা হইলে ষষ্ঠ ভঙ্গের সিদ্ধি হয়, আর তৃতীয় চতুর্থ এই দুই ভঙ্গের বিবক্ষা হইলে সপ্তম ভঙ্গের সিদ্ধি হয়। প্রদর্শিত প্রকারে জৈনমতে ঘটাদি সকল বস্তুর অনেক রূপতা হয় এবং এই অনেক রূপতা-স্থলেই কিঞ্চিদ্রূপে ঘটাদির প্রাপ্তি তথা কিঞ্চিদ্রূপে ঘটাদির ত্যাগ (অপ্রাপ্তি) এইরূপ প্রাপ্তি-ত্যাগাদি সমস্ত ব্যবহার সম্ভব হয়। অন্যথা উক্ত সকল বস্তুর নিয়মপূর্ব্বক এক রূপতা অঙ্গীকার করিলে সর্ব্ব ব্যবহার লোপ হইবে। অতএব আর্হত-মতে পূর্ব্বোক্ত জীবাদি সপ্ত পদার্থ অনৈকান্ত স্বভাববিশিষ্ট, একরূপ নহে। এই স্যাদ্বাদ জৈনমতও অসমীচীন, কারণ, এক বস্তুতে পরস্পরবিরুদ্ধ ধর্ম্মের স্থিতি সর্ব্বথা অসম্ভব। কদাচিৎ পরস্পর বিরুদ্ধ-ধর্ম্মের সহাবস্থান এক বস্তুতে সম্ভব হইলে শীতত্ব, উষ্ণত্ব, কোমলত্ব, কঠিনত্ব, ইত্যাদি ধর্ম্মেরও এক বস্তুতে একাবস্থান হওয়া উচিত। অনৈকান্ত-স্বভাববাদী জৈনের প্রতি আমাদের জিজ্ঞাস্য—যে আকারে ঘটাদি বস্তু সত্য সে আকারেই কি অসত্য? অথবা অন্যাকারে অসত্য? প্রথমপক্ষে শীতত্ব উষ্ণত্ব ধর্ম্মের ন্যায় সত্যত্ব-অসত্যত্বরূপ বিরোধী ধর্ম্মের এক বস্তুতে সহাবস্থিতির অসম্ভবত্ব ইতঃপূর্ব্বে বর্ণিত হইয়াছে। দ্বিতীয় পক্ষে, যে অন্যাকারে ঘটাদি বস্তু অসত্য সেই অন্যাকারই অসৎ হইবে, তদ্দ্বারা ঘটাদিবস্তুর একরূপতাই সিদ্ধ হইবে, বহুরূপতা নহে। যেমন দূরদেশস্থ গ্রাম প্রাপ্তিরূপে অসৎ হইলেও গ্রাম অসৎ হইবে না। যদি কদাচিৎ প্রাপ্য গ্রামও অসৎ হয় তাহা হইলে গ্রাম-প্রাপ্তির জন্য লোকের চেষ্টা বা যত্ন হইবে না। অসৎ বস্তুর প্রাপ্তি-জন্য কাহারও চেষ্টা হয় না, সুতরাং গ্রাম অসৎ নহে, কিন্তু প্রাপ্যরূপে গ্রামের প্রাপ্তিই অসৎ। অতএব যে আকারবিশেষ দ্বারা ঘটাদিকে জৈনেরা অসৎ বলেন, সেই আকারবিশেষেরই অসৎরূপতা সিদ্ধ হয়, ঘটাদিবস্তুর নহে। কথিত কারণে জৈনমতাবলম্বী মানবগণ যে ঘট-পটাদি বিষয়কে আছেও বলেন, নাইও বলেন অর্থাৎ "আছে", "নাই", উভয়ই বলেন এবং "আছে ইহা নহে", "নাই ইহাও নহে", এইরূপ যে কহিয়া থাকেন, তাহা সমস্তই অসঙ্গত। বিষয় সুৎড বা দুর্ব্বচ হউক, উক্ত সপ্তভঙ্গী নয় দ্বারা কোন বিষয় নির্ব্বচন করিতে

তাঁহাদের সামর্থ্য নাই। তপ্তশিলারোহণাদি নির্জ্জরাখ্য ধর্ম্মদ্বারা মোক্ষ হইয়া থাকে, ইহা তাঁহারা প্রতিপন্ন করেন, কিন্তু এ বিষয়ে উক্ত সপ্তভঙ্গীনয় যোজিত করিলে মুক্তিও হাঁ না উভয়রূপ হইয়া পড়ে। সে যাহা হউক, বৌদ্ধমতের ন্যায় এ মতেরও খণ্ডন অনেক গ্রন্থে আছে। বাহুল্যভয়ে অন্য সকল গ্রন্থ পরিত্যাগ করিয়া কেবল বেদান্তদর্শনের তর্কপাদ হইতে আবশ্যকীয় অংশ এ স্থলে উদ্ধৃত হইল। ইহা দ্বারা জৈনমতের সিদ্ধান্ত এবং উক্ত সিদ্ধান্তের বিস্তারিত খণ্ডন, খণ্ডনের প্রকার, তথা জৈনমতের অসারতা, সহজে বুদ্ধিস্থ হইবে। তথাহি,—

নৈকস্মিন্নসম্ভবাৎ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৩৩ ॥

সূত্রার্থ। একস্মিন্ ধর্ম্মিণি যুগপৎ বহুবিরুদ্ধধর্ম্মাণাং সমাবেশো ন সম্ভবতি যতস্ততো জৈনমপি মতং ন সমাগিতি সূত্রার্থঃ।—এক পদার্থে এককালে বহুবিরুদ্ধ ধর্ম্মের সমাবেশ হয় না বলিয়া জৈনমত নগণ্য।

ভাষ্যার্থ। বৌদ্ধমতের খণ্ডন হইয়াছে, সম্প্রতি বিবসনমতের খণ্ডন হইবে। (বিবসন=এক প্রকার জৈন। ইহাদিগকে দিগম্বরও বলে। শ্বেতাম্বর-জৈন ও দিগম্বর-জৈন, এই দুই প্রকার জৈন আছে) ইহাদের মতে জীব, অজীব, আস্রব, সম্বর, নির্জ্জর, বন্ধ ও মোক্ষ, এই সাত পদার্থ (এ সকলের বিবরণ বলা হইবে)। অর্থাৎ জৈনেরা পোক্ত সপ্ত পদার্থই মানে, অতিরিক্ত মানে না। জৈনেরা সংক্ষেপতঃ জীব ও অজীব, এই দুই পদার্থই মানে, অপরাপর পদার্থ ঐ দুএর অন্তর্ভূত বলে। জীব অজীব, এই দুএর অপর প্রপঞ্চ (বিস্তার) পাঁচ প্রকার এবং তাহা অস্তিকায় (অস্তিকায়=পদার্থবোধক সংজ্ঞা বা পরিভাষা) সংজ্ঞায় সংজ্ঞিত। যথা—জীবাস্তিকায়, পুদ্গলাস্তিকায়, ধর্ম্মাস্তিকায়, অধর্ম্মাস্তিকায়, ও আকাশাস্তিকায়। এ সকলের আবার অনেক প্রকার অবান্তর প্রভেদ তাহাদের শাস্ত্রে বর্ণিত আছে এবং প্রত্যেক পদার্থে তাহারা সপ্তভঙ্গীনয়-নামক যুক্তি যোজিত করে। সপ্তভঙ্গীনয়ের আকার এইরূপ—স্যাদস্তি, স্যান্নাস্তি, স্যাদবক্তব্য, স্যাদস্তি চ নাস্তি চ, স্যাদস্তি চাবক্তব্য, স্যান্নাস্তি চাবক্তব্য, স্যাদস্তি চ নাস্তি চাবক্তব্য।* একত্ব-নিত্যত্ব প্রভৃতিতেও

---

* সপ্তভঙ্গী—যাহাতে সাত প্রকার ভঙ্গ অর্থাৎ বিভাগ আছে। নয়—ন্যায় অর্থাৎ যুক্তি। স্যাৎ অর্থাৎ কথঞ্চিৎ। অস্তি আছে। অথবা স্যাদস্তি—এক প্রকারে আছে। স্যান্নাস্তি অর্থাৎ দেখিতে গেলে, তাহা অন্যপ্রকারে নাই। ঘট ঘটরূপে আছে, প্রাপ্যরূপে নাই, তাই ঘট পাই-

এই সপ্তভঙ্গীনয় যোজিত করে। অর্থাৎ একরূপে এক,- অন্যরূপে অনেক। এক-রূপে নিত্য, অন্যরূপে অনিত্য, ইত্যাদি। এই বিষয়ে বলা যাইতেছে যে, ঐ মত যুক্তিবিরুদ্ধ। কেন-না তাহা অসম্ভব। যেমন কোনও বস্তু যুগপৎ (এক সময়ে) শীতোষ্ণ (শীতল ও উষ্ণ, এই দ্বিরূপ) হয় না, তেমনি, কোনও পদার্থে যুগপৎ সৎ ও অসৎ ইত্যাদিবিধ বিরুদ্ধধর্ম্মের সমাবেশ (থাকা) সম্ভব হয় না। অপিচ, জৈনগণ যে জীবাদি সপ্ত-পদার্থের কথা বলেন, সে সকল পদার্থ কি ঠিক্ সেই প্রকার? না সে সকলের প্রকারান্তর আছে? ঠিক্ সেই প্রকার, অন্য প্রকার নাই, ইহার বিনিগমক নাই অর্থাৎ ব্যভিচার আছে। আরও দেখ, তন্মতে বস্তুর স্বরূপ অনিশ্চিত, তদ্বিষয়ক জ্ঞানও অনিশ্চিত, সুতরাং তন্মতীয় জ্ঞান সংশয়-জ্ঞানের ন্যায় অপ্রমাণ। (অর্থাৎ স্যাদস্তি, স্যান্নাস্তি, বস্তু এক প্রকারে আছে, অন্য প্রকারে নাই, ইহা সত্য হইলে তাহাতে নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান জন্মিবে না, প্রত্যুত অনিশ্চিত অর্থাৎ সংশয়াত্মক জ্ঞানই জন্মিবে।) যদি বল, 'বস্তু-মাত্রেই বহুরূপ' এতদাকার নিশ্চিত জ্ঞান জন্মিবে, তাহা সংশয়ের ন্যায় অপ্রমাণ হইবে কেন? আমরা বলি, তাহা বলিতে পার না। যাহারা সর্ব্ব-বস্তুর নিরঙ্কুশ বহুরূপতা স্বীকার করে, তাহাদের মতে নিশ্চয়ও অনিশ্চয় মধ্যে গণ্য। কেন-না, নিশ্চয়েও স্যাদস্তি স্যান্নাস্তি যোজিত হইবে অর্থাৎ তাহাও এক প্রকারে আছে, এক প্রকারে নাই, এই অনির্দ্ধারিতরূপ হইবে। তাহাতে যে নিশ্চয় করে তাহারও নিশ্চয়ফলের অনিশ্চয়তাই সিদ্ধ হয়। যেস্থলে নিশ্চয়কর্ত্তা ও নিশ্চয়ফল অনিশ্চিত, সেস্থলে কিরূপে অনিশ্চিত শাস্ত্রবক্তা অনিশ্চিতরূপ প্রমাণ, প্রমেয়, প্রমাতা, প্রামতি, ইত্যাদি বিষয়ের

বার জন্য যত্ন বা চেষ্টা হয়। ঘটঃ স্যাদস্তি ও ঘটঃ স্যান্নাস্তি অর্থাৎ ঘট একরূপে আছে ও অন্যরূপে নাই। অস্তি ও নাস্তি এই দুই প্রশ্ন পূর্ব্বাপরীভাবে উত্থিত হইলে 'স্যাদস্তি চ নাস্তি চ' এই তৃতীয় ভঙ্গ তাহার প্রত্যুত্তর দেয়। অর্থাৎ আছেও বটে, নাইও বটে। এককালে উক্ত উভয় প্রশ্ন হইলে তাহার প্রত্যুত্তরে 'স্যাদবক্তব্য' শব্দ বলা হয়। অর্থাৎ তাহা একরূপে আছে বলিবার যোগ্য, অন্য রূপে নাই বলিবার যোগ্য। আদ্য ও চতুর্থভঙ্গ-বিষয়ে প্রশ্ন হইলে 'স্যাদস্তি চাবক্তব্য'। ইহার উপর পঞ্চম ভঙ্গ অবতারিত হয়। দ্বিতীয় চতুর্থভঙ্গ-বিষয়ে 'স্যান্নাস্তি চাবক্তব্য' এই ষষ্ঠ ভঙ্গের অবতারণ হইয়া থাকে। তৃতীয় ও চতুর্থ ভঙ্গের উপর 'অস্তি নাস্তি চাবক্তব্য' এই সপ্তম ভঙ্গ যোজিত হয়। জৈনমতে বস্তু এবম্প্রকার অনেকরূপ। সর্ব্বাংশে একরূপ হইলে প্রাপ্তি-পরি-হারাদি ব্যবহার চলে না। নানারূপ বলিয়াই ভিন্ন ভিন্ন ব্যবহার চলিয়া থাকে অর্থাৎ নির্ব্বাহ পায়। ইহাদের অভিপ্রায়ে পরমতের প্রমাও অনেকরূপ, একরূপ নহে।

উপদেশ করিবেন? কিপ্রকারেই বা তন্মতানুসারিগণ অনিশ্চিত তদুপদিষ্ট পদার্থে প্রবৃত্ত হইবেন? ফলের ঐকান্তিকতা অর্থাৎ নিশ্চয়তা ও একরূপতা থাকিলেই লোক অব্যাকুলিতচিত্তে তৎসাধনে (তদনুষ্ঠানে) প্রবৃত্ত হইতে পারে ও হয়, তাহা না থাকিলে হয়ও না, পারেও না। অতএব অনিশ্চিতার্থশাস্ত্রের প্রণেতা মত্তোন্মত্তের ন্যায় অশ্রদ্ধেয়—তাহার বাক্যও সর্ব্বথা অগ্রাহ্য। অন্য কথা এই যে, জৈনাভিপ্রেত পাঁচ অস্তিকায় অসম্ভব। অস্তিকায় পঞ্চকে পঞ্চসংখ্যা আছে ও নাই, এই দুই বিকল্প স্থাপন করিলে পক্ষান্তরে না থাকাও পাওয়া যায় সুতরাং সে পক্ষে হয় ন্যূনসংখ্যা না হয় অধিক সংখ্যা লব্ধ হয়। আরও দেখ, ঐ সকল পদার্থের অবাচ্যতা পক্ষও অসম্ভব। কেন-না, অবাচ্য অর্থাৎ অবক্তব্য হইলে তাহা বলিতে পারিতে না। বক্তব্য অথচ অবক্তব্য, ইহা বিরুদ্ধকথা। উচ্চারিত হইলে তখনই অবধারিত ও অনবধারিত অর্থাৎ নিশ্চিত অনিশ্চিত এই দ্বিবিধ পক্ষ স্থাপিত হইবে। অবধারণের ফল সম্যক্‌জ্ঞান, তাহাও পক্ষদ্বয়গ্রস্ত (আছে ও নাই)। অবধারণের বিপরীত অনবধারণ, তাহাও অস্তি-নাস্তি-গ্রস্ত। এইরূপ ও অন্যরূপ প্রলাপবাক্য বলায় জৈনপক্ষ উন্মত্তবাক্যবৎ অগ্রাহ্য। স্বর্গ ও অপবর্গ (মোক্ষ), এই দুই পদার্থও পক্ষান্তরে নাই ও অনিত্য হইয়া উঠে। নিত্য ও অনিত্য, আছে ও নাই, এইরূপ পক্ষদ্বয় থাকায় সমুদায় পদার্থই অনিশ্চিত হইয়া পড়ে; সুতরাং তন্মতাবলম্বীদিগের সাধনানুষ্ঠানপ্রবৃত্তি উপপন্ন হয় না। জৈন-শাস্ত্রে যে অনাদি সিদ্ধ-জিনের (জৈনদিগের উপাস্য-দেবতার) উল্লেখ এবং যে স্বভাব কথিত আছে, সে সমুদায়ও সংশয়িত হইয়া উঠে। অপিচ, জীবাদি পদার্থের কোনও পদার্থে পরস্পরবিরুদ্ধ সদসৎধর্ম্মের সমাবেশ সম্ভাবনা নাই। কেন-না, সদ্ধর্ম্ম থাকা কালে অসদ্ধর্ম্ম থাকিতেই পারে না। এই সকল কারণে আর্হত-মত অসমঞ্জস অর্থাৎ যুক্তি-বিরুদ্ধ। যাহা বলা হইল, দেখান হইল, তাহারই দ্বারা একপ্রকারে এক, অন্য প্রকারে অনেক, একপ্রকারে নিত্য, অন্য প্রকারে অনিত্য, এক প্রকারে ব্যতিরিক্ত, অন্য প্রকারে অব্যতিরিক্ত, ইত্যাদি ইত্যাদি অনিশ্চিতরূপের প্রতিজ্ঞা নিরাকৃত হইতেছে। জৈনেরা যে পুদ্গলাভিধেয় পরমাণুপুঞ্জ হইতে পৃথিব্যাদির জন্ম কল্পনা করে, সে কল্পনা পূর্ব্বোক্ত পরমাণু-কারণবাদ নিরাসের দ্বারা নিরস্ত হইতে পারে, এ নিমিত্ত তন্নিরাকরণার্থ পৃথক্ যত্ন করা হইল না।

এবঞ্চাত্মাঽকাৎর্স্ন্যম্ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৩৪ ॥

সূত্রার্থ। বিরুদ্ধধর্ম্মসমাবেশাসম্ভবস্তথাত্মাকাৎর্স্ন্যং—আত্মনো জীবস্য অকাৎর্স্ন্যং মধ্যমপরিমাণত্বং মধ্যমপরিমাণত্বাচ্চানিত্যত্বাদিদোষ ইতি সূত্রাক্ষরার্থঃ।—জৈনেরা আত্মাকে মধ্যমপরিমাণ বলেন, তাহাও সদোষ। ভাষ্য-ব্যাখ্যা দেখ।

ভাষ্যার্থ। স্যাদ্বাদে অর্থাৎ জৈনমতে এক পদার্থে যুগপৎ বিরুদ্ধধর্ম্মদ্বয়ের সমাবেশ অসম্ভব, এই এক দোষ, তদুপরি অন্য দোষ এই যে, তন্মতে জীবাত্মার মধ্যম-পরিমাণতা সংরক্ষিত হয় না। মধ্যমপরিমাণ ও শরীরপরিমাণ সমানার্থ। মধ্যমপরিমাণতা-মত রক্ষা পায় না কেন,—তাহা বলিতেছি। আর্হতেরা (আর্হৎ = জৈন) জীবকে শরীর-পরিমাণ মনে করেন। আত্মা যদি শরীরপরিমিত হন,—তাহা হইলে তিনি অপূর্ণ, অব্যাপী অর্থাৎ পরিচ্ছিন্ন। যেহেতু পরিচ্ছিন্ন, সেই হেতু ঘট-পটাদির ন্যায় অনিত্য। আরও দেখ, শরীর-পরিমাণের স্থিরতা নাই। (ছোট বড় মধ্যম, নানা পরিমাণের শরীর আছে)। মানবাত্মা মানব-শরীর-পরিমিত, কর্ম্মানুসারে হস্তিজন্ম প্রাপ্ত হইলে সে আত্মা হস্তি-শরীর ব্যাপিতে পারে না। বল্মীক-জন্ম পাইলেই বা কিরূপে তাহাতে পর্য্যাপ্ত হইবে? (ধরিবে?) জন্মান্তর-কথা দূরে থাকুক, এই একই জন্মের বাল্য-যৌবন-বার্দ্ধক্য-যুক্ত শরীরেও ঐ দোষ আপতিত হইবে। আচ্ছা, আমরা জিজ্ঞাসা করি, জৈন বলুন, জীব অনন্তাবয়ব কি-না। অর্থাৎ দীপের ন্যায় জীবের অসংখ্য অংশ আছে কি-না। থাকিলে তাহা অল্পদেহে সঙ্কুচিত ও বৃহদ্দেহে বিস্ফারিত হয় কি-না এবং জীবের অনন্ত অবয়ব তাদৃশ দেশে (শরীরে) প্রতিঘাত প্রাপ্ত (কতক অংশ নষ্ট ও সঙ্কুচিত) হয় কি-না, তাহাও বলিতে হইবে। প্রতিঘাত হয় বলিলে আপত্তি হইবে। হয় না বলিলেও অল্পস্থানে অনন্ত অবয়ব-সম্মিত হইতে (ধরিতে) পারিবে না। অপ্রতিঘাত-পক্ষে একাবয়বদেশতা উপপন্ন হওয়ায় ও সর্ব্বাবয়বের স্থৌল্য না হওয়ায় জীবের অণুত্বই সিদ্ধ হয়, মধ্যম-পরিমাণত্বা-মত রক্ষিত হয় না।* জীবাংশ শরীর-পরিমিত অথচ অনন্ত—অসীম, এমত অনুমানেরও অবিষয়। জৈন হয় ত বলিবেন, বৃহৎশরীর-প্রাপ্তিকালে

---

* কথাগুলির মর্ম্ম বা উদ্দেশ্য এই যে, বড় ঘটের দীপ ছোট ঘটে স্থাপিত হইলে তাহার অতিরিক্ত অংশ বিনষ্ট হওয়ায় ছোট ঘটের পরিমাণ প্রাপ্ত হয়। জীবের সেরূপ হয় কি-না। জীবাংশ বিনষ্ট হয় না, এরূপ বলিলে, মানিতে হইবে, দেহের বাহিরেও জীবের অস্তিত্ব থাকে। বিনষ্ট হয় বলিলে স্বীকার করিতে হইবে, জীব ঘটাদির ন্যায় অনিত্য। সুতরাং জীবের শরীর-পরিমাণতা সম্পূর্ণ যুক্তিবিরুদ্ধ।

জীবের অবয়ব বৃদ্ধি পায়, অল্পশরীর-প্রাপ্তিকালে অবয়ব ক্ষয়প্রাপ্ত হয়। জৈনের এই কথার প্রত্যুত্তরার্থ সূত্র এই—

ন চ পর্য্যায়াদপ্যবিরোধোবিকারাদিভ্যঃ॥

অ ২, পা ২, সূ ৩৫॥

সূত্রার্থ। আগমাপায়ৌ পর্য্যায়ঃ। বিকারিত্বাদিদোষপ্রসঙ্গাৎ পর্য্যায়াদপি অবয়বাগমাপায়স্বীকারাদপি ন অবিরোধঃ অবিরোধেন জীবস্য দেহপরিমাণত্বং সাধয়িতুং ন শক্যত ইতি সূত্রার্থঃ।—অবয়বের বৃদ্ধি-হ্রাস মানিলেও বিকারিত্বাদি-দোষে জীবের দেহ-পরিমাণতা সিদ্ধ হইবে না। প্রত্যুত বিরোধ হইবেক।

ভাষ্যার্থ। বৃহদ্দেহপ্রাপ্তিকালে অবয়বের উপচয় এবং ক্ষুদ্রদেহপ্রাপ্তিকালে অবয়বের অপচয় হয় বলিলেও জৈন 'জীব দেহ-পরিমিত' এই মত বিনা বিরোধে স্থাপন করিতে পারিবেন না। কারণ এই যে, ঐ মত বিকারাদি-দোষে দূষিত। নিরন্তর অবয়বের বৃদ্ধি-হ্রাস থাকায় বিকারিত্বদোষ অপরিহার্য্য। সবিকার বলিলে জীবকে চর্ম্মাদির ন্যায় অনিত্য বলিতে হইবে। জীবকে অনিত্য বলিলে বন্ধ-মোক্ষ-ব্যবস্থা বিনষ্ট হইবে। জীব প্রস্তরবদ্ধ অলাবুর ন্যায় সংসার-সাগরে মগ্ন, তাহার সেই বন্ধন ছিন্ন হইলেই উর্দ্ধগামিত্ব স্বভাবপ্রাপ্তিরূপ মোক্ষ, এ সিদ্ধান্ত বাধিত (নষ্ট) হইবেক। অংশবিশেষের আগমন-নির্গমন থাকায় শরীর যেমন আত্মা নহে, গোক্ত-মতে আত্মাও তেমনি অনাত্মা হইয়া পড়েন। অগত্যা অবস্থিত অর্থাৎ নির্ব্বিকার কোন এক অবয়বকে আত্মা বলিতে হইবে, কিন্তু সে অবয়ব দুর্নিরূপ্য। অপিচ, বৃহচ্ছরীর-প্রাপ্তিকালে কোথা হইতে জীবাংশ আগমন করে এবং ক্ষুদ্রদেহপ্রাপ্তিকালে তাহা কিসেই বা লয়প্রাপ্ত হয়, তাহা বলিতে হইবে। জীব যখন অভৌতিক, ভূতোৎপন্ন নহে, তখন ভূত হইতে আইসে ও ভূতে গিয়া লয়প্রাপ্ত হয়, এ কথা বলিতে পারিবে না। প্রমাণ না থাকায়, সাধারণ হউক, অসাধারণ হউক, অন্য কোন নির্দ্দিষ্ট আধারের নির্দ্দেশ (নিরূপণ) করিতে পারিবে না। অবয়ব আইসে, আসিয়া আত্মাকে প্রবৃদ্ধ করে, এবং অবয়ব ক্ষয়প্রাপ্ত হয়, ক্ষয়প্রাপ্ত হওয়ায় আত্মা ক্ষীণ হয়, এরূপ হইলে আত্মার স্থিরতর রূপ ও নির্দ্দিষ্ট পরিমাণ থাকিল না। এইরূপ এইরূপ দোষে অবয়বের আগমন নির্গমন মান্য করা যায় না। অথবা পূর্ব্বসূত্রে দেহ-পরিমাণ আত্মার স্থূল-সূক্ষ্ম শরীর প্রাপ্তিতে অকাৎর্স্ন্য-দোষ প্রাপ্তি এবং অকাৎর্স্ন্যদোষ প্রাপ্তিতে তাঁহার অনিত্যতা, সেই অনিত্যতাদোষ পরিহারার্থ

জৈন যদি বলেন, বৌদ্ধমতের স্রোতঃসন্তানের* ন্যায় জৈনমতের আত্মা নিত্য, তদুত্তরার্থ এতৎসূত্রের উত্থান জানিবে। সন্তান বস্তু কি অবস্তু এইরূপ জিজ্ঞাসা হইবে, তাহাতে অবস্তুপক্ষে নৈরাত্ম্যবাদ ও বস্তুপক্ষে আত্মার বিকারিত্ব-দোষ আসিবে। অতএব, উত্থাপিত জৈন-পক্ষ সর্ব্বথা অসঙ্গত।

অন্ত্যাবস্থিতেশ্চোভয়নিত্যত্বাদবিশেষঃ ॥ অ ২, পা ২, সূ ৩৬ ॥

সূত্রার্থ। অন্ত্যঃশেষঃ। মোক্ষাবস্থেতি যাবৎ। মোক্ষকালিক জীবপরিমাণস্য অবস্থিতের্নিত্যত্ব দর্শনাৎ উভয়োরাদ্যমধ্যপরিমাণয়োর্নিত্যত্ব প্রসঙ্গাৎ অবিশেষস্ত্রয়াণাং পরিমাণানাং সাম্যং স্যাৎ বিরুদ্ধপরিমাণানামেকত্রাযোগাদিতি সূত্রযোজনা।—জৈন অন্ত্য অর্থাৎ মোক্ষকালিক জীবপরিমাণের নিত্যতা মানেন, তদনুসারে আদ্য-মধ্য জীবপরিমাণও নিত্য হইতে পারে, তাহা হইলে বিশেষ অর্থাৎ জীবশরীরপরিমাণবিশিষ্ট, এই নির্দ্দিষ্ট মত রক্ষিত হইবে না, অবশ্যই ভগ্ন হইবে।

ভাষ্যার্থ। জৈনেরা মোক্ষাবস্থায় জীবপরিমাণকে নিত্য (তারতম্যরহিত, একরূপ) বলেন। অন্ত্যজীবপরিমাণ নিত্য হইলে তদ্দৃষ্টান্তে আদ্য-মধ্য-জীবপরিমাণও নিত্য হওয়া সম্ভব। তাহা হইলে পরিমাণত্রয় সমান হইল, কোনরূপ বিশেষ থাকিল না। অবিশেষ হওয়াতে এক শরীরপরিমাণতাই লব্ধ হয় ও সঙ্গত হয়, বৃহৎ ক্ষুদ্র শরীরপ্রাপ্তি ও তত্তৎপরিমাণ সঙ্গত হয় না। কিন্তু, আর্হতগণ বলেন, অন্ত্যাবস্থায় অর্থাৎ মুক্তাবস্থায় জীবপরিমাণ অবস্থিত (একরূপ), তদ্দৃষ্টান্তে আদ্য ও মধ্য, উভয় অবস্থার পরিমাণও অবস্থিত। ইহাতেও একরূপতা আসিল, সুতরাং পরিমাণের ইতরবিশেষ থাকিল না। ইহাতে জীব হয় অণুপরিমাণ, না হয় বৃহৎ পরিমাণ বলিয়া স্বীকৃত হইতে পারে। অতএব বৌদ্ধমতের ন্যায় জৈন-মতও অসঙ্গত, অসঙ্গত বলিয়া অগ্রাহ্য। ইতি।

দেহাত্মবাদী চার্ব্বাকের মত-নিরূপণ ও খণ্ডন।

দেহাত্মবাদেও চারিমত আছে, যথা, ১-দেহাত্মবাদী, ২-ইন্দ্রিয়াত্মবাদী, ৩-প্রাণাত্মবাদী, আর ৪-মনাত্মবাদী। প্রথমে দেহাত্মবাদী চার্ব্বাকের মত নিরূপণ করা যাইতেছে।

---

* স্রোতঃসন্তান স্রোতঃ—প্রবাহ। সন্তান—অহংবুদ্ধির অবিচ্ছেদ। এক বিজ্ঞানের নাশ অবিচ্ছেদে অর্থাৎ তৎসংলগ্নভাবে অন্য বিজ্ঞানের উৎপত্তি, এতদ্রূপ বিজ্ঞানপ্রবাহ যেমন নিত্য, তেমনি, অবিচ্ছেদে দেহান্তরপ্রাপ্ত আত্মব্যক্তিও নিত্য, সূত্রে এই অংশেরই প্রত্যুত্তর প্রদত্ত অর্থাৎ খণ্ডন হইয়াছে।

সকলের মতে "অহং" এই প্রতীতির বিষয় তথা "অহং" এই শব্দের অর্থ যে বস্তু তাহাই আত্মা। অতএব এই দেহই উক্ত অহং প্রতীতির বিষয় হওয়ায় আত্মা বলিয়া নিশ্চিত হয়, দেহ হইতে ভিন্ন, তথা দেহের অন্তর্ব্বর্ত্তী অন্য কোন পদার্থ অহং প্রতীতির বিষয় নহে বলিয়া আত্মা নহে। এই কারণে মনুষ্য-মাত্রেরই পণ্ডিত হইতে আরম্ভ করিয়া ইস্তক পামর পুরুষপর্য্যন্ত অহং স্থূলঃ, অহং গৌরঃ, অহং মনুষ্যঃ, অহং ব্রাহ্মণঃ, অহং গচ্ছামি, অহং জানামি, অহং ইচ্ছামি, অহং করোমি, ইত্যাদি প্রতীতি দ্বারা অহমত্ব ধর্ম্মের সহিত স্থূলত্ব, গৌরত্ব, মনুষ্যত্ব, ব্রাহ্মণত্ব, গমন, জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন, ইত্যাদি সকল ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্যের অনুভব হইয়া থাকে। ধর্ম্মীর অভেদ স্থলেই ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্যের অনুভব হয়, ধর্ম্মীর ভেদ হইলে তাদৃশ অনুভব হয় না। যেমন কুণ্ডরূপধর্ম্মীর তথা দধিরূপধর্ম্মীর পরস্পরভেদবশতঃ কুণ্ডপাত্রস্থিত দধির ধর্ম্ম মধুররসের এবং কুণ্ডের ধর্ম্ম কম্বুগ্রীবাদিমত্ত্বের অভেদ হয় না এবং তৎকারণে মধুররস কম্বুগ্রীবাদিমত্ত্ব এই দুই ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্যেরও অনুভব হয় না। যদি সত্যসত্যই ধর্ম্মীর ভেদস্থলেও ধর্ম্মের সামানাধি-করণ্যের অনুভব হয়, তাহা হইলে "মধুরং কুণ্ডং কম্বুগ্রীবাদিমৎ দধি", এই প্রকার সকলের অনুভব হওয়া উচিত। অতএব এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হয়, যে স্থলে ধর্ম্মীর অভেদ হয়, সে স্থলেই ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্যের অনুভব হয়, যে স্থলে ধর্ম্মীর ভেদ হয় সে স্থলে তদ্রূপ অনুভব হয় না। সুতরাং উপরি উক্ত রীতিতে সর্ব্বলোকের অহমত্ব ধর্ম্মের সহিত স্থূলত্বাদিধর্ম্মের সামানাধি-করণ্যের অনুভব হওয়ায় উক্ত স্থূলত্বাদিধর্ম্মের কোন এক ধর্ম্মী মানা উচিত এবং এই স্থূল শরীরই উক্ত ধর্ম্মী বলিয়া সিদ্ধ হয়। কারণ স্থূলত্ব, গৌরত্ব, ব্রাহ্মণত্ব, মনুষ্যত্ব, গমন, এই সমস্ত ধর্ম্ম স্থূলদেহে সকলের প্রত্যক্ষ প্রতীতি হয়। আর এইরূপ উক্ত স্থূলত্বাদি সমস্ত ধর্ম্ম সহিত জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, এই তিন ধর্ম্মেরও সামানাধিকরণ্য প্রতীত হওয়ায় জ্ঞানাদি তিন ধর্ম্মেরও স্থূলদেহই ধর্ম্মী বলিয়া অবধারিত হয়। সর্ব্ববাদীসম্মত জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন, এই তিন ধর্ম্ম আত্মার, অন্যের নহে। সুতরাং উক্ত জ্ঞানাদিগুণবিশিষ্ট হওয়ায় তথা অহং প্রতীতির বিষয় হওয়ায় এই স্থূল দেহই আত্মা, স্থূলদেহ হইতে ভিন্ন সকল পদার্থ অনাত্মা। যদ্যপি পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, এই চারি ভূতের পৃথক্ পৃথক্ ভূতে অথবা মিলিত বহিঃস্থ পৃথিব্যাদি ভূতে উক্ত জ্ঞানরূপ চৈতন্য দৃষ্ট হয় না, তথাপি দেহাকারে পরিণত চতুর্ভূতে উক্ত চৈতন্যেরও উৎপত্তি সম্ভব হয়। যেমন মদিরার কারণী-

ভূত গুড়াদি পৃথক্ পৃথক্ পদার্থে বা মিলিত গুড়াদি সকল পদার্থে মদশক্তি দৃষ্ট না হইলেও মদিরাকারে পরিণত গুড়াদি পদার্থে উক্ত মদশক্তি প্রত্যক্ষ প্রতীত হয়। অথবা, যেমন নাগবল্লীদল (পাণ), খয়ের, চুণ, সুপারী, এই চারি পৃথক্ পৃথক্ দ্রব্যে রক্তরূপের উৎপাদকতা প্রতীত না হইলেও, উক্ত চারির সমুদায় রূপ তাম্বুলে রক্ত রূপের উৎপাদকতা প্রত্যক্ষ প্রতীত হয়। অথবা, যেমন ঘটে লৌহিত্যগুণের অভাবেও অগ্নি সহিত ঘটের সংযোগে ঘটে লৌহিত্য-গুণ জন্মিয়া থাকে। তদ্রূপ দেহাকারে পরিণামপ্রাপ্ত পৃথিব্যাদি চারিভূতে জ্ঞানরূপ চৈতন্যের উৎপত্তি সম্ভব হওয়ায় উক্ত চৈতন্য দেহেরই ধর্ম্ম বলিয়া সিদ্ধ হয়। কিংবা, যে ধর্ম্মের যে দ্রব্যের অধীন প্রতীতি হয় সে ধর্ম্মের সেই দ্রব্যই ধর্ম্মী। যেমন উষ্ণস্পর্শের অগ্নিরূপ দ্রব্যের অধীন প্রতীতি হওয়ায় উষ্ণস্পর্শকে অগ্নিরূপ দ্রব্যের ধর্ম্মী বলা যায়। এইরূপ জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন, এই তিন ধর্ম্মের দেহের অধীন প্রতীতি হওয়ায়, দেহ বিনা তাহাদের প্রতীতি না হওয়ায় উক্ত জ্ঞানাদির দেহ-ধর্ম্মতাই সিদ্ধ হয়। কদাচিৎ উক্ত জ্ঞানাদিকে দেহ হইতে অতিরিক্ত অন্য কোন পদার্থের ধর্ম্ম অঙ্গীকার করিলে, দৃষ্ট অর্থের হান, অদৃষ্ট অর্থের কল্পনারূপ দোষ হইবে। অর্থাৎ উক্ত জ্ঞানাদিগুণের আশ্রয়রূপে প্রত্যক্ষ যে এই দেহ, তাহা পরিত্যাগ করিয়া উক্ত দেহ হইতে ভিন্ন কোন অর্থ জ্ঞানাদির ধর্ম্ম বলিয়া কল্পনা করিলে, ইহা দোষ বলিয়া গণ্য হইবে। দেবগুরু বৃহস্পতিও "চৈতন্যবিশিষ্টঃ পুরুষঃ কায়ঃ" এই সূত্রে চৈতন্যবিশিষ্ট দেহেরই আত্মতা প্রতি-পাদন করিয়াছেন। কথিত সকল কারণে এই দেহই আত্মা তথা এই দেহের যে মরণ তাহাই মোক্ষ। আর এক প্রত্যক্ষ প্রমাণই প্রমাণ, অন্য সকল প্রমাণ অলীক। সুতরাং প্রত্যক্ষ প্রমাণের অভাবে এই লোক হইতে ভিন্ন অন্য কোন স্বর্গ-নরকাদিরূপ লোক নাই। এই জগৎ আপন স্বভাবেই পরিদৃশ্যমান স্বরূপে উৎপন্ন, স্বভাব হইতে ভিন্ন অন্য কোন ঈশ্বর বা পুণ্য-পাপরূপ অদৃষ্ট এই জগতের কারণ নহে। ইহা দেহাত্মবাদী লোকায়ত নাস্তিকের মত, এই মতের খণ্ডন অনেক গ্রন্থে আছে, কিন্তু মহাভারত ও ব্রহ্মসূত্রে যেরূপে এই মতের খণ্ডন হইয়াছে তাহা এস্থলে প্রদর্শিত হইল।

মহাভারতে দেহাত্মবাদী চার্ব্বাক নাস্তিকের মতের নিরূপণ ও খণ্ডন এইরূপে উক্ত আছে। তথাহি—

লোকায়ত-নাস্তিকগণের মত এই যে, সর্ব্বলোক-সাক্ষিক দেহরূপ আত্মার ধ্বংস প্রত্যক্ষ দৃশ্যমান হইলেও শাস্ত্র-প্রামাণ্যবশতঃ দেহভিন্ন আত্মা আছে, ইহা

যে বাদী কহিয়া থাকে সে পরাজিত হয়। আত্মার মৃত্যুস্বরূপ নাশ আর দুঃখ, জরা, রোগ, প্রভৃতি অংশতঃ নাশ, গৃহের দুর্ব্বল অবয়বসকল ক্রমে ক্রমে নষ্ট হইলে যেমন গৃহ বিনষ্ট হয়, তদ্রূপ ইন্দ্রিয়াদি বিনাশ দ্বারা দেহেরই নাশ হইয়া থাকে। এইরূপ হইলেও যাহারা মোহবশতঃ আত্মাকে দেহাতিরিক্ত অন্য পদার্থ জ্ঞান করে তাহাদিগের মত সমীচীন নহে। "লোকে যাহা নাই তাহা আছে" ইহা যদি সিদ্ধ হয়, তবে বন্দিগণ রাজাকে যে অজর-অমর বলিয়া স্তুতি করিয়া থাকে তাহাও সিদ্ধ হইতে পারে। অসৎ পদার্থ আছে কিনা, এইরূপ সংশয় উপস্থিত হইলে মনুষ্য কোন্ কারণ অবলম্বন করিয়া লোকযাত্রার নিশ্চয় করিবে? অনুমান ও শাস্ত্র-প্রমাণের মূল প্রত্যক্ষ, সেই প্রত্যক্ষ দ্বারা শাস্ত্র বাধিত হইয়া থাকে, আর অনুমান অকিঞ্চিৎকর প্রমাণমাত্র। দেহভিন্ন স্বতন্ত্র আত্মা নাই, এ বিষয় চিন্তাকরা বৃথা, জীব শরীর হইতে স্বতন্ত্র নহে। ক্ষিতি, জল, তেজ ও মরুৎ এই ভূত-চতুষ্টয়ের সংযোগ হইলে যেমন বট-বীজের ক্ষুদ্রভাগ মধ্যে পত্র, পুষ্প, ফল, ত্বক্, রূপ ও রস, প্রভৃতি অন্তর্হিত থাকে, তদ্রূপ রেত-মধ্যে মন, বুদ্ধি, অহঙ্কার চিত্ত, শরীর, আকার ও গুণ, প্রভৃতি অন্তর্হিত থাকিয়া আবির্ভূত হয়। অথবা, ধেনু-ভুক্ত একমাত্র তৃণোদক হইতে যেমন বিভিন্ন স্বভাব দুগ্ধ ও ঘৃত উৎপন্ন হয়, কিম্বা, বহুদ্রব্যমিশ্রিত কল্ক দুই তিন রাত্রি পর্য্যষিত হইলে তাহা হইতে যেমন মদ-শক্তি সমুৎপন্ন হইয়া থাকে, তদ্রূপ পূর্ব্বোক্ত ভূতচতুষ্টয়ের সংযোগবশতঃ রেত হইতে চৈতন্য জন্মে। কাষ্ঠদ্বয়ের সঙ্ঘর্ষণ জন্য যেমন তৎপ্রকাশক অগ্নি উৎপন্ন হয়, তদ্রূপ ভূতসংযোগানবন্ধন তৎপ্রকাশক চৈতন্য জন্ম পরিগ্রহ করিয়া থাকে। জড় পদার্থ হইতে চৈতন্যের উৎপত্তি অসম্ভব নহে, তার্কিকমতে আত্মা ও মন জড় হইলেও উভয়ের সংযোগবশতঃ যেমন স্মরণাদি-রূপ জ্ঞান জন্মে এবিষয়েও তাহাই নিদর্শন। অয়স্কান্তমণি যেমন লোহকে আকর্ষণ করে, তেমন উক্তরূপে উৎপন্ন চৈতন্য ইন্দ্রিয়সকলকে চালনা করিয়া থাকে। সূর্য্যকান্তসংযোগে সূর্য্যরশ্মিসকল যেমন অগ্নিপ্রসবকরে, তদ্রূপ ভোক্তৃত্ব এবং বহ্নির জল-শোষকত্ব সঙ্ঘাতদ্বারাই সিদ্ধ হয়, অতএব দেহাতিরিক্ত জীব নাই, ইহা যুক্তিসঙ্গত। লোকায়ত নাস্তিকগণের যুক্তিযুক্ত যে মত উক্ত হইল, তাহা নিতান্ত দূষিত, যেহেতু দেহ মৃত হইলেও আত্মার বিনাশ নাই। দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্বের প্রমাণ এই যে, যদি দেহ চেতন হয় তবে মৃত-দেহেও চৈতন্য উপলব্ধি হইতে পারে, যখন তাহা দৃষ্টবিরোধী হইতেছে তখন অবশ্যই চৈতন্য দেহ-ধর্ম্ম নহে। যে বর্ত্তমান থাকিলে দেহ বিনষ্ট হয় না এবং যাহার অবর্ত্তমানে

দেহ নষ্ট হয়, সে অবশ্যই দেহ হইতে স্বতন্ত্র। লোকায়ত-নাস্তিকেরা শীত-জরা নিবৃত্তিনিমিত্ত মন্ত্রপ্রতিপাদ্য দেবতার নিকট প্রার্থনা করিয়া থাকে, সেই দেবতা যদি ভূতময়ী হয়, তবে ঘটপটাদির ন্যায় দৃষ্টিগোচর হইতে পারে, কিন্তু তাহারা লোকান্তর-সঞ্চারক্ষম সূক্ষ্ম শরীর স্বীকার না করায় তাহাদিগের মতে দেবতা-সিদ্ধিই সম্ভব নহে। অপিচ, যৎকালে সে শরীর ভূতান্তর আবিষ্ট হয় তদানীং তৎ শরীরের পীড়াবশতঃ মুখ্যদেহের অধিষ্ঠাতা পীড়িত হয় না; কিন্তু যে আবিষ্ট হইয়াছে, তাহারই তদ্দেহে অভিমাননিবন্ধন পীড়া হইয়া থাকে; আবিষ্টের অপগমে মুখ্য দেহই বাধিত হয়, অতএব দৃষ্টবিরোধবশতঃ দেহকে আত্মা বলা যায় না। মৃত হইলে কর্ম্ম নিবৃত্তি হয়, ইহাতে কৃতকর্ম্মের নাশ ও অকৃতকর্ম্মের আগমরূপ দোষ বিস্পষ্টরূপে স্বীকার করিতে হয়, অর্থাৎ যে দেহে যে কর্ম্ম করে সেই দেহের বিনাশ হইলে তদ্দেহকৃত কর্ম্মেরও নাশ হয় এবং নূতন দেহ উৎপন্ন হইলে অকৃতকর্ম্মের ফলভোগ হইয়া থাকে, অতএব লোকায়তিক-মত নিতান্ত যুক্তিবিগর্হিত। মূর্ত্তপদার্থ হইতে অমূর্ত্তজ্ঞানের উৎপত্তি হইলে পৃথিবী প্রভৃতি ভূতচতুষ্টয় হইতে আকাশের উৎপত্তি হইতে পারে, অতএব অমর্ত্ত্যের সহিত মর্ত্ত্যের সাদৃশ্য কদাচ সম্ভবপর নহে।

শারীরক-মীমাংসার তৃতীয় অধ্যায়ের তৃতীয় পাদের ৫৩ ও ৫৪ সূত্রে দেহাত্ম-বাদী লোকায়তিকের সিদ্ধান্ত অপেক্ষাকৃত বিস্তৃতরূপে নিরাকৃত হইয়াছে। নিম্নোক্ত উদ্ধৃত অংশ দ্বারা বিদিত হইবে যে, চার্ব্বাকমতও অত্যন্ত কুযুক্তিমূলক ও সর্ব্বথা অসঙ্গত। তথাহি,—

এক আত্মনঃ শরীরে ভাবাৎ ॥ সূ ৫৩ ॥

সূত্রার্থ—একে বাদিনঃ। আত্মনো দেহাদব্যতিরেকমাহুরিতি শেষঃ। সতি দেহে ভাবাৎ তদভাবে চ তদভাবাদিতি চ তত্র হেতুরুপন্যস্যতে।—কোন কোন বাদী (নাস্তিক) আত্মাকে দেহের অনতিরিক্ত বলেন। অর্থাৎ এই চৈতন্যবিশিষ্ট দেহকেই আত্মা বলেন। দেহ বিদ্যমানেই আত্মার সদ্ভাব (আত্মার অস্তিত্ব), দেহের অবিদ্যমানে আত্মার অভাব বা নাস্তিত্ব। এই অন্বয়-ব্যতিরেক নামক যুক্তি তাহাদের পোষক প্রমাণ।

ভাবার্থ—এক্ষণে বন্ধমোক্ষাধিকার সিদ্ধির উদ্দেশে দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব সাধিত বা সমর্থিত হইবে। যদি দেহাতিরিক্ত আত্মা না থাকে, এই দেহই যদি আত্মা হয়, তবে, পারলৌকিক ফলের উপদেশ উপপন্ন হয় না প্রত্যুত ব্যর্থ

হয়। অপিচ, এই বেদান্ত-শাস্ত্র কাহার ব্রহ্মাত্মভাব উপদেশ করিবেন? এই প্রত্যক্ষগোচরাবস্থিত নশ্বর দেহের ব্রহ্মত্ব উপদেশ উন্মত্তপ্রদিষ্টোপদেশের সহিত সমান বলিয়া গণ্য হয়। যদি বল, আন্ত-মীমাংসার প্রথম পাদে শাস্ত্রফল ও কর্ম্ম-ফল ভোগ করিবার উপযুক্ত এতদ্দেহে দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব নির্ণীত হইয়াছে, সে কথা আবার কেন? তদুত্তরে আমাদের বক্তব্য এই যে, আন্ত-মীমাংসার প্রথম পাদে দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব সমর্থিত হইয়াছে সত্য কিন্তু সে সমর্থন ভাষ্যকারীয়। আন্তমীমাংসায় পারলৌকিকফল-ভোগ-যোগ্য দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব সমর্থক জৈমিনিকৃত সূত্র নাই। (সেখানে সূত্র থাকিলে অবশ্যই এ সূত্রে পুনরুক্ত দোষ উপস্থিত হইত।) সেখানে তৎসমর্থক সূত্র না থাকায় এখানে (উত্তর-মীমাংসায়) সূত্রকার ব্যাস স্বয়ং আক্ষেপ অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষ উদ্ভাবনপূর্ব্বক তাদৃশ অমর আত্মার অস্তিত্ব স্থাপন করিয়াছেন। আচার্য্য শবরস্বামী (পূর্ব্বমীমাংসার ভাষ্যকার) যে পূর্ব্ব-মীমাংসার প্রথমপাদস্থ প্রমাণ-লক্ষণের ব্যাখ্যাপ্রসঙ্গে অমর আত্মার অস্তিত্ব বিচার উত্থাপন করিয়া গিয়াছেন, তাহার মূল এই সূত্র। অর্থাৎ তিনি এই স্থান হইতে উৎকর্ষণকরতঃ সে বিচার বা সে নির্ণয় সমর্থন করিয়াছেন। শবরস্বামী যে এই শারীরক সূত্রের সায় উৎকর্ষণকরতঃ সে বিচার লিখিয়াছিলেন, তাহার প্রমাণ বৃত্তিকারের বাক্য। বৃত্তিকার ভগবান্ উপবর্ষ* আন্ত-মীমাংসায় "যজ্ঞায়ুধ যজমান স্বর্গলোক প্রাপ্ত হয়" এই বাক্যের প্রামাণ্য বিচারে বলিয়াছেন, স্বর্গফলভোক্তা আত্মা না থাকিলে উক্ত বাক্যের প্রামাণ্য ক্ষতি হয়, সে জন্য তাদৃশ আত্মার অস্তিত্ব নির্ণয় করা একান্ত উপযুক্ত; কিন্তু এখানে (এই পূর্ব্বমীমাংসায়) তৎসমর্থক সূত্র না থাকায় এবং শারীরকে তৎসমর্থক সূত্র থাকায় সে নির্ণয় সেই শারীরকেই করিব। উপবর্ষ এই বলিয়া ক্ষান্ত হইয়াছিলেন, পূর্ব্বমীমাংসায় ঐ বিচার করেন নাই। (ইহাতেই বুঝা যাইতেছে, ভাষ্যকার শবরস্বামী এই স্থান হইতে আকর্ষণকরতঃ প্রমাণলক্ষণ বিচারে তাদৃশ অমরাত্মার সদ্ভাব বর্ণন করিয়াছেন)। এই বেদান্তশাস্ত্রেও পারলৌকিক-ফল উপাসনার বিধায়ক বহু

* ইনি পাণিনি মুনির পূর্ব্বগুরু। ইনিই জৈমিনি-সূত্রের ও বেদান্ত-সূত্রের বৃত্তিকার। পাণিনির পূর্ব্বে ইহাঁর কৃত ব্যাকরণ গ্রন্থও বিদ্যমান ছিল। ইহাঁর এক খ্যাতনামা ভ্রাতা ছিলেন, তাঁহার নাম বর্ষ। প্রাচীন মগধ ইহাঁদের জন্মস্থান এবং অন্যান ৩০০০ হাজার বৎসর পূর্ব্বে ইহাঁরা জীবিত ছিলেন।

বাক্য আছে, সে সকল বাক্যও বিচার্য্য, সুতরাং তৎসঙ্গে অমর আত্মার অস্তিত্বও বিচার্য্য। এই বিচারে ইহাও প্রদর্শিত হইতেছে যে, দেহাতিরিক্ত আত্মা আছে কি নাই, এ বিচার সমুদায় শাস্ত্রের অঙ্গ। অব্যবহিত পূর্ব্বে যে-বিচার দর্শিত হইয়াছে, সে বিচারে প্রকরণের উৎকর্ষ স্বীকার ও মনশ্চিদাদি অগ্নির পুরুষার্থতা অর্থাৎ উপাসক পুরুষের উপাসনার অঙ্গ ভাব, দুই কথা বলা হইয়াছে। সেই কথাতেই কথা উঠিয়াছে, পুরুষ কে? ঐ সকল মনশ্চিদাদি অগ্নি কাহার বা কীদৃক্ পুরুষের বিশেষণ? এ কথা পূর্ব্বেই উঠিয়াছিল, সুতরাং সে কথার নির্ণয়ার্থ এই দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব বিচার বলা হইল। অস্তিত্ব বিচার করিতে গেলেই অগ্রে নাস্তিত্ব পক্ষ গ্রহণ করিতে হয়, সেই কারণে প্রথমে এই (৫৩) সূত্রের অবতারণা। পূর্ব্বপক্ষ উত্থাপন ও তাহার পরিহার দেখাইয়া সিদ্ধান্ত স্থাপন করিলে সে সিদ্ধান্ত স্থূণানিখননের ন্যায়* স্থির অর্থাৎ অবিচাল্য হয়। কদাপি বিপরীত বুদ্ধি জন্মে না। সেই কারণে প্রথমে পূর্ব্বপক্ষ সূত্র বলা হইল এবং ইহারই অব্যবহিত পরে সিদ্ধান্ত সূত্র বলা হইবে। আত্মবিষয়ে দেহাত্মবাদী লোকায়তিকেরা (চার্ব্বাকেরা) মনে করে, দেহই আত্মা, অতিরিক্ত আত্মা নাই। পৃথক্ পৃথক্ অথবা মিলিত বহিঃস্থ পৃথিব্যাদি ভূতে চৈতন্য গুণ দৃষ্ট না হইলেও মিলিত ও দেহাকারে পরিণত ভূতে তাহার সম্ভাব দেখা যায়। দেখা অনুসারে, শরীরাকারে পরিণত ভূতপদার্থেই চৈতন্যের জন্ম সম্ভাবনা করা যায়। তাহারা বলে, বিজ্ঞানের নাম চৈতন্য, তাহা মদশক্তির ন্যায় শরীরাকারে সংহত ভূতনিচয় হইতে উৎপন্ন। তদ্বিশিষ্ট দেহই পুরুষ বা আত্মা নামে খ্যাত। মরণের পর থাকে, স্বর্গে যায়, অথবা মুক্ত হয়, এরূপ কোন আত্মা নাই। অর্থাৎ দেহ ছাড়া বা দেহ হইতে অতিরিক্ত এমন কোন আত্মা নাই। যদি কেহ মরণের পর স্বর্গ নরক গমন করিতে সমর্থ হইত তাহা হইলে না হয় দেহাধারে স্বতন্ত্র চেতনাত্মা থাকা স্বীকার করা যাইত। এই দেহই চেতন ও আত্মা, ইহাই তাহাদের প্রতিজ্ঞা। ঐ প্রতিজ্ঞার সাধক হেতু—শরীরে ভাবাৎ। যাহা যাহার বিদ্যমানতায় বিদ্যমান

* মাঝিকেরা যখন নদীপক্ষে নৌকাবন্ধনার্থ খোঁটা বা লগি প্রোথিত করে তখন তাহারা খোঁটাটিকে একবার উত্তোলিত করে, অন্যবার প্রোথিত করে। সেইরূপ করিলে তাহা দৃঢ় অর্থাৎ অবিচাল্য হয়। খুব পুঁতিয়া বসে। তাহাই স্থূণা-নিখনন এবং তদ্দৃষ্টান্তে শাস্ত্রকারেরাও বিচারকে একবার না পক্ষে—অন্যবার হাঁ পক্ষে স্থাপন করিয়া থাকেন।

থাকে, যাহার অবিদ্যমানে অবিদ্যমান হয়, অর্থাৎ থাকে না, তাহা তাহার ধর্ম্ম বলিয়া নির্দ্ধারিত আছে। যেমন উষ্ণতা ও প্রকাশ অগ্নিধর্ম্ম বলিয়া নির্দ্ধারিত; তেমনি, প্রাণচেষ্টা, চৈতন্য ও স্মৃতি প্রভৃতি আত্মধর্ম্ম বলিয়া আত্ম-বাদীদিগের মধ্যে বিদিত। ঐ সকল ধর্ম্ম (চৈতন্য ও স্মরণশক্তি প্রভৃতি) দেহেই অবস্থান করিতেছে, ইহাই প্রতীত হয়, বাহিরে উহাদের সত্তা উপলব্ধ হয় না। তাহা না হওয়ায় ঐ সকল দেহধর্ম্ম বলিয়া গ্রাহ্য। ঐ সকল ধর্ম্মের দেহাতিরিক্ত ধর্ম্মী (আশ্রয়) সিদ্ধ হয় না, তাহা না হওয়ায় অর্থাৎ তাহা প্রমাণ-প্রমিত না হওয়ায় সুতরাং ঐ সকলকে দেহধর্ম্ম বলাই যুক্তিসিদ্ধ। অর্থাৎ সেই গুলিই আত্মা নামের অভিধেয়। অতএব, আত্মা দেহ হইতে অনতিরিক্ত অর্থাৎ দেহই আত্মা, এতদতিরিক্ত আত্মা নাই। বাদিগণের নিকট এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ প্রাপ্ত হওয়ায় সূত্রকার বলিতেছেন।

ব্যতিরেকস্তদ্ভাবাভাবিত্বান্নতূপলব্ধিবৎ॥ সূ ৫৪॥

সূত্রার্থ। অব্যতিরেকো দেহাদাত্মন ইতি ন বক্তব্যং কিন্তু ব্যতিরেক এব বক্তব্যম্। তত্র হেতুঃ তদ্ভাবাভাবিত্বাদিতি। দেহভাবেঽপি হি প্রাণচেষ্টাদীনাং দেহধর্ম্মাণাং অভাবাৎ মরণাদাবদর্শনাৎ তেষামদেহধর্ম্মত্বমেব সিদ্ধমিতি দ্রষ্টব্যম। উপলব্ধিবদিত্যুদাহরণাদানম্। যথা ভবদ্ভিরুপলব্ধের্ভূতভৌতিকবিষয়ায়া ব্যতিরে-কেণ ভাবোঽভ্যুপগম্যতে এবমস্মাভিরপি ব্যতিরেকেণাস্যাস্তিত্বমঙ্গীক্রিয়ত ইতি দৃষ্টান্তপদব্যাখ্যা।—বলিতেছিলে যে, দেহই আত্মা—দেহব্যতিরিক্ত স্বতন্ত্র আত্মা নাই, তাহা প্রতিক্ষেপযোগ্য। কেননা, যে গুলিকে তোমরা দেহধর্ম্ম বলিয়া নির্দ্দেশ কর—বস্তুতঃ তাহার একটীও দেহধর্ম্ম নহে। প্রাণচেষ্টার ও জ্ঞানাদির দেহধর্ম্মতা অসিদ্ধ। কেন না, দেহ সত্ত্বেও মৃতাবস্থায় ঐ সকলের অভাব দৃষ্ট হয়। সুতরাং মানা উচিত যে, যাহা ঐ সকলের আশ্রয় তাহা দেহ নহে, কিন্তু তদতি-রিক্ত। সেই অতিরিক্তই আত্মা। তোমরা যেমন তাহাকে (উপলব্ধাকে বা বিষয়ানুভবিতাকে) বিষয়াতিরিক্ত বলিয়া স্বীকার কর, সেইরূপ আমরাও উপলব্ধিরূপ আত্মাকে সে সকল হইতে পৃথক্ বলিয়া অবধারণ করি। (ভাষ্য-ব্যাখ্যা দেখ)

ভাষ্যার্থ। দেহ হইতে আত্মার অব্যতিরেক অর্থাৎ দেহই আত্মা—তদতিরিক্ত আত্মা নাই, এ কথা যুক্ত্যপেত নহে। দেহ হইতে আত্মার ব্যতিরেক অর্থাৎ তাঁহার দেহাতিরিক্ততা যুক্তিসিদ্ধ। যুক্তি—তদ্বিদ্যমানেও তদ্ধর্ম্মের অভাব। দেহ

আছে অথচ চৈতন্যাদি নাই, ইহাও দৃষ্ট হয়। যদি দেহের বিদ্যমানতায় বিদ্যমান দেখিয়া আত্মধর্ম্ম গুলিকে দেহধর্ম্ম বলিয়া মনে কর, নিশ্চয় কর, তাহা হইলে দেহের বিদ্যমানতায় সে সকলের অবিদ্যমানতা দেখিয়া কেননা সে গুলিকে (আত্মধর্ম্ম, চৈতন্য প্রভৃতিকে) দেহান্যধর্ম্ম মনে করিবে? নিশ্চয় করিবে? দেহধর্ম্ম নহে বলিয়া স্থির না করিবে কেন? তাদৃশস্থলে ত দেহধর্ম্মের বৈলক্ষণ্য দৃষ্ট হয়? যতকাল দেহ—ততকাল রূপ প্রভৃতি দেহধর্ম্ম থাকে থাকুক, কিন্তু প্রাণচেষ্টা প্রভৃতি দেহসত্বেও মৃতাবস্থায় থাকে না। (সুতরাং সে সকল ধর্ম্ম প্রকৃত দেহধর্ম্ম কি-না তাহা অনুসন্ধান করা উচিত)। আরও দেখ, দেহধর্ম্ম রূপাদি—সে সকল অন্যের দৃষ্টিগোচর হয়; কিন্তু আত্মধর্ম্ম চৈতন্য ও স্মৃতি প্রভৃতি, সে সকল অন্যের দৃষ্টিগোচর হয় না। (এই বৈলক্ষণ্য দৃষ্টেও স্থির হয় যে, চৈতন্য প্রভৃতি দেহের ধর্ম্ম নহে। দেহের ধর্ম্ম হইলে নিশ্চিত ঐ সকল দেহের সঙ্গে অন্যকর্ত্তৃক দৃষ্ট হইত।) অন্য কথা এই যে, যত কাল দেহের সদ্ভাব বা বিদ্যমানতা, ততকালই জীবিতাবস্থায় ঐ সকলের সত্তা (থাকা বা বিদ্যমানতা) অবধারণ করিতে পার। দেহের অভাবে বা অবিদ্যমানতায় ঐ সকল (চৈতন্য প্রভৃতি আত্মধর্ম্ম) যে থাকে না, অভাবপ্রাপ্ত হয়, তাহা নিশ্চয় করিয়া বলিতে পার না। (অবশ্যই তাহা তোমার মতে সন্দিগ্ধ। যাহা সন্দিগ্ধ—তাহা নিশ্চিত দেহধর্ম্ম নহে)। এতদ্দেহের পতন হইলেও আত্মধর্ম্ম সকল কদাচিৎ দেহান্তরে সঞ্চারিত হইলেও হইতে পারে এরূপ সাংশয়িক জ্ঞানও নাস্তিকপক্ষ প্রতিষেধ করিতে সমর্থ। দেহাত্মবাদীর প্রতি অন্য জিজ্ঞাস্য এই যে, তোমাদের অভিমত চৈতন্য কিমাত্মক? কিংস্বরূপ? তোমরা চৈতন্য পদার্থকে কি মনে কর? তোমরা যে বল, চৈতন্য ভূতসংঘাত হইতে জন্মে, উৎপন্ন হয়, তাহার মর্ম্ম-কথা কি? তাহা কি? তাহা কি ভূতাতিরিক্ত পৃথক্? কি রূপাদির ন্যায় ভৌতিক ধর্ম্ম? তোমরা ভূতাতিরিক্ত তত্ত্বের অস্তিত্ব মাননা, সেজন্য তোমরা ভূতসমুৎপন্ন চৈতন্যকে ভূতাতিরিক্ত বস্তু বলিয়া মান্য করিতে পার না। তোমরা বল, ঐ সকল ভূতসংঘের ধর্ম্ম বা গুণ, কিন্তু আমরা দেখিতেছি সে পক্ষেও অনেক বাধা আছে। তোমরা হয়-ত বলিবে, যাহা ভূত-ভৌতিক-পদার্থ-বিষয়ক অনুভব—তাহাই চৈতন্য। এ কথা একটু ভাবিয়া বলিলেই ভাল হয়। ভাবিয়া দেখ, ভূত ও ভৌতিক সমস্তই সেই চৈতন্যপদার্থের বিষয় অর্থাৎ প্রকাশ্য বস্তু। সুতরাং তাদৃশ চৈতন্য কোনও ক্রমে ভূতধর্ম্ম হইবার যোগ্য নহে। কেননা, তাহাতে স্বাত্মনি-ক্রিয়া (বৃত্তি)-বিরোধরূপ বাধা দেখা যায়।

অগ্নি উষ্ণ, কিন্তু সে আপনাকে দগ্ধ করে না। যাহা তাহার বিষয়—অধিকার-গত—সে তাহাকেই দগ্ধ করে। নট যতই শিক্ষিত হউক, সে আপনার স্কন্ধে আরোহণ করিতে অসমর্থ। সেইরূপ, ভূত-ভৌতিক-সমুৎপন্ন ভূত-ভৌতিক-ধর্ম্ম চৈতন্যও ভূত-ভৌতিক'কে বিষয় (অনুভব) করিতে অসমর্থ। অথচ দেখা যায়, চৈতন্য বাহ্যিক ও আধ্যাত্মিক, প্রত্যেক ভূত-ভৌতিক পদার্থকে বিষয় করিতেছে। (অবগাহনপূর্ব্বক প্রকাশ বা সত্তা স্ফূর্ত্তি প্রদান করিতেছে।) অতএব, তোমরা যেমন ভূত-ভৌতিক-বিষয়িণী উপলব্ধির (যাহার দ্বারা ভূত-ভৌতিকের সত্তা সিদ্ধি বা অস্তিত্ব অনুভূত বা প্রকাশিত হয় তাহার) ভাব অর্থাৎ স্বতন্ত্র বা পৃথক্ অস্তিত্ব স্বীকার কর, সেইরূপ আমরাও সেই পদার্থের—সেই উপলব্ধি নামক বস্তুর ব্যতিরেক অর্থাৎ দেহাদি ব্যতিরিক্ততা স্বীকার করি। আমরা আত্মাকে উপলব্ধিরূপ বলিয়া জানি এবং উপলব্ধির বা আত্মার একরূপতা বা অভেদ থাকায় নিত্যতা ও দেহাতিরিক্ততা অভ্রান্ত বলিয়া গণ্য করি। "অহমিদমদ্রাক্ষং—আমিই ইহা দেখিয়াছিলাম" এইরূপ জ্ঞান—প্রত্যভিজ্ঞাজ্ঞান অন্য অবস্থাতেও অব্যভিচরিত দৃষ্ট হয়। তৎকালে ও এতৎকালে একই উপলব্ধা আমি অথবা একমাত্র আমিই উক্ত উভয়কালে তদবস্থার উপলব্ধা। যেহেতু একই উপলব্ধা ত্রিকালব্যাপী, সেই হেতু স্মৃতি প্রভৃতি সমস্তই উপপন্ন। বিভিন্ন জ্ঞাতা, দ্রষ্টা ও অনুভবিতা হইলে নিশ্চিত স্মৃত্যাদি পদার্থ থাকিত না, লোপপ্রাপ্ত হইত। উপলব্ধি বা অনুভব শরীর বিদ্যমানে বিদ্যমান থাকে, শরীর অবিদ্যমানে থাকে না সেই জন্য, উপলব্ধিকে শরীরের ধর্ম্ম বলিয়া গ্রহণ করা যায়, এ কথার খণ্ডন উক্ত বর্ণনার দ্বারা সিদ্ধ হইয়াছে। আরও দেখ, যদি আলোকপ্রদ প্রদীপাদি উপস্থিত থাকে তবেই বস্তূপলব্ধি হয়, নচেৎ হয় না, ইহা দেখিয়া উহাকে (উপলব্ধিকে) কি প্রদীপাদির ধর্ম্ম বলিবে? না বলিতে পার? যদি না পার, তবে, দেহ-বিদ্যমানে উপলব্ধির বিদ্যমানতা ও দেহ-অবিদ্য-মানে উপলব্ধির অবিদ্য-মানতা বা অভাব অবধারণ করিতে সমর্থ নহ। দেহ প্রদীপাদির ন্যায় উপলব্ধির অন্যতম উপকরণ, এ পক্ষও উপপন্ন হয়। উপলব্ধির প্রতি এতদ্দেহের আত্য-ন্তিক উপযোগভাবও নাই। কারণ, এতদ্দেহ নিশ্চেষ্ট থাকিলেও স্বপ্নকালে নানাপ্রকার উপলব্ধি হইয়া থাকে। ইত্যাদি ইত্যাদি যুক্তি, অনুভব ও শাস্ত্র-বাক্যের দ্বারা দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব পক্ষই সাধু বলিয়া অবধারিত হয়।'

উপরে যে শাস্ত্র প্রদর্শিত হইল, তদ্দ্বারা দেহাত্মবাদীর মত নিরস্ত হইল। এক্ষণে উপসংহারে এইমাত্র বক্তব্য, চার্ব্বাকমতাবলম্বী মানবগণ মনে করেন যে,

ভূতসঙ্ঘাতোৎপন্ন দেহরূপী আত্মার নাশ হইলে সর্ব্বোপশান্ত হয়, অর্থাৎ দেহনাশে দেহাতিরিক্ত জীব সর্ব্ব দুঃখ হইতে রহিত হয় আর ইহাই পরম পুরুষার্থ। ইহাই যদি হয়, অর্থাৎ এই কথা যদি তাঁহাদের মৌখিক না হয়, তাহা হইলে শত সহস্র দেহ-নাশের উপায় থাকায় চার্ব্বাক-শিষ্যেরা উক্ত নাশ সহজে সম্পাদন করিয়া কৃতার্থ হইতে পারেন। কিন্তু দেখা যায় অস্মদাদির ন্যায় তাঁহারাও শরীর-পোষণার্থ অর্থাৎ শরীর যাহাতে ক্ষয়প্রাপ্ত না হয় তজ্জন্য বস্ত্র, ভূষণ, অঞ্জন, মঞ্জন, শৃঙ্গার, ভোজনাদি, বিষয়ে সর্ব্বদা যত্নবান্ থাকেন এবং এক ক্ষণের জন্যও দেহপরিত্যাগরূপ পরম পুরুষার্থ লাভের অভিলাষ করেন না। এই অনিচ্ছাই আত্মার দেহাতিরিক্ততা সমর্থন করিতে সমর্থ। এদিকে যদি কাহারও দৈববশাৎ দেহনাশরূপ ইচ্ছা হয়, তাহা হইলে উক্ত ইচ্ছাও দেহের আত্মতা সিদ্ধ করিতে সক্ষম নহে, কেননা ত্যাজ্যের প্রতিই দ্বেষ হয়, ত্যক্তার প্রতি নহে। আর "আমি সুখে থাকি, আমার অভাব কখনই না হউক" ইহা সকলের প্রার্থনার বিষয় হওয়ায় এই স্বাত্মীয় আশীস্‌ও এই দেহেই তথা মরণের পরেও দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব বিষয়ে প্রমাণস্বরূপে অনুমিত হইতে পারে। এই সকল কারণে দেহই আত্মা অথবা দেহ-নাশে আত্মার নাশ হয়, চার্ব্বাকের এই প্রতিজ্ঞা সংরক্ষিত হয় না। কিংবা, চার্ব্বাক যে এই দেহের আত্মরূপতা সাধনা-ভিপ্রায়ে স্থূলত্ব-গৌরত্বাদি দেহ-ধর্ম্মের সহিত অহমত্ব জ্ঞান, ইচ্ছা, কৃতি, আদি আত্মধর্ম্মের সামানাধিকরণ্যের অনুভব বর্ণন করিয়াছেন, সে অনুভব "লোহিতঃ স্ফটিকঃ" এই সামানাধিকরণ্য অনুভবের ন্যায় ভ্রান্তিরূপ হওয়ায় তদ্দ্বারা দেহের আত্মত্ব সিদ্ধ হয় না। কিংবা, চার্ব্বাক যে বৃহস্পতির সূত্ররূপ বচন প্রমাণরূপ গ্রহণ করিয়াছেন তাহাও অসঙ্গত। কারণ, বৃহস্পতির সূত্র অধিকারী পুরুষের শ্রেয় কামনায় রচিত হয় নাই, কিন্তু বিরোচনাদি অসুরগণের মোহকরণাভিপ্রায়ে রচিত হওয়ায় উক্ত সূত্র দ্বারা দেহের আত্মরূপতা সিদ্ধ হয় না। কিংবা, চার্ব্বাক যে বলিয়াছেন, প্রত্যক্ষ ভিন্ন অন্য কোন প্রমাণ নাই, এবিষয়ে জিজ্ঞাস্য—তোমাদের উপরি-উক্ত বাক্যসকল প্রমাণরূপ কিনা? প্রমাণরূপ বলিলে, প্রত্যক্ষ প্রমাণ হইতে ভিন্ন বাক্যরূপ শাব্দ-প্রমাণ গলগ্রহ-ন্যায় সিদ্ধ হইবে। এদিকে প্রমাণরূপ নহে বলিলে মৃষাবাদী (মিথ্যাবাদী) চার্ব্বাকের অপ্রমাণরূপ বচন দ্বারা অনুমানাদি প্রমাণের নিষেধ হইবে না। কিংবা, এই সর্ব্ব জগৎ স্ব-স্বভাব দ্বারা উৎপন্ন, অন্য কোন পাপ-পুণ্যরূপ অদৃষ্ট তথা ঈশ্বর এই জগতের কারণ নহে, এরূপ যে চার্ব্বাক বলেন, তাহাও অসঙ্গত। কারণ,

কদাচিৎ স্বভাব দ্বারা সকল কার্য্য উৎপন্ন হইলে, কার্য্যের মধ্যে যে পরস্পরের বিলক্ষণতা দৃষ্ট হয়, তাহা হওয়া উচিত নহে। কোন শরীর জন্ম হইতেই দুঃখগ্রস্ত, কোন শরীর জন্ম হইতেই সুখী, কোন শরীর পূর্ব্বে সুখী তৎপরে দুঃখী, কোন শরীর পূর্ব্বে দুঃখী পরে সুখী, ইত্যাদি বিলক্ষণতার স্বভাবপক্ষে স্থল থাকে না। অতএব এই বিলক্ষণতার হেতু পুণ্য-পাপরূপ অদৃষ্ট অবশ্য অঙ্গীকরণীয়, পুণ্য-পাপ বিনা উক্ত বিলক্ষণতা সম্ভব নহে। আর এদিকে পুণ্য-পাপের সুখ-দুঃখরূপ ফলদাতৃত্ব জড় পুণ্য-পাপরূপ কর্ম্ম দ্বারা সম্ভব না হওয়ায় ফলের দাতা কোন সর্ব্বজ্ঞ ঈশ্বর মানা উচিত। ফলিতার্থ—কার্য্যোৎপত্তির প্রতি দেশকাল-নিমিত্ত ও উপাদান-দ্রব্যাদির বিশিষ্ট নিয়ম থাকায় স্বভাব দ্বারা সৃষ্ট্যাদি হয়, এ কথা সমর্থন করিতে কেহ শক্য নহে। এইরূপ এইরূপ দেহাত্মবাদে অনেক দোষ থাকায় এই নাস্তিক-চার্ব্বাক মতও অত্যন্ত অশুদ্ধ এবং তৎকারণে আদরের অযোগ্য।

ইন্দ্রিয়াত্মবাদী চার্ব্বাকের মত নিরূপণ ও খণ্ডন।

ইন্দ্রিয়াত্মবাদী চার্ব্বাকের অভিপ্রায় এই—অহং পশ্যামি, অহং শৃণোমি, এই প্রকার অনুভব সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। এই অনুভবে চক্ষুঃশ্রোত্র ইন্দ্রিয়াদির দর্শন-শ্রবণাদি ব্যাপার সহিত আত্মার অহমত্ব ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্য প্রতীত হয়। এইরূপ "অহংকাণঃ, "অহং বধিরঃ" ইত্যাদি অনুভবেও চক্ষু-শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়-গণের কাণত্ব-বধিরত্বাদি ধর্ম্মের সহিত আত্মার অহমত্ব-ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্য প্রতীত হয়। যে সকল ধর্ম্মের পরস্পর সামানাধিকরণ্য প্রতীত হয়, সে সমস্ত ধর্ম্মের ধর্ম্মী একই হইয়া থাকে, ধর্ম্মীর অভেদ ব্যতীত ধর্ম্মের অভেদ হইতে পারে না, এই অর্থ দেহাত্মবাদের নিরূপণে পূর্ব্বে প্রতিপাদিত হইয়াছে। যেমন "নীলোঘটঃ" এই অনুভবে নীলত্ব ঘটত্ব এই দুই ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্য প্রতীত হওয়ায় উক্ত উভয়ই ধর্ম্মের ঘটরূপ ধর্ম্মী একই। তদ্রূপ পূর্ব্বোক্ত অনুভবেও চক্ষুশ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়গণের দর্শন, শ্রবণ, কাণত্ব-বধিরত্বাদি ধর্ম্মের সহিত অহমত্ব ধর্ম্মের তথা জ্ঞানেচ্ছাদি ধর্ম্মের সামানাধিকরণ্য প্রতীত হওয়ায় উক্ত সকল ধর্ম্মের কোন এক ধর্ম্মী মানা উচিত। সকল বাদীর মতে চক্ষু-শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়গণের কাণত্ব-বধিরত্বাদি ধর্ম্ম স্বীকৃত হয়, সুতরাং চক্ষু-শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়গণই অহমত্ব ধর্ম্মের তথা জ্ঞানেচ্ছাদি ধর্ম্মের ধর্ম্মীরূপ অঙ্গীকরণীয়। কারণ, সর্ব্ববাদী অভিমত অহং প্রতীতির বিষয় তথা জ্ঞানেচ্ছাদি গুণবিশিষ্ট

কেবল একমাত্র আত্মা আর উল্লিখিত প্রকারে অহং প্রতীতির বিষয় হওয়ায় তথা জ্ঞানেচ্ছাদি গুণবিশিষ্ট হওয়ায় চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয়গণেরই আত্মত্ব সিদ্ধ হয়। যদি কেহ বলেন, যেরূপ স্থূলদেহ ভৌতিক হওয়ায় উহার অচেতনত্ব বিধায় আত্মরূপতা সম্ভব নহে, সেইরূপ ইন্দ্রিয়গণেরও ভৌতিকত্বপ্রযুক্ত অচেতনতা-নিবন্ধন আত্মরূপতা অসম্ভব। এ শঙ্কা উপযুক্ত নহে, কারণ বেদে, ইন্দ্রিয়-গণের স্ব স্ব শ্রেষ্ঠতা প্রতিপাদনার্থ পরস্পরের সংবাদ বর্ণিত আছে, অচেতন পদার্থের সংবাদ সম্ভব নহে। সুতরাং শ্রুতি প্রমাণদ্বারা, তথা "অহং পশ্যামি," অহং শৃণোমি," ইত্যাদি প্রত্যক্ষপ্রমাণদ্বারা, ইন্দ্রিয়গণের চেতনরূপতা সিদ্ধ হয়, অচেতনরূপতা নহে। যদি কেহ পুনরায় শঙ্কা করেন, ইন্দ্রিয়গণ নানা হওয়ায় এক দেহে বহু আত্মার আপত্তি হইবে এবং তৎকারণে নানা আত্মার পরস্পর ঐকমত্য সম্ভব হইবে না। ঐ আশঙ্কাও সম্ভব নহে কারণ, উপভোগরূপ এক প্রয়োজনের বশে অনেকের একমতিপূর্ব্বক প্রবৃত্তি অসম্ভব নহে। যেমন সাংখ্য-মতে সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ এই তিনের একমতিপূর্ব্বক প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। অথবা যেমন এক স্বার্থের অন্তর্গত নানা পুরুষের একমতিপূর্ব্বক প্রবৃত্তি লোকে প্রসিদ্ধ। এইরূপ নানা ইন্দ্রিয়েরও একমতিপূর্ব্বক প্রবৃত্তি সম্ভব হওয়ায় চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয়গণই আত্মা বলিয়া অবধারিত হয়। ইন্দ্রিয়াত্মবাদীর উক্ত সকল কথা অসার এবং যুক্তিবিগর্হিত; ইন্দ্রিয়াত্মবাদী চার্ব্বাকের প্রতি জিজ্ঞাস্য— ঘ্রাণ-রসনাদি প্রত্যেক ইন্দ্রিয়ই কি আত্মা? অথবা ইন্দ্রিয়গণের সমুদায় রূপ একই আত্মা? প্রত্যেক ইন্দ্রিয়ের আত্মতাপক্ষে বহু আত্মার আপত্তি হেতু একমতিপূর্ব্বক প্রত্যেকের আত্মরূপতা অসম্ভবত্বপ্রযুক্ত সম্ভব নহে। উপভোগরূপ এক প্রয়োজনের বশে সকল সময়ে সকল আত্মার একরূপ প্রবৃত্তি হইবে, এরূপ নিয়মের নিয়ামক হেতু নাই, কোন কালে নানা আত্মার পরস্পর বিরুদ্ধ নানা প্রয়োজনেরও অবশ্য প্রাপ্তি হইবে। সাংখ্য-মতোক্ত সত্ত্বাদি গুণের দৃষ্টান্তে ইন্দ্রিয়গণের একমতিপূর্ব্বক প্রবৃত্তির যে নিয়ম চার্ব্বাক প্রতিপাদন করিয়াছেন তাহাও অসঙ্গত। কারণ, সাংখ্যমতে সত্ত্বাদি গুণ হইতে ভোক্তা পুরুষ ভিন্ন অঙ্গীকৃত হওয়ায় ভোক্ত পুরুষের উপভোগ জন্য উক্ত সত্ত্বাদি গুণের ভোক্তার অধীনে বা সন্নিধানে একমতিপূর্ব্বক প্রবৃত্তি সম্ভব হয়। এক স্বার্থান্তর্গত পুরুষ-গণের দৃষ্টান্তও সম্ভব নহে, কারণ, এরূপ নিয়ম দেখা যায় না যে, জীবনাবধি সকলের এক মতি থাকিবেক, কাহারও কখন ভিন্ন মতি হইবে না আর সকলে সকল সময়ে মিলিতভাবে থাকিয়া কার্য্য করিবে। কিম্বা বাকেন্দ্রিয়,

শ্রোত্রেন্দ্রিয়, চক্ষুরিন্দ্রিয়, ইহারা সকলে চৈত্রমৈত্রের ন্যায় পরস্পর অত্যন্ত ভিন্ন হওয়ায় এবং ভিন্ন ভিন্ন লক্ষণাক্রান্ত হওয়ায় এক অন্যের উপকারকও হইতে পারে না। অর্থাৎ ঘটাদি বস্তু দেখিলে বাকেন্দ্রিয়কে বলিবার চক্ষু ইন্দ্রিয়ের ক্ষমতা নাই, এইরূপ বাকেন্দ্রিয়ের ঘটাদি বস্তু দর্শনের সামর্থ্য নাই, তথা শ্রোত্রেন্দ্রিয়ের দেখিবার বা বলিবার শক্তি নাই ইত্যাদি প্রকারে সকল ইন্দ্রিয় পৃথক্ পৃথক্-রূপে আত্মা হইলে এক অন্যের দৃষ্ট-শ্রুত অর্থের বোধ জন্মাইতে অশক্য হওয়ায় সর্ব্ব ব্যবহার লোপ হইবে। অতএব সকল ইন্দ্রিয়ের সমুদায়ই আত্মা, এই দ্বিতীয় পক্ষ বিবক্ষিত হইলে, ইহাও যুক্তিতে সুস্থির হইবে না, কারণ সমুদায় পক্ষে চক্ষু আদি এক ইন্দ্রিয়ের নাশ হইলে, ইন্দ্রিয়ঘটিত সমুদায়ই থাকিবেক না। সুতরাং ইন্দ্রিয়-সমুদায়রূপ আত্মার নাশ হইলে অন্ধ পুরুষের বা বধির পুরুষের মরণের প্রসঙ্গ হইবে। কিংবা, উক্ত সমুদায় প্রত্যেক ইন্দ্রিয়রূপ সমুদায় হইতে ভিন্ন বা অভিন্ন? ভিন্ন বলিলে, ইন্দ্রিয়ের আত্মরূপতা অসিদ্ধ হইবে, হইলে ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন কোন আত্মা সমুদায় নামে অঙ্গীকার করিতে হইবে। এদিকে অভিন্ন বলিলে, প্রত্যেক ইন্দ্রিয়েরই আত্মরূপতা সিদ্ধ হইবে, এ বিষয়ে দোষ পূর্ব্বে প্রদত্ত হইয়াছে। কিংবা, আমার চক্ষু-ইন্দ্রিয় অধিক দর্শনশক্তিসম্পন্ন, আমার চক্ষু-ইন্দ্রিয় অল্প দর্শনশক্তিসম্পন্ন" ইত্যাদি সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ অনুভব দ্বারা চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্নই আত্মা সিদ্ধ হয়। কিংবা, চার্ব্বাক যে সামানাধিকরণ্যের অনুভবের উল্লেখ করেন, তাহা "লোহিতঃ স্ফটিকঃ" এই সামানাধিকরণ্য-অনুভবের ন্যায় ভ্রমরূপ। কিংবা, ইন্দ্রিয়ের চৈতন্যরূপতা বিষয়ে চার্ব্বাক যে ইন্দ্রিয়বিষয়ক শ্রৌত-সংবাদ বর্ণন করিয়াছেন, তাহার তাৎপর্য্য ইন্দ্রিয়ের অভিমানী দেবতাবিষয়ক হওয়ায় তদ্দ্বারা জড় ইন্দ্রিয়ের চৈতন্যতা সিদ্ধ হয় না। ইত্যাদি ইত্যাদি প্রকার দোষের বাহুল্যপ্রযুক্ত ইন্দ্রিয়াত্মবাদী চার্ব্বাকের মতও অশুদ্ধ ও অশ্রদ্ধেয়।

প্রাণাত্মবাদী চার্ব্বাকের মত নিরূপণ ও খণ্ডন।

প্রাণাত্মবাদী চার্ব্বাকের মতে স্বপ্ন-সুষুপ্তিতে চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয়ের লয় হইলেও প্রাণ বিদ্যমান থাকে। সুতরাং জাগ্রৎ, স্বপ্ন, সুষুপ্তি, এই তিন অবস্থাতে বিদ্যমান থাকায় প্রাণকেই আত্মা বলা উচিত, ব্যভিচারী হওয়ায় ইন্দ্রিয়দিগকে আত্মা বলা উচিত নহে। কিংবা, এই দেহে যাহার বিদ্যমানে জীবন ব্যবহার হয় এবং যাহার অবিদ্যমানে মরণ ব্যবহার হয় তাহার নাম জীবাত্মা। এই জীবাত্মার

লক্ষণও প্রাণের বিষয়েই সঙ্গত হয়। কারণ যে পর্য্যন্ত এই দেহে প্রাণ থাকে, সেই পর্য্যন্ত জীবন ব্যবহার হয়, আর যখন এই দেহ হইতে প্রাণ নির্গত হয় তখন মরণ-ব্যবহার হয়। কিংবা, পুত্র, ধন স্ত্রীআদি সকল পদার্থ হইতে প্রিয়তম হওয়ায় প্রাণ আত্মা। কারণ, প্রাণনাশ আশঙ্কাস্থলে লোকে আপন প্রাণরক্ষা জন্য ধন, স্ত্রী-পুত্রাদি সকল পদার্থ পরিত্যাগ করিয়া থাকে। অধিক কি, হস্ত-পাদাদি ইন্দ্রিয়ের হানি সত্ত্বেও লোকে আপনার প্রাণরক্ষা করে, এই কারণেও প্রাণ আত্মা। কিংবা, "অহং ক্ষুধা পিপাসাবান্" এই লোকানুভবদ্বারা ক্ষুধা-পিপাসাধর্ম্মবিশিষ্ট প্রাণবিষয়েই অহমত্ব ধর্ম্ম প্রতীতি হওয়ায় এবং সর্ব্ববাদী-সম্মত অহং প্রতীতির বিষয় আত্মা হওয়ায় প্রাণেরই আত্মতা সিদ্ধ হয়। কিংবা, বেদেও প্রাণ-সংবাদে প্রাণের চৈতন্যতা, শ্রেষ্ঠতা, তথা সঙ্ঘাতের বিধারকরূপে অধিষ্ঠাতৃত্ব কথিত হওয়ায় এই শ্রৌত-বচনও প্রাণাত্মতার সাধক প্রমাণ। প্রাণাত্মবাদীর এ সকল কথা যুক্তিযুক্ত নহে বলিয়া অসমীচীন। কারণ, প্রাণের অনুমান দ্বারা অনাত্মরূপতাই সিদ্ধ হয়, আত্মরূপতা নহে। অনুমানের আকার এই—"প্রাণঃ; অনাত্মা, বায়ুত্বাৎ, বাহ্যবায়ুবৎ", অর্থাৎ প্রাণ অনাত্মা হইবার যোগ্য, বায়ুরূপ হওয়ায়, বাহ্যবায়ুর ন্যায়। কিংবা, প্রাণকে যে ধারণ করে তাহার নাম জীব, এই প্রকার জীব শব্দের অর্থ ব্যাকরণের রীতিতে সিদ্ধ হয়। এই অর্থ প্রাণবিষয়ে সঙ্গত হয় না, কারণ,প্রাণই প্রাণের ধারণকর্ত্তা হইলে করণ-কর্ত্তৃবিরোধ হয় অর্থাৎ আপনাতে আপনার ক্রিয়া ও আপনি আপনার ফল, ইহা অত্যন্ত বিরুদ্ধ। কিংবা, "আমার শ্বাস অধিক চলিতেছে, আমার শ্বাস অল্প চলিতেছে," এই অনুভব দ্বারাও শ্বাসরূপ প্রাণ হইতে আত্মা ভিন্ন বলিয়া নিশ্চিত হয়। কিংবা, প্রাণের স্পর্শ প্রত্যক্ষ প্রতীত হওয়ায় প্রাণের সাবয়বতা সিদ্ধ হয়, আর যে বস্তু সাবয়ব তাহা অনিত্য, ইহা নিয়ম, যেমন ঘট। অতএব আশ্রয়রূপ প্রাণাত্মার অনিত্যতাবিধায় নাশ অবশ্যম্ভাবী হওয়ায় তদাশ্রিত পুণ্য-পাপকর্ম্মও নাশ প্রাপ্ত হইবে, হইলে কৃতনাশ অর্থাৎ করিয়াও ফলের অভোগ এবং অকৃতাভ্যাগম অর্থাৎ না করিয়াও ফলের ভোগ, এই দুই দোষ হইবে; এই কারণেও প্রাণের আত্মতা বাধিত। কিংবা, চার্ব্বাক যে এই দেহের জীবন প্রাণের অধীন বলিয়াছেন, তাহাও সঙ্গত নহে, কারণ, এই দেহের জীবন উপরি-উক্ত কারণে প্রাণের অধীন নহে, কিন্তু প্রাণের ধারণকর্ত্তা জীবাত্মার অধীন। কিংবা, প্রাণাত্মবাদী যে প্রাণকে প্রিয়তম বলিয়া প্রাণের আত্মতা সিদ্ধ করিতে উদ্যত, তাহাও যুক্তিযুক্ত নহে, কারণ, দেখা যায়, লোক অত্যন্ত দুঃখহেতু প্রাণও বিসর্জ্জন করিয়া

থাকে। সুতরাং যেহেতু ত্যাজ্যের প্রতিই দ্বেষ হয়, ত্যক্তার প্রতি নহে, সেইহেতু প্রাণ হইতেও প্রিয়তম ত্যক্তারূপ কোন আত্মা অবশ্যই আছে, ইহা সহজে প্রতিপন্ন হয়। কিংবা, "অহং ক্ষুধা পিপাসাবান্" এই সামানাধিকরণ্য-অনুভব "লোহিতঃ স্ফটিক" এই সামানাধিকরণ্য-অনুভবের ন্যায় ভ্রমরূপ। কিংবা, বেদে প্রাণাত্ম-বিষয়ক যে সংবাদ তাহা প্রাণের অভিমানীদেবতাবিষয়ক, জড়প্রাণবিষয়ক নহে। কথিত সকল কারণে প্রাণাত্মবাদী লোকায়াতিক নাস্তিকের মতও যুক্তি-প্রমাণাদিবর্জ্জিত হওয়ায় অসমীচীন।

মনাত্মবাদী চার্ব্বাকের মত-নিরূপণ ও খণ্ডন।

মনাত্মবাদী চার্ব্বাকের যুক্তি এই—স্বপ্নাবস্থাতে চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয় উপরত হইলে মনদ্বারা সর্ব্ব ব্যবহার সিদ্ধ হয়। আর এই সঙ্ঘাতেও মনের স্বাতন্ত্র্য দৃষ্ট হয়, অন্য সকল ইন্দ্রিয় মনের অধীনে বা সম্বন্ধেই কার্য্যকরী হয়, নচেৎ নহে। সুতরাং মনের সমবধানে জ্ঞানাদির উৎপত্তি হয়, মনের অসমবধানে জ্ঞানাদির উৎপত্তি হয় না। অর্থাৎ চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয়ের আপন আপন রূপাদিবিষয় সহিত সম্বন্ধ হইলেও, যে পর্য্যন্ত মনের চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয়সহিত সংযোগ না হয়, সে পর্য্যন্ত চক্ষু-আদি ইন্দ্রিয়দ্বারা চাক্ষুষাদি জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না, মনের সম্বন্ধেই উক্ত জ্ঞানাদির উৎপত্তি হয়, সুতরাং এই সঙ্ঘাতে মনেরই স্বতন্ত্রতা স্বতঃসিদ্ধ। বেদেও ইচ্ছা, সঙ্কল্প, সংশয়, শ্রদ্ধা, অশ্রদ্ধা, ধৈর্য্য, অধৈর্য্য, লজ্জা, জ্ঞান, এই সকল মনের ধর্ম্ম বলিয়া কথিত হইয়াছে। সর্ব্ববাদীসম্মত ইচ্ছাদিধর্ম্মবিশিষ্ট বস্তুই আত্মা নামে প্রসিদ্ধ। সুতরাং বেদও ইচ্ছাদিকে মনের ধর্ম্ম বলায় মনের আত্মরূপতাই বোধন করেন। আর "মন এব মনুষ্যাণাং কারণং বন্ধমোক্ষয়োঃ" এই স্মৃতিতেও মনের বন্ধমোক্ষকারণতা প্রতিপাদিত হইয়াছে, সুতরাং মনই আত্মা। মনাত্মবাদী লোকায়তিক নাস্তিকের মতও অসমী-চীন, কারণ মনকে আত্মা বলিলে জিজ্ঞাস্য—মনরূপ আত্মা অণু? বা মধ্যম পরিমাণ? অণুপক্ষে গুণ উপপন্ন হইবে না, এবং ইহা না হওয়ায় জ্ঞান সুখ-দুঃখাদি ধর্ম্মসকলও প্রত্যক্ষ হইবে না। কারণ, চাক্ষুষ, ত্বাচ, রাসন, ঘ্রাণজ, শ্রোত্রজ, মানস, এই ষড়্‌বিধ প্রত্যক্ষেই মহত্ত্বের কারণতা হয় এবং অণুতে মহত্ত্ব না থাকায়, আত্মার অণুরূপতাপক্ষে গুণ সর্ব্বথা অনুপপন্ন। কিংবা, জীব অণু হইলে সকল শরীরব্যাপী সুখ-দুঃখের অনুভব হইবে না, কিন্তু ইহার বিপরীত সূর্য্যতাপে সর্ব্বশরীরব্যাপী দুঃখ সকল লোকের প্রত্যক্ষের বিষয় হইয়া থাকে।

ত্বক্ সম্বন্ধাধীন ঘটে বলিলে, পদে কণ্টকবিদ্ধ হইলে শরীরব্যাপী বেদনার আপত্তি হইবে, কিন্তু পদে কণ্টক-বেধ হইলে পদেই বেদনার অনুভব হয়, সর্ব্ব-শরীরে নহে। এ দিকে, দেহের তুল্য মধ্যম পরিমাণ আত্মার স্বরূপ বলিলে এক সময়েই চাক্ষুষাদি সকল জ্ঞানের উৎপত্তিরূপ দোষের প্রসক্তি হইবে। কিংবা, আত্মা মধ্যমপরিমাণবিশিষ্ট হইলে অনিত্যতার প্রসঙ্গ হইবে, হইলে কৃতনাশ অকৃতাভ্যাগম এই দুই দোষের প্রাপ্তি হইবে। কিংবা, এই সঙ্ঘাতে চার্ব্বাক যে মনের স্বাতন্ত্র্য সমর্থন করিবার প্রয়াস পাইয়াছেন তাহাও সম্ভব নহে। কারণ, বাহ্যবিষয়ে প্রবৃত্ত যে মন, সেই বহির্মুখ মনের বৈরাগ্য-অভ্যাসাদি উপায় দ্বারা নিরোধ স্মৃতি-আদি শাস্ত্রে প্রতিপাদিত হইয়াছে। এই শাস্ত্রোপদেশদ্বারা ইহা প্রতিপন্ন হয় যে, উক্ত বৈরাগ্যাদি সাধন নিমিত্ত মনের নিরোধকর্ত্তা কোন ভিন্ন আত্মা আছে। কিংবা, "আমার মন এ সময়ে স্থির, আমার মন এ সময়ে অস্থির" ইত্যাদি সর্ব্বলোকানুভবসিদ্ধ জ্ঞানদ্বারাও মনাতিরিক্ত আত্মা আছেন এরূপ নিশ্চয় হয়। কিংবা, বেদে যে ইচ্ছাদি মনের ধর্ম্ম বলিয়া কীর্ত্তিত হইয়াছে তদ্দ্বারা মনের আত্মতা সিদ্ধ হয় না এবং স্মৃত্যুক্ত-বচনে যে মনের বন্ধ-মোক্ষের কারণতা কথিত হইয়াছে, তদ্দ্বারাও মন হইতে ভিন্নেরই আত্মরূপতা সিদ্ধ হয়, মনের নহে। এই সকল কারণে মনাত্মবাদী নাস্তিক চার্ব্বাকের মতও শ্রদ্ধাযোগ্য নহে।

এস্থলে এই অর্থ জ্ঞাতব্য, যদ্যপি ষট্নাস্তিক-মতাবলম্বী মানবগণ বেদের প্রামাণ্য অঙ্গীকার করেন না, সুতরাং স্ব স্ব মতের পোষক প্রমাণে শ্রুতি-স্মৃতি শাস্ত্রের বচন প্রমাণরূপে তাঁহাদের অবতরণ করা উচিত ছিল না। তথাপি তাঁহারা বেদাদি শাস্ত্র অপ্রমাণরূপ মানিয়া করিয়াও উক্ত বেদাদি শাস্ত্রের বচন সকল যে স্বীয় স্বীয় মত-পোষণার্থ উদ্ধৃত করেন, তাহা কেবল আপনাদের মতে আস্তিক পুরুষগণের শ্রদ্ধা স্থাপন করিবার নিমিত্তই ঐরূপ করিয়া থাকেন, ইহার অন্য কোন অভিপ্রায় নাই। সুতরাং তাঁহাদের শাস্ত্র-প্রমাণের অবতারণাদ্বারা ইহা বুঝা উচিত নহে যে, আস্তিকের ন্যায় উক্ত ষড়্বিধ নাস্তিকগণও বেদাদি শাস্ত্রের অনুগামী।

পুত্রাত্মবাদীর মত-নিরূপণ ও খণ্ডন।

উক্ত ষট্ নাস্তিক-মত অপেক্ষাও অত্যন্তবহির্মুখ কোনও বাদীর মতে পুত্রের আত্মরূপতা স্বীকৃত হয়। এই মতের সাধক যুক্তি এই—"পুত্রে পুষ্টে

অহমেব পুষ্টঃ, পুত্রে নষ্টে অহমেব নষ্টঃ", অর্থাৎ পুত্র পুষ্ট হইলে আমি পুষ্ট, পুত্র নষ্ট হইলে আমি নষ্ট, এই সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ অনুভব দ্বারা পুত্রেই অহং প্রতীতির বিষয়তা নিশ্চিত হয়। আর "আত্মা বৈজায়তে পুত্রঃ" এই শ্রুতিও পুত্রকে আত্মা বলিয়াছেন, সুতরাং পুত্রই আত্মা। এই পুত্রাত্মবাদীর মতও নিতান্ত অসঙ্গত, কারণ পুত্রই আত্মা হইলে পুত্ররহিত ব্রহ্মচারী-আদি পুরুষসকল আত্ম-হীন হওয়া উচিত, তথা পুত্ররূপ আত্মার মৃত্যু হইলে পিতার জীবন থাকা উচিত নহে। অধিক কি, পুত্র উৎপন্ন না হওয়া অবধি সকল প্রাণীর আত্মরহিতভাবে স্থিতি হওয়া উচিত। কিংবা, "পুত্রে পুষ্টে" আদি অনুভবও "লোহিতঃ স্ফটিকঃ" এই অনুভবের ন্যায় ভ্রান্তিরূপ। কিংবা, উক্ত বেদবচন পুত্রাত্মবাদীর মত অনু-বাদকরতঃ পূর্ব্বপক্ষরূপ। ইতি।

দ্বিতীয় খণ্ড।

চতুর্থ পাদ।

(জীবেশ্বর জগতের অস্তিত্ব-খণ্ডন তথা পঞ্চ আধুনিক মতের অসারতা প্রদর্শন।)

ঈশ্বরের অস্তিত্ব-খণ্ডন।

ঈশ্বর কিং স্বরূপ? তাঁহার লক্ষণ কি? ঈশ্বররূপ কোন পুরুষবিশেষ আছেন কি না? যদি আছেন, তাহা হইলে তদ্বিষয়ে প্রমাণ কি? এইরূপ এইরূপ বিষয়ের নির্ব্বাচন করিতে গিয়া নানা পণ্ডিত নানা প্রকার বিপ্রতিপত্তি করিয়া থাকেন। পঞ্চদশী-গ্রন্থে উক্ত বিপ্রতিপত্তি এইরূপে প্রদর্শিত হইয়াছে, যথা—

যোগাচারদিগের (পাতঞ্জলমতানুগামিগণের) বিবেচনায়, চৈতন্যের সন্নিধানে চেতনবৎ প্রবৃত্ত্যা প্রকৃতির নিয়ামক ঈশ্বর হয়েন, তিনি সকল জীব হইতে শ্রেষ্ঠ। অর্থাৎ সুখ বা দুঃখ, ধর্ম্ম বা অধর্ম্ম, সৎক্রিয়া বা দুষ্ক্রিয়া ও তৎ-সংস্কারাদি গুণ-অসংযুক্ত পুরুষবিশেষ ঈশ্বর শব্দের বাচ্য হয়েন, তিনি অসঙ্গানন্দ চেতনস্বরূপ। যদিও ঈশ্বর অসঙ্গানন্দ চেতনস্বরূপ, তথাপি তাঁহার পুরুষ-বিশেষত্ব হেতু নিয়ন্তৃত্ব স্বীকার করা যায়, ইহা স্বীকার না করিলে বন্ধ-মোক্ষাদি ব্যবস্থার অনিয়ম হয়।

ঈশ্বর অসঙ্গ অথচ নিয়ন্তা এইরূপ বিরুদ্ধ সিদ্ধান্তবশতঃ তার্কিকেরা অসঙ্গানন্দ চেতনস্বরূপ ঈশ্বরের নিয়ন্তৃত্ব অস্বীকার করিয়া নিত্যজ্ঞান, নিত্যপ্রযত্ন, নিত্য ইচ্ছা, ইত্যাদি গুণ অঙ্গীকার করে এবং কথিত সকল গুণ দ্বারা তাহারা তাঁহার পুরুষবিশেষত্ব বর্ণন করে।

হিরণ্যগর্ভোপাসক প্রাণেশ্বরবাদী মতে, যদি ঈশ্বরের নিত্য জ্ঞানাদিগুণ স্বীকার কর, তবে সৃষ্টি-প্রক্রিয়া সর্ব্বদাই হইতে থাকুক কিন্তু তাহা হইতেছে না। অতএব লিঙ্গশরীর সমষ্টিরূপ হিরণ্যগর্ভকে ঈশ্বর বল।

স্থূলশরীর ব্যতিরেকে কেবল লিঙ্গশরীরের উপলব্ধি হয় না। অতএব স্থূল-শরীর-সমষ্টি অভিমানী সর্ব্বত্র মস্তকাদিবিশিষ্ট বিরাট্‌কে বিশ্বরূপ উপাসকেরা

ঈশ্বর বলে এবং এই শ্রুতি প্রমাণ দেয় যে, তিনি সহস্রপদ, সহস্র হস্ত, সহস্র মস্তক, সহস্র চক্ষুঃ, বিশিষ্ট ইত্যাদি।

অন্য উপাসকেরা বলে, যদি অনেক হস্ত-পদবিশিষ্ট হইলেই তাহাকে ঈশ্বর বলা যায়, তবে শতপদবিশিষ্ট কীটকে ঈশ্বর বলিতে হয়। অতএব তাহা না হইয়া চতুর্ম্মুখ ব্রহ্মা ঈশ্বররূপে অঙ্গীকৃত হয়েন। তদতিরিক্ত কোন পুরুষই ঈশ্বর নহেন, যেহেতু প্রজা-সৃজন-সামর্থ্য আর কাহারও নাই।

ভগবদ্ভক্তদিগের মতে, পূর্ব্বোক্ত চতুর্ম্মুখ ব্রহ্মা বিষ্ণুর নাভিপদ্ম হইতে উৎপন্ন, সুতরাং তিনি ঈশ্বর নহেন। আর যেহেতু বিষ্ণু ব্রহ্মারও জনক, সেই হেতু বিষ্ণুকেই ঈশ্বররূপে স্বীকার করা যায়।

শৈবেরা কহে, শিবের পাদতল অন্বেষণ করিতে গিয়া বিষ্ণু তাহার তদন্ত করিতে অসমর্থ হয়েন। সুতরাং তাঁহাকে ঈশ্বর বলা যাইতে পারে না, অতএব শিবকেই ঈশ্বর বলিয়া স্বীকার করা যায়।

গাণপত্য-মতাবলম্বিরা বলে, পুরত্রয় সাধন করিবার সময়ে শিবও বিঘ্নেশ গণপতির পূজা করিয়াছিলেন। অতএব শিব ঈশ্বর নহেন, গণপতিই ঈশ্বর।

প্রদর্শিত প্রকার অন্যান্য উপাসকেরাও অভিমানবশতঃ স্বীয় স্বীয় পক্ষের প্রতি পক্ষপাত করিয়া অন্যান্য প্রকার মন্ত্র, অর্থবাদ ও কল্প আশ্রয় করিয়া ঈশ্বর প্রতিপাদন করে। আর অন্তর্য্যামি প্রভৃতি স্থাবর পর্য্যন্তকেও ঈশ্বর বলিয়া থাকে, যেহেতু অশ্বথ, আকন্দ, বংশ, প্রভৃতি বৃক্ষসকলও লোকের কুলদেবতা দেখা যায়।

পক্ষান্তরে যে সকল বাদীরা ঈশ্বরের অধিষ্ঠাতৃত্ব অস্বীকার করে, তাহারা কহে, ঈশ্বররূপ কোন পুরুষবিশেষ নাই, তাঁহার অস্তিত্ব বা জগতের কারণরূপে অধিষ্ঠানত্ব প্রমাণসিদ্ধ নহে। তন্মধ্যে—

সাংখ্যেরা বলেন, পুরুষের সান্নিধ্যবশতঃ চেতোমান অচেতন প্রকৃতিই পুরুষের ভোগ-মোক্ষ নিমিত্ত প্রবৃত্ত হইয়া জগদাকারে পরিণত হয়। যেরূপ অচেতন দুগ্ধের ব্যাপার বৎসের পুষ্টির নিমিত্ত হয়, তদ্রূপ জড়-প্রকৃতির ব্যাপার পুরুষের নিমিত্ত হইয়া থাকে। অতএব ঈশ্বরকে জগতের অধিষ্ঠানরূপে স্বীকার করিবার কোন আবশ্যকতা নাই।

পূর্ব্ব-মীমাংসার সূত্রকার জৈমিনি মুনির মতে বিগ্রহবান্ পুরুষবিশেষ কোন ঈশ্বর নাই। জগৎ স্বয়ং-সিদ্ধ, মন্ত্রময়ী বেদবাণীই যজ্ঞাদি কর্ম্ম দ্বারা ঈশ্বর প্রভৃতি ভাবপ্রাপ্তির হেতু।

চার্ব্বাক-লোকায়তিক নাস্তিকেরা কহে, জগৎ চিরকাল একরূপে আছে, ভূতসঙ্ঘাতের সংযোগ-বিয়োগ দ্বারা প্রাণিগণের উৎপত্তি ও নাশ হইয়া থাকে, প্রত্যক্ষপ্রমাণাভাবে অধিষ্ঠাতা বা কর্ত্তারূপে ঈশ্বরের কল্পনা অলীক।

জৈন ও বৌদ্ধমতাবলম্বিগণও স্বীয় স্বীয় প্রণালী অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরের অস্তিত্ব অস্বীকারকরতঃ অজ্ঞান অদৃষ্টাদিকে জগতের হেতু কহে।

কথিত প্রকারে ঈশ্বরবিষয়ে বাদিদিগের অনেক মতভেদ আছে, ইহার সুন্দর সংক্ষিপ্ত বিবরণ কুসুমাঞ্জলিতে উদয়নাচার্য্য যাহা বর্ণন করিয়াছেন তাহা পাতঞ্জল-দর্শনের সমাধিপাদের ২৫ সূত্রের মন্তব্যে উদ্ধৃত হইয়াছে। প্রদর্শিত-কুসুমাঞ্জলি—উক্ত বিবরণ এস্থলেও পাঠসৌকর্য্যার্থ প্রসঙ্গাধীন উদ্ধৃত হইল, তদ্দ্বারা ঈশ্বর-সম্বন্ধে ভিন্ন ভিন্ন সম্প্রদায়ের যে ভিন্ন ভিন্ন মত আছে তাহা অনায়াসে অবগতি-গোচর হইবে। তথাহি,—

"শুদ্ধবুদ্ধস্বভাবঃ" ইতি ঔপনিষদাঃ "আদি বিদ্বান্ সিদ্ধঃ" ইতি কাপিলাঃ, "ক্লেশকর্ম্মবিপাকাশয়ৈঃ অপরামৃষ্টঃ নির্ম্মাণকায়ং অধিষ্ঠায় সম্প্রদায় প্রদ্যোতকঃ অনুগ্রাহকশ্চ" ইতি পাতঞ্জলাঃ, "লোকবেদবিরুদ্ধৈঃ অপি নির্লেপঃ স্বতন্ত্রশ্চ" ইতি মহাপাশুপতাঃ, "শিবঃ" ইতি শৈবাঃ, "পুরুষোত্তমঃ" ইতি বৈষ্ণবাঃ, পিতামহঃ" ইতি পৌরাণিকাঃ, "যজ্ঞপুরুষঃ" ইতি যাজ্ঞিকাঃ, "নিরাবরণঃ" ইতি দিগম্বরাঃ, "উপাস্যত্বেন দেশিতঃ" ইতি মীমাংসকাঃ, "যাবদুক্তোপপন্নঃ," ইতি নৈয়ায়িকাঃ, "লোকব্যবহারসিদ্ধঃ" ইতি চার্ব্বাকাঃ, কিং বহুনা, কারবোহপি যং বিশ্বকর্ম্মেত্যুপাসতে, অর্থাৎ বেদান্তীর মতে ঈশ্বর অদ্বিতীয় চৈতন্যস্বরূপ, সাংখ্য-মতে আদি বিদ্বান্ অণিমাদি সিদ্ধিযুক্ত কপিল, পাতঞ্জল-মতে ক্লেশাদিসম্পর্করহিত, শ্রুতিসম্প্রদায়ের উপদেশক ও অনুগ্রহকারী পুরুষবিশেষ, মহাপাশুপতমতে লৌকিক ও বৈদিক বিরুদ্ধধর্ম্মযুক্ত হইয়াও নির্লিপ্ত জগৎকর্ত্তা, শৈবমতে শিব অর্থাৎ ত্রৈগুণ্যের অতীত, বৈষ্ণবমতে পুরুষোত্তম অর্থাৎ সর্ব্বজ্ঞ পুরুষ, পৌরাণিকমতে পিতামহ অর্থাৎ জনকেরও জনক, যাজ্ঞিকের মতে যজ্ঞপুরুষ অর্থাৎ যজ্ঞে প্রধান ব্যক্তি, দিগম্বর-মতে নিরাবরণ অর্থাৎ অজ্ঞান, অদৃষ্ট ও দেহাদিরহিত, মীমাংসকমতে উপাস্যভাবে কল্পিত মন্ত্রাদি, নৈয়ায়িক-মতে—প্রমাণ দ্বারা যতদূর সম্ভব ধর্ম্মযুক্ত, চার্ব্বাকমতে—লোক-ব্যবহার সিদ্ধ রাজা প্রভৃতি, অধিক বলিবার প্রয়োজন নাই, শিল্পিগণও যাঁহাকে বিশ্বকর্ম্মা বলিয়া উপাসনা করিয়া থাকে।

উক্ত সকল মতে যে সকল বাদিগণ ঈশ্বরের অস্তিত্ব অঙ্গীকার করেন,

তন্মধ্যেও কেহ ঈশ্বরকে জগতের নিমিত্তকারণ বলেন, কেহ নিমিত্ত-উপাদান উভয়ই বলেন আর কেহ অভিন্ননিমিত্ত-উপাদান বলেন।

ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণতাবাদিগণ ঈশ্বরের অস্তিত্ব তথা ঈশ্বরের অধিষ্ঠানতা বিষয়ে প্রমাণ কি? ইহার উত্তরে প্রায়শঃ এইরূপ কহিয়া থাকেন। ঈশ্বরের অস্তিত্ব শাস্ত্রপ্রমাণসিদ্ধ, সাধারণ বিশ্বাসসিদ্ধ, ও যুক্তিসিদ্ধ। শাস্ত্রপ্রমাণ প্রদর্শন করিয়া গ্রন্থের অবয়ব বৃদ্ধি করা অনাবশ্যক। ঈশ্বরের অস্তিত্বসাধক যুক্তির প্রকার সকল মতেই প্রায় সম হওয়ায় এস্থলে সকল মতের যুক্তির সারসঙ্কলন প্রদান করা যাইতেছে। ন্যায়মতে নব প্রকারের অনুমানপ্রমাণদ্বারা ঈশ্বরের সিদ্ধি করা হইয়াছে। তন্মধ্যে প্রথম অনুমানের স্বরূপ এই—"অঙ্কুরাদিরূপং কার্য্যং কর্ত্তৃজন্যং, কার্য্যত্বাৎ, ঘটবৎ," অর্থাৎ অঙ্কুরাদিরূপকার্য্য কোন কর্ত্তা দ্বারা জন্য হইবার যোগ্য, কার্য্যরূপ হওয়ায় ঘটের ন্যায়। অবশিষ্ট অষ্ট অনুমানের স্বরূপ গ্রন্থের আয়তন হ্রাসের অভিপ্রায়ে দেওয়া হইল না। প্রত্যক্ষ প্রমাণ দ্বারা ঈশ্বরের জ্ঞান সম্ভব নহে, কেননা, ঈশ্বর নীরূপ হওয়ায় চাক্ষুষজ্ঞানের অবিষয়। সুতরাং অনুমান বা শাস্ত্রপ্রমাণ ভিন্ন তাঁহার জ্ঞানলাভের অন্য উপায় নাই। দৃষ্টপদার্থের সাধর্ম্ম্য অবলম্বন করিয়া অদৃষ্ট পদার্থের জ্ঞান জন্মিয়া থাকে, সুতরাং কার্য্যের জ্ঞানদ্বারা কারণের অনুমান অপ্রসিদ্ধ কল্পনা নহে, কেননা, তদ্দ্বারা অদৃশ্য কারণাদির স্বরূপের বা অস্তিত্বের নির্ণয় হইয়া থাকে। যেমন ঘট-কার্য্য দেখিয়া কুলালের (কুম্ভকারের) জ্ঞান হয়, অথবা অবিচ্ছিন্ন ধূম-রেখা দেখিয়া পর্ব্বতে অগ্নির অনুমিতি হয়, অথবা নদী পূর্ণ হইয়াছে, খর স্রোতঃ দেখিলে বৃষ্টি হইয়াছে এরূপ অনুমান হয়, এই সকল অনুমান যেরূপ মিথ্যা নহে, তদ্রূপ জগৎকার্য্য দেখিয়া ঈশ্বররূপ কারণের যে বোধ জন্মে তাহাও মিথ্যা নহে। আর যেমন নিমিত্ত-কারণ দণ্ডচক্র কুলালাদির অভাবে ঘট উৎপন্ন হয় না, তেমনি ঈশ্বররূপ কারণের অভাবে জগতের উৎপত্তি হইতে পারে না। জগৎও সাবয়ব ও অনিত্য, এই সাবয়বতা ও অনিত্যতাই জগতের কার্য্যভাবের প্রতি কারণ। কথিত কারণে অঙ্কুরাদি দৃষ্টান্ত দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব-সাধক অনুমিতি জ্ঞান অব্যভিচরিত হওয়ায় মিথ্যা হইবার যোগ্য নহে। শঙ্কা—অঙ্কুরাদি দৃষ্টান্ত ঈশ্বরাস্তিত্ব সমর্থনের সাধক হেতু নহে, কারণ, অরণ্য পর্ব্বতাদিতে কুশ-তৃণাদি পদার্থ সকল স্বয়ংই বিনা কারণের সদ্ভাবে আত্মলাভ করিয়া থাকে। সুতরাং এরূপ কোন অব্যভিচরিত নিয়ম নাই যে, বিনা কারণে কার্য্য উৎপন্ন হইবে না, বরং বিনা কারণে কার্য্য স্বয়ংই উৎপন্ন হইয়া থাকে, ইহা অঙ্কুরাদি দৃষ্টান্তেও

প্রতিপন্ন হয়। সুতরাং কার্য্যের উৎপত্তিতে কারণের অনুমান সংপ্রতিপক্ষদোষে দূষিত হওয়ায় উহা স্বতঃই কারণকল্পনারূপ সাক্ষাৎ অনুমিতির প্রতিবন্ধক হওয়ায় বাধিত। সমাধন—উক্ত আশঙ্কা অবিবেকমূলক, কারণ, যদ্যপি স্থলবিশেষে কারণের প্রতীতি হয় না, তথাপি প্রতীতি হয় না বলিয়া যে কারণ নাই, এরূপ বলা সঙ্গত নহে। কেননা, ঘটাদিকার্য্যস্থলে কারণের সদ্ভাব নিয়মপূর্ব্বক হওয়ায়, এই সদ্ভাব অপ্রতীতি স্থলেও কার্য্যলিঙ্গক কারণানুমেয় জ্ঞানের সূচক হইবে। বাদীর অনুমান অব্যাপক অর্থাৎ সর্ব্বত্র ব্যাপক নহে, কারণসদ্ভাবস্থলে বাধপ্রাপ্ত হয়, অতএব অনৈকান্তিক। আর অস্মদাদির অনুমান অপ্রতীতি স্থলেও প্রতীতিরূপ হেতুদ্বারা কারণানুমেয় হওয়ায় সর্ব্বত্র ব্যাপক ও সংপ্রতিপক্ষ দোষ হইতে রহিত, সুতরাং ঐকান্তিক এবং তৎকারণে অর্থাৎ উক্ত অব্যাপক অনৈকান্তিকরূপ হেতুর বাধক সর্ব্বত্র ব্যাপক ঐকান্তিকরূপ হেতুর বিদ্যমানে বাদীর অনুমানই সংপ্রতিপক্ষ দোষ দুষ্ট, অতএব মিথ্যা। পুনঃ শঙ্কা—কুলাল-দণ্ডচক্রাদিরূপ বহু কারণের সদ্ভাবেই কার্য্যের উৎপত্তি দেখা যায়, একটী মাত্র কারণ হইতে নানাবিধ কার্য্যের উৎপত্তি দেখা যায় না, ইহা দৃষ্টিবিপরীত। সমাধান জড়কারণ নানা হইলেও এক কুলালের ন্যায় একই চেতন পুরুষরূপ কারণ দ্বারা সমস্ত কার্য্যবর্গের রচনা সম্ভব হইলে অর্থাৎ একচেতন পুরুষরূপ কারণদ্বারা সমস্ত ব্যবস্থা নির্ব্বাহের উপপত্তি হইলে অনেক কারণের কল্পনা গৌরবদোষবশতঃ নিষ্ফল ও নিরর্থক। এই সকল হেতুবাদ দ্বারা ইহা নিশ্চয় হয়, প্রতিপন্ন হয়, যে জগৎরূপ কার্য্যের অবশ্য কোন এক চেতনরূপ নিমিত্ত-কারণ আছে এবং উক্ত চেতনরূপ কারণই ঈশ্বর শব্দের অভিধেয়। আর এইরূপ ঈশ্বরের অধিষ্ঠানতা-বিষয়েও, কোন চেতনরূপ প্রেক্ষাবান্ কারণ এই পরিদৃশ্যমান্ সুবিশাল বিশ্বের নিয়ামক না হইলে বিশিষ্ট-বিন্যাসপূর্ব্বক জগতের রচনা সম্ভব হইত না, জগতে শৃঙ্খলা থাকিত না, জগতের মর্য্যাদা সংরক্ষিত হইত না, সমস্ত কার্য্য অনিয়মে নিষ্পন্ন হইত এবং বন্ধ-মোক্ষের ব্যবস্থা উচ্ছেদ প্রাপ্ত হইত। এক কথায়, অধিষ্ঠাতার অভাবে জগতের সমস্ত ব্যবস্থা সর্ব্বদা সর্ব্ব অনিয়মে পরিণত হইয়া ঘোর বিশৃঙ্খলার হেতু হইত। প্রদর্শিত সকল কারণে এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হয় যে, ঈশ্বরের অস্তিত্ব তথা জগৎ-কর্ত্তৃত্ব অনুমানপ্রমাণসিদ্ধ হওয়ায় সর্ব্বথা অপ্রত্যাখ্যেয়।

(¹) উপাদান-কারণ তিন অংশে বিভক্ত, যথা—আরম্ভক উপাদান, পরিণামী-উপাদান ও বিবর্ত্ত-উপাদান। প্রথম দুইপক্ষে ন্যায়বৈশেষিক ও সাংখ্য নিত্য-

পরমাণু ও প্রধানকে ক্রমে বিশ্বের উপাদান বলেন আর ঈশ্বরের উপাদানতা নিষেধকরতঃ স্বীয় স্বীয় মত সমর্থনপূর্ব্বক এই যুক্তি প্রদর্শন করেন যে, ঈশ্বর জগতের উপাদান-কারণ হইতে পারেন না, কারণ, ঈশ্বর চেতন ও শুদ্ধ এবং জগৎ অচেতন ও অশুদ্ধ। যে যাহার প্রকৃতি হয় সে তাহার সমলক্ষণ হয়, ঈশ্বর জগতের প্রকৃতি হইলে অবশ্য জগৎও ব্রহ্মলক্ষণাক্রান্ত হইত। যখন দেখা যায়, জগৎ-কার্য্যে ব্রহ্মের গুণের অনুবর্ত্তন নাই তখন নিত্য পরমাণু বা প্রধানকে বিশ্বের উপাদান বলাই সঙ্গত, ঈশ্বরকে নহে। এইরূপ এইরূপ অনেক হেতু দেখাইয়া উক্ত বাদিগণের মধ্যে ন্যায়, বৈশেষিক ও পাতঞ্জল ঈশ্বরের উপাদানতা প্রতিষেধকরতঃ ঈশ্বরকে কেবল বিশ্বের নিমিত্ত-কারণ বলেন আর সাংখ্যেরা ইহাও অস্বীকার করিয়া ঈশ্বরের পৃথক্ তত্ত্বরূপ অস্তিত্ব নিষেধকরতঃ প্রকৃতি-পুরুষের সন্নিধানে চেতনবৎ প্রকৃতির পরিণামকেই বিশ্বের হেতু বলেন। পক্ষান্তরে ঈশ্বরের নিমিত্ত-উপাদানকারণতাবাদিগণ (বিশিষ্টাদ্বৈতবাদিগণ) উক্ত সকল মতে দোষ প্রদর্শনপূর্ব্বক স্বীয় প্রণালী অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরকে জগতের নিমিত্ত ও প্রকৃতি উভয়ই কারণ বলেন। এ মতের সাধক যুক্তি এই—তন্তুনাভ একাকীই সূত্র সৃজন করে, কাহারও সহায়তা অপেক্ষা করে না, উক্ত তন্তুনাভের যেরূপ চেতন-অংশ সূত্রের নিমিত্ত-কারণ তথা তন্তুনাভের পার্থিব শরীর সূত্রের উপাদান-কারণ, তদ্রূপ ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত ও উপাদান উভয়ই। আর সমুদ্র যেমন জলরূপে এক, ফেণ বুদ্বুদাদিরূপে অনেক, অথবা বৃক্ষ যেমন বৃক্ষত্বরূপে এক তথা শাখা-পল্লবাদিরূপে অনেক, অথবা সর্প যেমন সর্পত্ব রূপে এক ও বলয়-কুণ্ডলাকারাদিরূপে অনেক, সেইরূপ ব্রহ্মও এক ও অনেক রূপ অর্থাৎ অপরিণাম অবস্থায় এক তথা পরিণামী-অবস্থায় অনেক। এই মতের প্রতি বিবর্ত্তকারণ-বাদী বৈদান্তিক এই আপত্তি করেন, তন্তুনাভ সমুদ্রাদি পদার্থসকল সাবয়ব হওয়ায় তাহা সকলের পরিণাম, একানেকাদিভাব সম্ভব হয়, কিন্তু নিরবয়ব ঈশ্বরে ইহা সমস্ত অসম্ভব। অতএব মানা উচিত যে, ঈশ্বর জগতের অভিন্ননিমিত্ত-উপাদান-কারণ অর্থাৎ যেমন স্বপ্নে নিদ্রাদোষবলে স্বপ্নদ্রষ্টা পুরুষ একাকীই স্বাপ্নিক পদার্থ সকল সৃজন করে তদ্রূপ ঈশ্বররূপী চেতন পুরুষ স্বীয় মায়াবলে একাকীই জগৎ সৃষ্টির উভয়বিধ কারণ। অর্থাৎ তাঁহার চেতন অংশ নিমিত্তকারণ ও তাঁহার আশ্রিত মায়াদোষরূপ জড়াংশ (অজ্ঞান) জগতের উপাদান-কারণ।

উল্লিখিত সকল পক্ষের বিরুদ্ধে বেদবাহ্য আধুনিক ঈশ্বরাস্তিত্ববাদী জনসকল কহেন, ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্ হওয়ায় তাঁহার বিষয়ে জগদ্রচনা নিমিত্ত উপাদানের

আবশ্যকতা নাই, অর্থাৎ বিনা উপাদানে, কারণ-কূটসংগ্রহ ব্যতীত ঈশ্বর দ্বারা বিশ্ব-সৃজন অসম্ভব ব্যাপার নহে। কুলাল যেমন মৃত্তিকা, দণ্ড, চক্র প্রভৃতি অনেক উপকরণ সংগ্রহপূর্ব্বক ঘটাদিকার্য্যের কর্ত্তা, তদ্রূপ ঈশ্বর জগৎকার্য্যের কর্ত্তা নহেন। তিনি একাকী অসহায় বাহ্যসাধন সংগ্রহ ব্যতীত অর্থাৎ নিত্যপরমাণু, প্রধান বা মায়া প্রভৃতি উপাদান পদার্থের অপেক্ষা রহিত হইয়া স্বমহিমা বলে, কেবল নিজের সঙ্কল্পমাত্রে, অভাব হইতে এই ভাবরূপ জগৎ রচনা করিয়াছেন। ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তিস্বরূপ যে লক্ষণ তাহাই তাঁহার বিনাউপাদানে সৃষ্টিকর্ত্তৃত্ব সংস্থাপন করিতে সমর্থ, অন্যথা উপাদানের আবশ্যকতা-স্থলে সর্ব্বশক্তিমান্ লক্ষণটী অর্থশূন্য ও অযুক্ত হইয়া পড়ে। দেখা যায়, বিনা কারণে কোন কার্য্য উৎপন্ন হয় না, নির্দ্দিষ্ট কারণের সদ্ভাবেই কার্য্য জন্মলাভ করে। আর যে হেতু কার্য্যমাত্রই সাবয়ব হওয়ায় অনিত্য এবং এই জগৎও তদ্রূপ সাবয়ব ও অনিত্য সেই হেতু জগতের উৎপত্তি বিষয়ে কোন মহান্ চেতন-পুরুষরূপ কারণের ঈশ্বরতা অবশ্য অঙ্গীকরণীয়।

বেদান্তাদি বৈদিকমত ভিন্ন ঈশ্বরের স্বরূপ-লক্ষণ পরিষ্কৃতরূপে কোনমতে ব্যাখ্যাত নাই। কিন্তু স্থূলভাবে সকল পক্ষেই ঈশ্বরের স্বরূপ ও তটস্থ-লক্ষণ প্রায়শঃ এই রীতিতে বর্ণিত হইয়াছে। যথা, নীরূপ, নিরবয়ব, জ্যোতিঃ-স্বরূপ, চেতনস্বরূপ, অজর, অমর, নিত্য, সর্ব্বকর্ত্তা, আপ্তকাম, সর্ব্বশক্তিমান, সর্ব্বজ্ঞ, পূর্ণ, অন্তর্যামী, নিয়ন্তা, শাস্তা, অধিষ্ঠাতা, দয়ালু, ন্যায়াধীশ, ইত্যাদি।

ঈশ্বরের পরিমাণমতভেদে কেহ একদেশীরূপ আর কেহ সর্ব্বব্যাপীরূপ স্বীকার করে।

উপরে ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও জগৎ-কারণতা-বিষয়ে যে সকল পক্ষ প্রদর্শিত হইল, সে সমস্ত বিচারক্ষেত্রে উপস্থাপিত করিলে তাহা সকলের যুক্তিসিদ্ধতা আদৌ উপপন্ন হয় না এবং বর্ণিত সকল ঈশ্বর-লক্ষণও অসমঞ্জস, অসঙ্গত, অপ্রসিদ্ধ ও অসম্ভব বলিয়া অবধারিত হয়। সর্ব্বপ্রথম ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও নিমিত্ত-কারণতা-বিষয়ে পরীক্ষা আরম্ভ করা যাইতেছে।

উক্ত পরীক্ষা প্রারম্ভের পূর্ব্বে ঈশ্বরের স্বরূপ-বিষয়ে বিচার প্রথমে আবশ্যক, কারণ, ঈশ্বরের স্বরূপ ও লক্ষণ অনির্ণীত থাকিলে বিচারের আনর্থক্য-প্রযুক্ত বিচারণীয় তত্ত্বার্থ ফলবান্ হইবে না এবং বিচারও তৎকারণে বাগাড়ম্বরে পরিণত হইয়া কেবল কথামাত্র হইয়া দাঁড়াইবে। দেখা যায়, *জগতে কেবল জড় ও চেতন এই দুই তত্ত্বই প্রসিদ্ধ, উক্ত দুই তত্ত্ব হইতে*

অতিরিক্ত তৃতীয় পদার্থ অপ্রসিদ্ধ ও অলীক। অতএব এই লোকদৃষ্ট পদার্থানুসারে অদৃশ্যকারণাদির অস্তিত্ব বা স্বরূপ নির্ণয় করিতে হইলে উক্ত দুই তত্ত্ব অর্থাৎ চেতন ও জড় এই দুইয়ের মধ্যে কোন একটীকে ঈশ্বরের স্বরূপ বলিতে হইবে, অন্যথা প্রসিদ্ধির বহির্ভূত হওয়ায় কল্পনা অন্ধ-বিশ্বাসে পরিণত হইয়া অলীক বলিয়া গণ্য হইবে। আবার উক্ত দুই তত্ত্বের মধ্যে নিয়ম এই যে, জড় বিনা কেবল চেতনের আর চেতন বিনা কেবল জড়ের উপলব্ধি হয় না। অতএব চেতন ও জড়ের যে সহোপলব্ধি নিয়ম, এই নিয়ম উপায়-উপেয়মূলক হওয়ায় তদ্দ্বারা জড় ও চেতন এদুইয়ের সংযোগেই প্রবৃত্তির হেতুতা সিদ্ধ হয়, অন্যরূপে নহে। প্রদর্শিত কারণে যুক্তি ও অনুভববলে ঈশ্বরের স্বরূপ নির্ণয় করিতে গেলে তাঁহাকে হয় "চিৎ-জড়বিশিষ্ট" বলিতে হইবে, না হয় "কেবল জড়" বলিতে হইবে, অথবা "কেবল চেতন" বলিতে হইবে, এতদ্ভিন্ন কোন চতুর্থ তত্ত্ব ঈশ্বরের স্বরূপ বলিয়া কল্পনা করিলে প্রমাণাভাবে উক্ত কল্পনা অবিশ্বাস্য হইবে। কিন্তু বিচারনেত্রে পরীক্ষা করিলে বিদিত হইবে, উক্ত তিনের মধ্যে কোন একটী ঈশ্বরের স্বরূপ বলিয়া সিদ্ধ হয় না। কারণ, ঈশ্বর কে কেবল জড় বলিলে, ঈশ্বরের স্বরূপ লোষ্ট্র-পাষাণাদিরূপ সিদ্ধ হইবে, ইহা কোন বাদীর স্বীকার্য্য নহে। এদিকে, ঈশ্বরকে কেবল চৈতন্যস্বরূপ বলিলে প্রবৃত্তি আদি অসম্ভব হওয়ায় সৃষ্টিই অসম্ভব হইবে। কেননা প্রবৃত্তি-আদি ধর্ম্ম চিৎ-জড়বিশিষ্টেই সম্ভব, কেবল চেতন নহে, কেবল চেতনে জ্ঞান জন্মের প্রতি কারণ বা উপকরণের অভাবে অর্থাৎ জ্ঞানসাধন ত্রিগুণাত্মক জড় প্রকৃতির সম্বন্ধের অভাবে জগদ্রচনা নিমিত্ত প্রবৃত্তি আদি সর্ব্বথা অনুপপন্ন। এইরূপ চিৎ-জড়বিশিষ্ট কোন বস্তুবিশেষকেও ঈশ্বর বলা যাইতে পারে না, কারণ চিৎ-জড়বিশিষ্ট যে সকল বস্তু তাহা সমস্ত অস্মদাদির ন্যায় বিকারী হওয়ায় অনিত্যই হইবে, নিত্য নহে, সুতরাং এতাদৃশ বস্তুর ঈশ্বরতা বাধিত। অতএব উপরিউক্ত সকল বিকল্পেই ঈশ্বর-স্বরূপ-সিদ্ধির ব্যাঘাত হওয়ায় তাঁহার অস্তিত্ব তথা অধিষ্ঠানত্বও তৎসঙ্গে অসিদ্ধ হইয়া যায়। যদি ন্যায়-বৈশেষিকানুসারিগণ বলেন, ঈশ্বর নিত্যজ্ঞান, নিত্য-ইচ্ছা, নিত্যপ্রযত্নাদি গুণবিশিষ্ট পুরুষ হয়েন, তাঁহাতে নিত্য পরমাণু দেশ-কালাদির অনাদি-সম্বন্ধে, উপস্থিত কারণকূট সংগ্রহপূর্ব্বক, কুলাল দ্বারা উপস্থিত মৃত্তিকাদি সহকারে ঘট রচনার ন্যায়, সৃষ্টি-সম্বন্ধাধীন প্রবৃত্তি অসম্ভাবিত নহে। ইহার প্রত্যুত্তর এই যে, তাদৃশ প্রবৃত্তিদ্বারা নিত্য সৃষ্টি-প্রক্রিয়ার আপত্তি হইবে। আর এদিকে, নিত্যজ্ঞানাদি গুণের যে কল্পনা তাহা দৃষ্ট পদার্থের সাধর্ম্ম্যানুসারী নহে বলিয়া সাধ্য-

রহিতাদি দোষদুষ্ট হইবে। সুতরাং এই আভাসমান্ দুষ্টহেতুদ্বারা প্রবৃত্তির কল্পনাত দূরের কথা, জ্ঞানাদি গুণই অসিদ্ধ হইবে। পক্ষান্তরে যদি পাতঞ্জলমতানুগামিগণ বলেন, ঈশ্বর অসঙ্গ, উদাসীন অর্থাৎ কূটস্থনিত্য, সুতরাং এই সকল ধর্ম্মসত্ত্বেও পুরুষবিশেষত্ব হেতু তাঁহার নিয়ন্তৃত্ব স্বীকার করা যায়। একথা সম্ভব নহে, কারণ, অসঙ্গ নিত্যকূটস্থ চৈতন্য স্বভাবপক্ষে প্রবৃত্তি অসম্ভব হওয়ায় নিয়ন্তৃত্বও অসম্ভব হইয়া পড়ে। যাহার বিকার নাই, বিনাশ নাই, চিরকালই যে একভাবে থাকে তাহাকে কূটস্থনিত্য বলে। অতএব ঈশ্বরকে জগৎরূপ বিকারের অধিষ্ঠাতৃ বলিলে তাঁহার একভাবে চিরকাল থাকা কথাটী অলীক হইবে আর তাঁহার অসঙ্গত্ব উদাসীনত্ব, শুদ্ধত্ব, পূর্ণত্বাদি লক্ষণসকল ব্যাহত হওয়ায় সমূলে অস্তগত হইবে। অতএব প্রদর্শিত অসামঞ্জস্য কারণহেতু তাদৃশ ঈশ্বরের বিকারভাবপ্রযুক্ত অস্মদাদির সহিত সমান হওয়ায় অনীশ্বর অর্থাৎ জীবভাব-প্রাপ্তিবশতঃ ঈশ্বরত্ব লুপ্ত হইবে। যদি সাংখ্যমতাবলম্বিরা বলেন, প্রোক্ত সকল কারণে ঈশ্বর-সিদ্ধি না হউক, কিন্তু নির্গুণ জ্ঞস্বরূপ অসঙ্গচেতনে যে কোন প্রকার প্রবৃত্তি সম্ভব নহে, একথা বলা যায় না। কারণ, জ্ঞস্বরূপ নির্গুণ কূটস্থনিত্য স্বভাব পুরুষের সন্নিধানে অনাদি স্বতন্ত্র চেতনবৎ প্রবৃত্ত্যা প্রকৃতির যে জ্ঞান, সুখ-দুঃখাদি সকল পরিণাম তাহা সমস্ত পুরুষ আপনাতে আরোপ করে বলিয়া বন্ধমোক্ষাদি ঔপচারিক ভোক্তৃত্বের অধিকারী হওয়ায় অবিবেকসিদ্ধ প্রবৃত্তি উক্ত জ্ঞস্বরূপ চৈতন্য পুরুষেও সম্ভব হয়। সাংখ্যের একথা সাধুয়সী নহে, কারণ, গুণ বিশিষ্টবস্তু গুণবিশিষ্ট সহিতই সম্বন্ধ প্রাপ্ত হয়, আপন অসমান জাতিবিশিষ্টের সহিত নহে। সুতরাং নির্গুণ, ভেদরহিত, অসঙ্গ, কূটস্থ, শুদ্ধ, সদ্বস্তু হইতে বিলক্ষণ নির্ব্বিকার বস্তু আপন অসমান জাতিবিশিষ্টের সহিত যে সম্বন্ধ প্রাপ্ত হইবেন, ইহা সম্পূর্ণ যুক্তিবিরুদ্ধ। অপিচ, গুণবিশিষ্টতাধর্ম্মের সদ্ভাবেও যখন আলোক আপনার অসমান বিলক্ষণ ও বিরুদ্ধ লক্ষণাক্রান্ত অন্ধকারের সহিত সম্বন্ধপ্রাপ্ত হয় না, অথবা ভৌতিক আকাশই যখন কেবলমাত্র নীরূপতা বিধায় অন্য রূপবান্ ভৌতিক পদার্থ-সহিত সম্বন্ধপ্রাপ্ত হয় না, তখন অত্যন্ত বিরুদ্ধ, অত্যন্ত বিলক্ষণ ও অত্যন্ত অবিবিক্ত গুণবিশিষ্ট প্রকৃতির সহিত অত্যন্ত নির্ব্বিকার ও অত্যন্ত বিবিক্ত নির্গুণ জ্ঞস্বরূপ চৈতন্যের সম্বন্ধ কথন অত্যন্ত অসরস ও অযৌক্তিক। আর যখন কথিত প্রকারে এতদুভয়ের সম্বন্ধই অকল্পনীয়, তখন তৎসম্বন্ধাধীন প্রবৃত্তির কল্পনা বিবেকসিদ্ধ হউক বা অবিবেকসিদ্ধ হউক, উক্ত সম্বন্ধাপেক্ষা যে অধিক অসরস ও অযৌক্তিক হইবে, ইহাতে সন্দেহই বা কি? প্রদর্শিত কারণে

ঈশ্বরের অধিকারাদি ধর্ম্মস্থলে সৃষ্টি অসম্ভব হওয়ায় তথা বিকারাদি দোষস্থলে ঈশ্বরত্ব লুপ্ত হওয়ায়, এইরূপে উভয়তঃ দোষ হওয়ায় যখন ঈশ্বরের স্বরূপই অসিদ্ধ, তখন ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও নিমিত্তকারণতা কল্পনা ও দূরাবস্থিত।

ব্যাসদেবও ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণতা বেদান্তসূত্রে খণ্ডন করিয়াছেন। উক্ত সকল সূত্র শৈবমত পরীক্ষায় পূর্ব্বে উদ্ধৃত হইয়াছে। এই সকল সূত্রে জীব প্রকৃতির অধিষ্ঠাতৃরূপে ঈশ্বরের কারণতা যে সকল যুক্তিদ্বারা নিরাকৃত হইয়াছে, সে সকল যুক্তিদ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্বও অবাধে খণ্ডিত হইতে পারে বলিয়া উক্ত সকল যুক্তি এস্থলেও অনুসন্ধান করিবে। ফল কথা, ঈশ্বরের অস্তিত্ব বা নিমিত্ত-কারণতা কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে। প্রবৃত্তি সপ্রয়োজন হইয়া থাকে, সুতরাং কার্য্যজন্য প্রবৃত্তি নিয়মপূর্ব্বক স্বার্থে বা পরার্থে হওয়ায় এবং ঈশ্বরের বিষয়ে তদুভয়ের মধ্যে কোন একটীও কল্পনা করা যায় না বলিয়া, তাঁহাতে জগদ্রচনাদি স্বার্থরূপ বা পরার্থরূপপ্রবৃত্তি প্রসাধিত হইতে পারে না। ক্বচিৎ নিঃস্বার্থরূপেও প্রবৃত্তি হইয়া থাকে, কিন্তু নিঃস্বার্থপ্রবৃত্তি বিষয়ে দোষ পরে বলিব, প্রথমে স্বার্থ-পরার্থ প্রবৃত্তি-বিষয়ে দোষের যেরূপে সঙ্ঘটনা হয় তাহা বলা যাইতেছে।

সাংখ্যকার প্রকৃতির জগৎকর্ত্তৃত্ব-নিরূপণ প্রসঙ্গে যেরূপ ঈশ্বরের স্বার্থ-পরার্থ-রূপ নিমিত্ত-কারণতা নিষেধ করিয়াছেন তাহার সংক্ষিপ্ত বিবরণ সাংখ্যতত্ত্ব-কৌমুদীতে আছে। উক্ত কৌমুদী হইতে ৫৬ ও ৫৭ কারিকা, তথা কারিকা-দ্বয়ের তাৎপর্য্য ও অনুবাদ মন্তব্য সহিত নিম্নে উদ্ধৃত করিতেছি। ইহার পাঠে বিদিত হইবে যে, স্বার্থেই হউক বা পরার্থেই হউক ঈশ্বরে জগৎ সৃজনবিষয়ক প্রবৃত্তি অসম্ভব ও তৎকারণে ঈশ্বরের অস্তিত্বও অসিদ্ধ।

কারিকা॥ ইত্যেষ প্রকৃতিকৃতো মহদাদি-বিশেষ-ভূত-পর্য্যন্তঃ।
প্রতিপুরুষ বিমোক্ষার্থং স্বার্থ ইব পরার্থ আরম্ভঃ॥৫৬॥

তাৎপর্য্য। মহত্তত্ত্ব হইতে পঞ্চস্থূলভূত পর্য্যন্ত পূর্ব্বোক্ত এয়োবিংশতি তত্ত্বরূপ এই কার্য্যবর্গকে স্বকীয় প্রয়োজনের ন্যায় পরের প্রয়োজন নিমিত্তে প্রত্যেক পুরুষকে মুক্ত করিবে বলিয়া প্রকৃতিই সৃষ্টি করে, অর্থাৎ নিজের প্রয়োজন সিদ্ধি হইলে যেমন সেই কার্য্যে পুনর্ব্বার প্রবৃত্তি হয় না, তদ্রূপ পুরুষের মুক্তির নিমিত্ত প্রকৃতি সৃষ্টি করে, যে পুরুষ মুক্ত হয়, তাহার নিমিত্ত আর সৃষ্টি করে না॥৫৬॥

অনুবাদ ॥ যেটী আরব্ধ হয়, তাহাকে আরম্ভ বলে (আঙ্-পূর্ব্বক রভ ধাতুর উত্তর কর্ম্মবাচ্যে ঘঞ্ প্রত্যয়,) মহত্তত্বাদি-রূপ কার্য্য প্রকৃতির দ্বারাই কৃত হয়, ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্ট নহে। উক্ত "কার্য্যবর্গের উপাদান (সমবায়ী) কারণ ব্রহ্ম নহে, বিনা কারণে উৎপন্ন হয় এরূপও নহে, কার্য্যবর্গের কোন কারণ নাই," এরূপ বলিলে হয় সর্ব্বদাই হইতে পারে, না হয় কখনই হইতে পারে না। কার্য্যবর্গের উপাদান ব্রহ্ম (বেদান্ত-সম্মত) নহে, কেন না, চিতিশক্তির অন্যথাভাব-রূপ পরিণাম হয় না। ঈশ্বরের দ্বারা অধিষ্ঠিত (পরিচালিত) প্রকৃতি হইতে হয় (পাতঞ্জল সম্মত) এরূপও নহে, কেন না, ক্রিয়াবিহীন ব্যক্তি অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না, (পাতঞ্জলমতে পুরুষ-বিশেষ ঈশ্বর, উহার গুণক্রিয়া নাই) স্বয়ং ক্রিয়া-রহিত হইয়া সূত্রধার প্রভৃতি কখনই কুঠারাদির পরিচালনা করিতে পারে না। ভাল! মহদাদি কার্য্যবর্গ যদি প্রকৃতি দ্বারা কৃত হয়, তবে নিত্য প্রবৃত্তি-স্বভাব প্রকৃতির বিরাম না হওয়ায় সর্ব্বদাই কার্য্যবর্গ উৎপন্ন হউক (প্রলয়ের ও মোক্ষের অসম্ভাবনা,) এরূপ হইলে কেহই মুক্ত হইতে পারে না, এইরূপ আশঙ্কায় বলিতেছেন, "প্রত্যেক পুরুষের মুক্তির নিমিত্ত স্বার্থের ন্যায় পরার্থে আরম্ভ (সর্গ, কার্য্য) হয়। যেমন ওদনকামী (অন্নার্থি) ব্যক্তি ওদনের (অন্নের) পাক করিতে প্রবৃত্ত হইয়া ওদন নিষ্পন্ন হইলে পাক-কার্য্য হইতে নিবৃত্ত হয়, তদ্রূপ প্রত্যেক পুরুষকে মুক্ত করিবার নিমিত্ত প্রকৃতি প্রবৃত্ত হইয়া যে পুরুষকে মুক্ত করিয়াছে, তাহার নিমিত্ত আর পুনর্ব্বার প্রবৃত্ত হয় না, অর্থাৎ সৃষ্টি করে না, স্বার্থের ন্যায় কথা দ্বারা এই কথাই বলিয়াছেন, স্বার্থে যেরূপ প্রবৃত্তি হয়, পরার্থেও সেইরূপ, এই প্রকার তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে ॥৫৬॥

মন্তব্য ॥ কার্য্যবর্গের কোন কারণ না থাকে, কাহারই অপেক্ষা না করিয়া আকস্মিক হয়, তবে কেনই বা হয়, কেনই বা না হয়, কিছুরই স্থিরতা থাকে না, বিশৃঙ্খল হইয়া উঠে। সর্ব্বদাই হউক বাধক নাই। কখনই না হউক, হওয়ার কারণ নাই, ইত্যাদি দোষ হয়। বেদান্তমতেও কেবল চিতিশক্তি ব্রহ্ম হইতে জগতের উৎপত্তি হয় না, মায়াতে উপহিত হইয়া ঈশ্বর-ভাব ধারণ করিলে ব্রহ্ম হইতে সৃষ্টি হয়, এস্থলে সাংখ্যকার বলিতে পারেন, যদি অতিরিক্তভাবে মায়ারই স্বীকার করিতে হইল, তবে আর প্রকৃতির দোষ কি? জড়ের উপাদান জড়ই হউক, চেতনের সাহায্যের আবশ্যক হয় তাহাতে সাংখ্যের আপত্তি নাই, কেন না, সাংখ্যমতেও পুরুষের সন্নিধান-

বশতঃ প্রকৃতি হইতে সৃষ্টি হয়। কর্ত্তার ব্যাপার জন্য করণে ব্যাপার হইয়া ক্রিয়া সম্পন্ন হয়, সূত্রধারের হস্তের ক্রিয়া দ্বারা কুঠারে ক্রিয়া জন্মিলে ছেদন-ক্রিয়া সম্পন্ন হয়, স্বয়ং ক্রিয়াহীন হইয়া কূটস্থ ভাব ধারণ করিলে অপরের পরিচালন করা যায় না, ঈশ্বরকে প্রকৃতির অধিষ্ঠাতারূপে স্বীকার করিলে অধিষ্ঠানের পূর্ব্বে ঈশ্বরে ক্রিয়া স্বীকার করিতে হয়, উহা পাতঞ্জলের অনভিমত, সুতরাং ঈশ্বরের অধিষ্ঠানবশতঃ প্রকৃতি দ্বারা সৃষ্টি হয়, এ কথা অসঙ্গত। স্বার্থে ও পরার্থে এই উভয়স্থলে নিমিত্ত সপ্তমী ॥৫৬॥

অনুবাদ॥ যাহা হউক, স্বার্থেই হউক, অথবা পদার্থেই হউক, চেতনেরই প্রবৃত্তি হইয়া থাকে, চৈতন্যহীন প্রকৃতি ওরূপ কখনই হইতে পারে না, অতএব প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা কোনও চেতন আছে স্বীকার করিতে হইবে। ক্ষেত্রজ্ঞ অর্থাৎ শরীরের অধিষ্ঠাতা জীবগণ প্রকৃতির অধিষ্ঠান করিতে সমর্থ হয় না, কারণ, জীবগণের প্রকৃতি-স্বরূপ বিষয়ে জ্ঞান নাই, (জীবগণ কেবল শরীরকেই জানে, নিখিল ব্রহ্মাণ্ডের জননী বিশ্বব্যাপক প্রকৃতিকে জানিতে পারে না,) অতএব স্বীকার করিতে হইবে, সমস্ত পদার্থের স্বরূপাভিজ্ঞ (সর্ব্বজ্ঞ) কোন ব্যক্তি প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা, সেই ব্যক্তিই ঈশ্বর, এইরূপ আশঙ্কায় বলিতেছেন,—

কারিকা

> বৎস-বিবৃদ্ধি-নিমিত্তং ক্ষীরস্য যথা প্রবৃত্তিরজ্ঞস্য
> পুরুষ-বিমোক্ষ-নিমিত্তং তথা প্রবৃত্তিঃ প্রধানস্য ॥৫৭॥

তাৎপর্য্য॥ বৎসের পুষ্টির নিমিত্ত যে প্রকার অচেতন দুগ্ধের ব্যাপার হয়, তদ্রূপ পুরুষের মুক্তির নিমিত্ত অচেতন প্রধানের ব্যাপার হইয়া থাকে ॥৫৭॥

অনুবাদ। অচেতন বস্তুও প্রয়োজন-সিদ্ধির নিমিত্ত স্বয়ং প্রবৃত্ত হয়, এরূপ দেখা যায়, যেমন বৎসের পুষ্টির নিমিত্ত অচেতন দুগ্ধের ব্যাপার হয়, (তৃণ-উদকাদি গবাদি দ্বারা ভক্ষিত হইয়া দুগ্ধরূপে পরিণত হয়, ঐ দুগ্ধ স্তনমুখ হইতে নিঃসৃত হইয়া বৎসের পুষ্টি সম্পন্ন করে,) তদ্রূপ প্রকৃতি অচেতন হইয়াও পুরুষের মুক্তির নিমিত্ত প্রবৃত্ত হইবে। দুগ্ধের ব্যাপারও ঈশ্বরের অধিষ্ঠান জন্য-রূপে সাধ্য (উপপাদ্য) বলিয়া সাধ্যের সহিত ব্যভিচার হইবে না, এরূপ বলা যায় না (মন্তব্য দেখ), কারণ, বুদ্ধিপূর্ব্বক কার্য্যকারী ব্যক্তির ব্যাপার স্বার্থ বা দয়ার দ্বারা ব্যাপ্ত, অর্থাৎ বুদ্ধিমান্ ব্যক্তি হয় নিজের প্রয়োজনবশতঃ, না হয় পরের দুঃখ-নিবারণের নিমিত্ত কার্য্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন, জগতের সৃষ্টিতে

উক্ত দুইটী (স্বার্থ ও কারুণ্য) না থাকায় "প্রেক্ষাবানের যত্নপূর্ব্বক জগতের সৃষ্টি হইয়াছে" ইহারও অসম্ভব হয়। ভগবান্ (ঈশ্বর) অভীষ্টসকল বস্তুই পাইয়াছেন, জগৎ সৃষ্টি করিতে গিয়া উঁহার কোন বিষয় অভীষ্ট হইতে পারে না, অর্থাৎ কোন অভিলষিত বিষয় পাইবেন বলিয়া ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করিয়াছেন, এরূপ বলা যায় না, ঈশ্বর পূর্ণকাম, কোন বিষয়ের অভাব থাকিলে আর ঈশ্বরত্ব ঘটে না। ভগবানের দয়া বশতঃ সৃষ্টিতে প্রবৃত্তি হয়, এরূপও বলা যায় না, কারণ, সৃষ্টির পূর্ব্বে জীবগণের ইন্দ্রিয়, শরীর ও ভোগ্য বিষয়ের উৎপত্তি না হওয়ায় দুঃখের সম্ভাবনা নাই, তবে কোন্ দুঃখের হানিবিষয়ে দয়া হইবে? সৃষ্টির পরে দুঃখিত জীবগণ দেখিয়া দয়া হয় এরূপ বলিলে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষ অপরিহার্য্য হইয়া উঠে, কেন না, দয়া বশতঃ সৃষ্টি ও সৃষ্টি বশতঃ দয়া, এইরূপ হয়। ঈশ্বর দয়া করিয়া সৃষ্টি করিতে পারেন না, এ বিষয়ে আরও কারণ,—দয়া-পরতন্ত্র হইয়া ঈশ্বর জগতের সৃষ্টি করিলে কেবল সুখী জীবগণকেই সৃষ্টি করিতেন, সুখী দুঃখী নানারূপ জীব সৃষ্টি করিতেন না। কর্ম্মের বিচিত্রতা বশতঃ সৃষ্ট প্রাণীর বিচিত্রতা হয়, অর্থাৎ স্বকীয় ধর্ম্ম অনুসারে সুখ ও অধর্ম্ম অনুসারে দুঃখ ভোগ করে এরূপ যদি হয়, তবে প্রেক্ষাবান্ (বুদ্ধিমান্) ঈশ্বরের কর্ম্মে অধিষ্ঠানের আবশ্যক কি? ঈশ্বর কর্ম্মে অধিষ্ঠান না করিলে অচেতন কর্ম্মেরও প্রবৃত্তি না হওয়ায় উহার কার্য্য শরীর, ইন্দ্রিয় ও ভোগ্য-পদার্থের উৎপত্তি না হওয়ায় দুঃখের অনুপপত্তিও সহজে ঘটিয়া উঠে। অচেতন প্রকৃতির প্রবৃত্তির প্রতি স্বার্থসিদ্ধি বা দয়া ইহার কোনটী কারণ নহে, সুতরাং উল্লিখিত দোষের সম্ভাবনা নাই। পরের প্রয়োজন-সিদ্ধিরূপ প্রয়োজকটী উপপন্ন হইতে পারে, অর্থাৎ জড় প্রকৃতি পুরুষের ভোগাপবর্গ সিদ্ধির নিমিত্ত সৃষ্টি করে এ কথা অসঙ্গত নহে। অতএব বৎসের বিবৃদ্ধির নিমিত্ত এইরূপ বলা ঠিকই হইয়াছে॥ ৫৭॥

মন্তব্য॥ অচেতনের ব্যাপার চেতনের অধিষ্ঠান বশতঃই হইয়া থাকে এইরূপ নিয়ম, সারথির অধিষ্ঠানে রথের ব্যাপার হইয়া থাকে, প্রকৃতি অচেতন উহার ব্যাপার হইতে হইলে কোন এক চেতনের অধিষ্ঠান আবশ্যক, জীবগণের অধিষ্ঠান এরূপ বলা যায় না, জীবগণ পরিচ্ছিন্ন, উহারা অপরিচ্ছন্ন প্রকৃতির অধিষ্ঠান (চালনা) করিতে পারে না, কারণ, প্রকৃতির স্বরূপ কি? তাহা উহারা জানে না, প্রকৃতির স্বরূপ জানেন এরূপ ব্যক্তি ঈশ্বর ভিন্ন আর কেহ হইতে পারে না, ঈশ্বরবাদী নৈয়ায়িকের এইরূপ আপত্তি হওয়ায় সাংখ্যকার

দেখাইয়াছেন "অচেতনের ব্যাপার চেতনের অধিষ্ঠান বশতঃই হয়" এরূপ নিয়মের ব্যভিচার আছে, বৎসের বৃদ্ধির নিমিত্ত অচেতন ক্ষীরের ব্যাপার হয়, এস্থলে চেতনের অধিষ্ঠান নাই। ঈশ্বরবাদী বলেন,—ক্ষীরের ব্যাপার স্থলেও আমি বলিব ঈশ্বরের অধিষ্ঠান আছে, সুতরাং পূর্ব্বোক্ত নিয়ম অক্ষুণ্ণ থাকিল, অর্থাৎ এরূপ স্থান নাই যেখানে চেতনের অধিষ্ঠান ব্যতিরেকে অচেতনের ব্যাপার হইয়াছে।

সাংখ্যকার বলেন, ঈশ্বর জগতের সৃষ্টি করিয়াছেন, এরূপ বলা যায় না, কারণ, ঈশ্বর বিশেষ জ্ঞানী, জ্ঞানী ব্যক্তি স্বার্থসিদ্ধি অথবা পরের দুঃখ দূর করিবার নিমিত্তই কার্য্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন, জগতের সৃষ্টি করিয়া ঈশ্বরের স্বার্থসিদ্ধি হয়, এ কথা বলা যায় না, সেরূপ হইলে ঈশ্বরের কোন কোন বিষয়ের অভাব আছে ইহাই বলা হয়, সেরূপ ব্যক্তিকে ঈশ্বর বলা যায় না, অভাবগ্রস্ত ব্যক্তি কিরূপে সর্ব্বেশ্বর হইবে? জীবগণের দুঃখ মোচনের নিমিত্ত ঈশ্বর সৃষ্টি করিয়াছেন, এরূপও বলা যায় না, সৃষ্টির পূর্ব্বে দুঃখ থাকে না, সৃষ্টি করিয়া জীবের দুঃখবিধান করিয়া সেই দুঃখের মোচন করা অপেক্ষা সৃষ্টি না করাই ভাল, "প্রক্ষালনাদ্ধি পঙ্কস্য দূরাদস্পর্শনং বরং।" জীবগণ স্বকায় কর্ম্মের ফলে দুঃখ-ভোগ করে, সেই দুঃখমোচনের নিমিত্ত ঈশ্বর সৃষ্টি করেন, ইহাও বলা যায় না। কারণ, ঈশ্বরই কর্ম্মফল প্রদান করেন। এরূপ ক্ষেত্রে না করিলেই ভাল হইত। অতএব ঈশ্বর জগৎ সৃষ্টি করেন, নৈয়ায়িকের এ কথা যুক্তিসঙ্গত নহে। স্ব-মতে প্রকৃতি অচেতন, উহার প্রতি স্বার্থ বা কারুণ্য কিছুরই কথা উঠিবে না, পরের নিমিত্ত প্রকৃতি সৃষ্টি করে, এ কথা বৎস-বিবৃদ্ধি-দৃষ্টান্ত দ্বারা বিশেষরূপে বলা হইয়াছে॥ ৫৭॥

উপরি উক্ত প্রকারে স্বার্থপ্রবৃত্তিজন্য ঈশ্বরের নিমিত্তকারণতাপক্ষে "ঈশ্বর পূর্ণকাম, আপ্তকাম," প্রভৃতি স্বভাবের লোপ হয় তথা পরার্থপ্রবৃত্তিজন্য নিমিত্ত-কারণতাপক্ষে প্রবৃত্তিতে অসম্ভবাদি দোষের প্রসক্তি হয়। এইরূপ উভয় প্রকারে দোষের প্রতিকার সম্ভব না হওয়ায় ঈশ্বরের জগৎকর্ত্তৃত্ব প্রমাণে স্বিরী-কৃত হয় না এবং তৎকারণে ঈশ্বরের অস্তিত্বও অনিশ্চিত হইয়া পড়ে।

ঈশ্বরের নিমিত্তকারণতাপক্ষে অন্যদোষ এই—সুখী-দুঃখী প্রাণীর সৃষ্টি করায় বিষম কার্য্য করিয়াছেন এইরূপ তাঁহার পামর মনুষ্যের ন্যায় রাগদ্বেষাদি থাকা অনুমিত হয় আর দুঃখবিধান করাতে তাঁহাকে খল মনুষ্যের ন্যায় নির্দ্দয়ও বলা যাইতে পারে। [illegible] প্রকারে নিমিত্তকারণতাপক্ষে বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য (নির্দ্দয়তা)

এই দুই দোষ হইতে ঈশ্বরের উদ্ধার অসম্ভব। ঈশ্বর দ্বারা সৃষ্টির বৈষম্য তথা সুখ-দুঃখের বিধান জীবকর্ম্মসাপেক্ষ বলিলেও দোষ হয়, অর্থাৎ ঈশ্বর জীবকর্ম্ম নিমিত্তক বিষম সৃষ্টি করিয়াছেন, একথা বলিলেও দোষের প্রতিকার হয় না। কারণ, সৃষ্টির পূর্ব্বে যে সময়ে অবিভাগ ছিল সে সময়ে সৃষ্টির প্রয়োজক কর্ম্ম ছিল না, সৃষ্টির পরে শরীরাদির বিভাগ হইলে কর্ম্ম হয় এবং কর্ম্ম হইতে শরীরাদির বিভাগ হয়, এইরূপে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়। অতএব ঈশ্বর বিভাগের পর অর্থাৎ সৃষ্টির পরে কর্ম্মানুযায়ী ফল দেন, দেউন, কিন্তু বিভাগের পূর্ব্বে কর্ম্ম না থাকায় অবশ্যই সমান সৃষ্টি হইবেক, তাহা না হওয়ায় বৈষম্যাদি দোষ অপরিহার্য্য। এ সকল কথা পূর্ব্বোক্ত কারিকাতে বহুসদৃষ্টান্তদ্বারা বিশেষরূপে বলা হইয়াছে। যদি বল, জীবগণের কর্ম্ম ও ঈশ্বরের প্রবর্ত্ত্য-প্রবর্ত্তকভাব অনাদি, তাহার আদি নাই, প্রাথম্য নাই, পূর্ব্ব পূর্ব্ব কর্ম্মানুসারে তিনি পর পর উত্তমাধম সৃষ্টি করেন, এইরূপ প্রবাহ চলিয়া আসিতেছে, একথা বলিলেও পূর্ব্বোক্ত অন্যোন্যাশ্রয় এবং তদতিরিক্ত অন্ধ-পরম্পরা নামক আর একটী দোষ আগমন করে। জীব কর্ম্মসাপেক্ষ অ-সমান সৃষ্টি পক্ষে অন্যদোষ এই যে, সত্যসত্যই যদি ঈশ্বর করুণাময় ও সর্ব্বশক্তিমান্ হয়েন, তাহা হইলে কারুণ্য ও সর্ব্বশক্তিত্বস্বভাববশে কর্ম্মাপেক্ষারহিত হইয়া তিনি কি বিষম সৃষ্টি নিবারণ করিতে বা সকল জীবগণকে এক সময়ে সুখী করিতে পারিতেন না। ন্যায়ের অনুরোধে বিষম সৃষ্টি করিতে বাধ্য বলিলেও দোষের পরিহার হয় না, কারণ, কর্ম্মের পরে ন্যায়ান্যায়ের বিচার সঙ্গত হইতে পারে, সৃষ্টির পূর্ব্বে অবিভাগ অবস্থায় নহে। অপিচ, জীবকর্ম্মসাপেক্ষ অসমান সৃষ্টিস্থলে "করুণাময়" ইত্যাদি ধর্ম্মসকল বিরোধযুক্ত হয়। এইরূপ করুণাময় ও ন্যায়বান্ এই দুই গুণও পরস্পর বিরুদ্ধ হইয়া পড়ে। জীবের শিক্ষা নিমিত্ত সৃষ্টির বিষমতা বলিলেও অর্থাৎ প্রথমে কর্ম্মোপাসনাদিদ্বারা সুসংস্কৃত হইয়া যাহাতে জীবগণের চিরস্থায়ী ভাবী সুখের অধিকারলাভের যোগ্যতা জন্মে তজ্জন্য ঈশ্বর সৃষ্টিতে বৈষম্যভাব সৃজন করিয়াছেন বলিলেও দোষ হইতে পরিত্রাণ নাই। কারণ, প্রথম হইতেই উক্ত যোগ্যতা সহিত জীবসৃষ্টি কি ঈশ্বরপক্ষে অসম্ভব কার্য্য ছিল? হাঁ, না, উভয়ই পক্ষে দোষ আছে। "হাঁ" অর্থাৎ ঈশ্বরপক্ষে অসম্ভব কার্য্য বলিলে, ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তিত্বাদি ধর্ম্মবাধ প্রাপ্ত হইবে। এদিকে "না" বলিলে বৈষম্যাদি দোষ হইতে ঈশ্বরের মুক্তি অসম্ভব হইবে। যদি বল, ঈশ্বরের সমস্ত কার্য্য স্বসৃষ্ট নিয়মের অধীন, জীবসংশোধন জন্য নিয়মের সৃষ্টি, এক সময়ে সকল প্রাণীকে সুখী করিতে গেলে নিয়মভঙ্গ হয়। ইহার প্রত্যুত্তরে বলিব, উক্ত নিয়ম ও ঈশ্বর [illegible] আম[illegible]

অভিপ্রেত হইলে, এক প্রকারেই সকল জীবের সৃষ্টি হইত, কেহ সুখী কেহ দুঃখী এরূপ বিষমতার স্থল থাকিত না। পক্ষান্তরে যদি বল, বিষমতা সৃষ্টির অঙ্গ, বিষমতা না হইলে এক অন্যের উপকারক হইত না, উপকার্য্য উপকারকাদি সকল ভাব লোপ প্রাপ্ত হইত, জগতে শৃঙ্খলা থাকিত না, সর্ব্বস্থলে সর্ব্বসময়ে ঘোর অনর্থের সঙ্ঘটন হইত। অতএব সৃষ্টিতে যে বিষমতা দৃষ্ট হয় তাহা দোষ নহে, কিন্তু সৃষ্টির ভূষণ, সুতরাং বিষমতাদ্বারা ঈশ্বরবিষয়ে দোষের প্রাপ্তি নাই। একথা বলিলেও নিস্তার নাই, কারণ, সৃষ্টিতে বিষমতার অভাবে ঘোর অনর্থ হইবে, এবিষয়ের কোন নিয়ামক হেতু নাই। বৈষম্যস্থলেই অনর্থ হইয়া থাকে, জীবসকলের উত্তমাধম মধ্যম অবস্থা, এবং এই বৈষম্যাবস্থাজন্য সুখদুঃখের বিচিত্রতা, ইহা সকলই তাহার অর্থাৎ উক্ত অনর্থের নিদর্শন। এদিকে, উপকার্য্য-উপকারাদি ভাবসকলের কারণতা রাগদ্বেষাদিমূলক হওয়ায় উক্ত রাগদ্বেষাদি দোষের প্রেরণায় উৎপন্ন উক্তভাবসকলে দোষরাহিত্য কল্পনা করিতে কেহ কখন সমর্থ নহে। সুতরাং জীব সুখের একরূপতা স্থলে সংসারে বিশৃঙ্খলা ঘটিবে তথা এই বিশৃঙ্খলাদ্বারা ঘোর অনর্থ হইবে, একথা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। অপিচ ভাবী কোন সময়ে যোগ্যতালাভের অনন্তর সকল প্রাণীর চিরসুখভোগের একরূপতা হইলে যদি তৎকালে বিশৃঙ্খলা ও অনর্থের আপত্তি না হয়, তবে অবশ্যই এসময়েও উক্ত আপত্তি স্থান প্রাপ্ত হইবে না। যদি বল, পারিপার্শ্বিক সংসর্গঘটিত নিয়মের বৈচিত্র্যতা তথা বংশগত লক্ষণাদি অনুবর্ত্তনের বৈলক্ষণ্যই জীবগণের সুখদুঃখাদি বৈষম্যের হেতু, এবিষয়ে ঈশ্বর সম্পূর্ণ উদাসীন। এরূপ বলিলেও ঈশ্বরের সৃষ্টিকার্য্যে দক্ষতা লুপ্ত হইবে, তাদৃশ ঈশ্বর অনীশ্বর মধ্যেই পরিগণিত হইবেন। অতএব ঈশ্বরের বিষয়ে স্বার্থ বা পরার্থরূপ কোন প্রবৃত্তি সম্ভব না হওয়ায় তথা উক্ত প্রবৃত্তির প্রয়োজক কোন পুষ্কল হেতু না থাকায় ঈশ্বরের স্বরূপ, অস্তিত্ব, ও অধিষ্ঠানত্ব, এই তিনই বাধিত। সূক্ষ্ম বিচার করিলে, বিষমসৃষ্টিপক্ষে ঈশ্বরের কর্ম্মসাপেক্ষ কারণতা আদৌ উপপন্ন হয় না। হেতু এই যে, জীবকর্তৃত্বের ঈশ্বরাধীনতা সিদ্ধ হইলে জীবের ধর্ম্মাধর্ম্ম হওয়া বা থাকা সিদ্ধ হইবে এবং ধর্ম্মাধর্ম্ম-সদ্ভাব সিদ্ধ হইলে ঈশ্বরের তৎসাপেক্ষকারয়িত্ব সিদ্ধ হইবে, আবার ঈশ্বরের কারয়িত্ব সিদ্ধ হইলে তৎপরে জীবের কার্য্যকর্তৃত্ব সিদ্ধ হইবে, এইরূপে চক্রকদোষ (তর্কদোষ—এই দোষের স্বরূপ অনতিবিলম্বে বর্ণিত হইবে) উপস্থিত হওয়ায় ঈশ্বরের জীব-কর্ম্মসাপেক্ষ অধিষ্ঠানতা অসম্ভব বা অনিশ্চিত হইয়া পড়ে। প্রদর্শিত সকল হেতুবাদদ্বারা ঈশ্বরের কর্ম্মসাপেক্ষ কারণতা অসিদ্ধ হওয়ায় সৃষ্টিতে বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য দোষ ঈশ্বরবিষয়ে নিবারিত

হয় না। এস্থলে হয়ত বাদী স্বার্থ পরার্থরূপ প্রবৃত্তিতে দোষ দেখিয়া নিঃস্বার্থ প্রবৃত্তি দ্বারা ঈশ্বরের কারণতা সিদ্ধ করিতে প্রয়াস পাইবেন এবং উক্ত নিঃস্বার্থ প্রবৃত্তিবলে সম্ভবতঃ এইরূপ বলিতে সাহসী হইবেন যে, যে হেতু নিঃস্বার্থ কর্ম্মে স্বপ্রীতিরবিষয়তার অভাবে দোষ থাকিলেও উহা দোষ বলিয়া গণ্য নহে, সেই-হেতু বৈষম্যাদিদোষের সদ্ভাবেও সৃষ্টিতে দোষের হেতুতা উহা হইতে পারে না। একথা সম্ভব নহে, কারণ, প্রয়োজন ব্যতীত প্রবৃত্তির অসম্ভবে তথা প্রকারান্তরের অভাবে নিঃস্বার্থ প্রবৃত্তিদ্বারা সৃষ্টির হেতুতা কথন যুক্তিবিগর্হিত। অবশ্য উন্মত্ত চেতনকে বুদ্ধি দোষ বশতঃ বিনা প্রয়োজনে প্রবৃত্ত হইতে বা কার্য্য করিতে দেখা যায় আর ইহা দেখিয়া যদি ঈশ্বরের প্রবৃত্তিকে তত্তুল্য বলিতে ইচ্ছা কর, তবে বাতুলের প্রবৃত্তির ন্যায় তাঁহারও প্রবৃত্তি মানিতে হইবে, মানিলে সৃষ্টি কোন উন্মত্তের কার্য্য বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। কিংবা, বালকের প্রবৃত্তিতেও প্রয়োজনাভাব দেখিয়া উক্ত প্রবৃত্তির ন্যায় ঈশ্বরের প্রবৃত্তি বলিলে, এরূপেও তাঁহার বিষয়ে অজ্ঞতা দোষের প্রাপ্তি হইবে। কিংবা, প্রাপ্তকাম রাজার ন্যায় কেবলমাত্র লীলার বশে প্রবৃত্তি বলিলে, লীলাদিও উল্লাসাদি সপ্রয়োজন হওয়ায় তাহাতেও প্রবৃত্তির অভাব কল্পনা করিতে শক্য নহে। কিংবা, শ্বাসপ্রশ্বাসের ন্যায় বিনা প্রয়োজনে বা বিনা উদ্দেশে, কেবলমাত্র স্বভাবের বশে, প্রবৃত্তি বলিলে স্বভাব অপরিহার্য্য হওয়ায় উক্ত প্রবৃত্তি সতত্তই হইতে থাকিবেক। ফলকথা, উল্লিখিত সকল পক্ষে, সৃষ্টিতে বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্যাদি দোষের কোনরূপে প্রতিকার সম্ভব না হওয়ায় উক্ত সকল দোষবশতঃ ইহা সহজে প্রতিপন্ন হয় যে, যদি এই সৃষ্টির কোন কর্ত্তা থাকে, তাহা হইলে উক্ত কর্ত্তা হয় কোন নিকৃষ্ট, পাষণ্ড, নিষ্ঠুর, খল, পুরুষ হইবে, না হয় বাতুল বা বালকরূপ বুদ্ধিদোষে দূষিত বা অজ্ঞ পুরুষ হইবে। যেহেতু এতাদৃশ লক্ষণে লক্ষিত পুরুষ বিষয়েই উক্ত কর্ত্তৃত্ব সঙ্গত হয়, অত্যন্ত উৎকৃষ্ট, নির্ব্বিকার, শুদ্ধ, পূর্ণ, কূটস্থ লক্ষণে লক্ষিত পুরুষ বিষয়ে নহে। কেননা, ঈশ্বরের অবিকারী শুদ্ধাদি ধর্ম্মের অঙ্গীকার স্থলে সৃষ্টি অসম্ভব হওয়ায় সর্ব্বশক্তিমান্ শাস্তা নিয়ন্ত্রাদি লক্ষণ বিকারাদি দোষ প্রযুক্ত অঘটিত হয়। কর্ত্তৃত্বাদিভাব বিকারী বস্তুতে হইয়া থাকে, অবিকারী বস্তুতে নহে, ইহার হেতু উপরে বলা হইয়াছে, পরে আরও পরিষ্কৃতরূপে বলা যাইবে। প্রদর্শিত সকল কারণে ঈশ্বরের অস্তিত্বই যখন অসিদ্ধ, তখন তাঁহার বিষয়ে জগতের নিমিত্তকারণতার কল্পনা ত নিতান্ত দুরাবস্থিত।

ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণবিরুদ্ধ এবিষয়ে অন্য যুক্তি এই—ঘটকার্য্য দেখিয়া যেরূপ

কুলালরূপ কারণের অনুমান হয়, তদ্রূপ জগৎকার্য্য দৃষ্টে ঈশ্বরের অনুমান করিলে কুলালের যে দৃষ্ট বিকারাদিভাব তাহার ন্যায় ঈশ্বরেও বিকারভাব কল্পনা করিতে হইবে। কেননা, যদ্রূপ দেখিয়াছ, তদ্রূপ কল্পনা না করিলে দৃষ্টান্ত নিষ্ফল হইবে। যদি বল, কার্য্যকারণভাব দেখানই উক্ত দৃষ্টান্তের বিবক্ষিত অংশ, অন্যাংশে দৃষ্টান্ত নহে। ইহার উত্তরে বলিব, তাহা হইলেও অর্থাৎ কুলালের দৃষ্টান্তে কারণকার্য্যভাব বিবক্ষিত অংশ হইলেও গত্যন্তরের অভাবে যেরূপ চিৎ-জড়সংঘাতরূপী কুলালের কারণতাতে প্রবৃত্তির হেতুতা হইয়া থাকে, তদ্রূপ সংঘাতসহকৃতপ্রবৃত্তি ঈশ্বরে কল্পনা না করিলে দৃষ্টান্ত নিরর্থক হইবে। কিন্তু ঈশ্বরে প্রবৃত্তির কল্পনা অসম্ভব, ইহা পূর্ব্ব বিচারে স্থিরীকৃত হইয়াছে। কিংবা, সূক্ষ্ম বিচার করিলে ঈশ্বরের কারণতা বিষয়ে অঙ্কুর কুলালাদি দৃষ্টান্ত ত দূরের কথা, কোন অনুমানই প্রসর প্রাপ্ত হয় না। হেতু এই যে, অনুমানোৎপাদক সামগ্রী যে ব্যাপ্তিজ্ঞান, সেই ব্যাপ্তিজ্ঞানের হেতুতা ঈশ্বর বিষয়ে প্রমাণ করিতে কেহ কখন শক্য নহে। কারণরূপ কুলাল সহিত ঘটরূপ কার্য্যের সম্বন্ধ সকলের প্রত্যক্ষতার বিষয় হওয়ায় এই দৃষ্টসম্বন্ধবলে ঘটান্তরে কুলালের কারণতা ও ঘটের কার্য্যতা লোকে অনুমান করিয়া থাকে। কেননা ব্যাপ্যের জ্ঞান দ্বারা ব্যাপকের জ্ঞানকে অনুমিতি বলে, ইহা সকল শাস্ত্রের নির্ণীত সিদ্ধান্ত। সুতরাং উক্ত অনুমিতিজ্ঞানের সামগ্রী যে ব্যাপ্তিজ্ঞান তদ্দ্বারা অনুমিতিজ্ঞান জন্মিলে অনুমান সার্থক হয়, অন্যথা বিফল। যেকাল পর্য্যন্ত ধূম ও বহ্নির ব্যাপ্তিনিশ্চয় না হয়, অথবা যে কাল পর্য্যন্ত কুলাল সহিত ঘটের কার্য্য-কারণভাব বিশেষরূপে পরীক্ষিত না হয়, সেকাল পর্য্যন্ত শত সহস্র চেষ্টা করিলেও "পর্ব্বতে বহ্নি আছে, ঘট কুলালদ্বারা উৎপন্ন," ইত্যাদি অনুমিতিরূপ জ্ঞান জন্মে না। কিন্তু উপরিউক্ত প্রকারে ব্যাপ্তিস্থিরতার পরে স্থানান্তরে ধূম বা ঘটের দর্শন হইলে "পর্ব্বতে বহ্নি আছে, ঘট কুলালদ্বারা উৎপন্ন," এইরূপ অনুমান হইয়া থাকে। বিবাদিতস্থলে জগৎ সহিত ঈশ্বরের সম্বন্ধ সর্ব্বথা অজ্ঞাত, কারণ, রূপাদি না থাকায় ঈশ্বর প্রত্যক্ষবহির্ভূত, লিঙ্গাদির অর্থাৎ ব্যাপ্তিজ্ঞানের হেতু ব্যাপ্যের অর্থাৎ সম্বন্ধাদির জ্ঞান না থাকায় অনুমানাদির অবিষয়। অতএব ঈশ্বর ইন্দ্রিয়গণের অগোচর হওয়ায় যেরূপ ইন্দ্রিয়গোচর ঘট সহিত কুলালের সম্বন্ধ প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে; তদ্রূপ জগতে ঈশ্বরসম্বন্ধ প্রত্যক্ষজ্ঞানের গোচর না হওয়ায়, অনুমান আত্মলাভ করিতে পারে না। অবশ্য ঈশ্বরকর্ত্তৃক যদি কোন ভূতপূর্ব্ব জগতের রচনা প্রত্যক্ষের বিষয় হইত, তাহা হইলে তদ্দ্বারা ব্যাপ্তিনিশ্চয় হইয়া এই ব্যাপ্তিনিশ্চয়ের বলে বর্ত্তমান জগতেরও ঈশ্বরকারণতা অনুমান করা যাইতে পারিত। কিন্তু ঈশ্বর

তথা তাঁহার সম্বন্ধ অপ্রত্যক্ষ হওয়ায় ইহা যখন সম্ভব নহে, তখন কিরূপে এই জগৎ ব্যাপ্তিজ্ঞানের অভাবে ঈশ্বরনির্ম্মিত বলিয়া অনুমান করা যাইতে পারে? সুতরাং অঙ্কুর কুলালাদির দৃষ্টান্ত ঈশ্বরের জগৎকারণতা সমর্থন করিতে সমর্থ নহে। অপিচ, নিপুণ হইয়া বিচার করিলে বিদিত হইবে যে, সর্ব্বথা অপ্রত্যক্ষ পদার্থের অনুমান সম্ভব নহে বলিয়া, ঈশ্বরের জগৎকারণতার কল্পনা ত দূরে থাকুক পৃথিব্যাদি স্থূলকার্য্যের সাক্ষাৎ কারণ যে সূক্ষ্মভূত, ইহাদেরও অনুমান দ্বারা জ্ঞান জন্মে না। ইহা সম্ভব হইলে, অর্থাৎ সূক্ষ্মভূত বিষয়েও কল্পনা সার্থক হইলে, ভূতসূক্ষ্মের স্বরূপ, সংখ্যা, উৎপত্ত্যাদির প্রকার, ইত্যাদি বিষয়ে বাদিগণের মধ্যে যে মতভেদ ও বিবাদ আছে, যথা কেহ বলেন ভূতাদি পদার্থ স্বয়ংসিদ্ধ, কেহ বলেন কার্য্য, কেহ বলেন সত্য, কেহ বলেন মিথ্যা, কাহারও মতে স্থির পদার্থ, কাহারও মতে ক্ষণিক, কেহ বলেন ভূত চার, কেহ বলেন পাঁচ, কেহ বলেন ভূতগণের উৎপত্তির হেতু প্রধান, কাহারও মতে পরমাণু, কাহারও মতে মায়া, কাহারও মতে শূন্য, ইত্যাদি ইত্যাদি যে সমস্ত বিরুদ্ধবাদ আছে, তাহা সকলের স্থল থাকিত না, কেননা, প্রমাণনিশ্চিত পদার্থে কোন বাদীর বিবাদের বা মতভেদের অবকাশ নাই। অধিক কি, যদি জগতের সমস্ত পণ্ডিতেরা একত্র হইয়া এই জগতের কোন একটীমাত্র বস্তুর তথ্য নিরূপণ করিতে আরব্ধ করেন, তথাপি কোন না কোন পক্ষে অবশ্যই তাঁহাদিগের অজ্ঞান প্রকাশ পাইবে এবং তাহার তথ্য নিরূপণ করিতে অসমর্থ হইবেন। যেহেতু যদি তাঁহাদিগকে জিজ্ঞাসা করা যায় যে, একবিন্দুমাত্র বেত দ্বারা এই দেহ ও ইন্দ্রিয়াদি সকল কি প্রকারে উৎপন্ন হয় এবং কোথা হইতে এবং কি হেতুই বা তাহাতে চৈতন্য আগত হয়? তবে তাঁহারা কি উত্তর দিবেন? যদি তাঁহারা এই উত্তর দেন যে, বীর্য্যেরই ঐপ্রকার স্বভাব, তবে তাঁহাদিগকে জিজ্ঞাস্য এই যে, বীর্য্যের যে ঐ প্রকার স্বভাব তাহা তোমরা কিরূপে নিশ্চয় করিতে পার, যেহেতু বীর্য্যের ব্যর্থতা দ্বারা ঐ স্বভাবের অন্যথাও দেখিতে পারা যায়। অতএব এই সকল হেতু দ্বারা ইহা প্রতিপন্ন হয় যে, ঘট দৃষ্টে কুলালের কারণতার যে অনুমান তাহা যখন স্থূলপদার্থ মধ্যেও স্থলবিশেষেই সঙ্গত হয়, সার্ব্বত্রিক নহে, আর যখন সাধারণ সামান্য ভৌতিক সূক্ষ্মপদার্থে অনুমানের কোনরূপে উপযোগিতা নাই, তখন নিতান্ত অসাধারণ অসামান্য ইন্দ্রিয়াদি-বহির্ভূত পরোক্ষ নীরূপ নিরবয়ব ও সর্ব্বকারণের কারণ যে বাদী-পরিকল্পিত ঈশ্বর তদ্বিষয়ে অনুমানের যোগ্যতার যে কল্পনা তাহা স্বপ্নেরও অবিষয়। কেননা, প্রস্তাবিতস্থলে, যখন এই জগৎ জন্য

পদার্থ, বা অনাদিসিদ্ধ পদার্থ, যদ্বা ঈশ্বর সম্বন্ধ বিশিষ্ট পদার্থ, অথবা অন্য কোন কারণ সম্বন্ধ বিশিষ্ট পদার্থ, ইত্যাদি সম্ভাবনারও হেতু অনুমানপ্রমাণ নহে, তখন ব্যাপ্তিজ্ঞানের অভাবে তদ্দ্বারা উক্ত সকল বিষয়ের যে অব্যভিচরিত যথার্থ জ্ঞান জন্মিবে, ইহা বাদীর মনোরথ মাত্র। এস্থলে সম্ভবতঃ অনেকে এইরূপ আশঙ্কা করিবেন, পদার্থের কোনস্থলে প্রত্যক্ষতা হইলেই যে সে পদার্থেরই অন্যস্থলে অনুমান হইবে, অপ্রত্যক্ষের অনুমান হইবে না, অর্থাৎ অনুমান যে প্রত্যক্ষ পূর্ব্বকই উৎপন্ন হয়, এ নিয়ম সম্ভব নহে। কারণ, নেত্রাদি ইন্দ্রিয় তথা ধর্ম্মাধর্ম্ম সদা অপ্রত্যক্ষ, কোনস্থলেও কোনকালে প্রত্যক্ষের বিষয় নহে, অথচ উহা সকলে অনুমানের বিষয়তা দৃষ্ট হয়। উক্ত অনুমানের প্রকার এই—রূপাদির প্রতীতি করণদ্বারা সাধ্য হইবার যোগ্য, ক্রিয়া হওয়ায়, যাহা যাহা ক্রিয়া তাহা তাহা করণদ্বারা সাধ্য; যেমন ছেদনরূপ ক্রিয়া কুঠাররূপ করণ দ্বারা সাধ্য হইয়া থাকে। "রূপাদি বিজ্ঞানং সকরণকং ক্রিয়াত্বাৎ ছেদাদিবৎ।" এইপ্রকার অনুমান হইতে রূপাদি বিজ্ঞানের করণবত্তা দ্বারা নেত্রাদি ইন্দ্রিয়গণের সিদ্ধি হয়। এইরূপ অমুক পুরুষ ধর্ম্মবান্ সুখী হওয়ায়, তথা অমুকপুরুষ অধর্ম্মবান্ দুঃখী হওয়ায়, এই প্রকার অনুমান দ্বারা ধর্ম্মাধর্ম্মের সিদ্ধি হয়। অতএব অপ্রত্যক্ষ পদার্থের অনুমান হইবে না; কেবল প্রত্যক্ষ পদার্থেরই অনুমান হইবে, একথা যুক্তি-যুক্ত নহে। পূর্ব্বপক্ষের এ আশঙ্কা সম্ভব নহে, কারণ, নানাপ্রকার ক্রিয়াবিশিষ্ট যে ইন্দ্রিয়াদি পদার্থ সে আপন আপন কার্য্যের অন্যথা অনুপপত্তি দ্বারা কল্প্যমানহইয়া অর্থাপত্তি-প্রমাণ তথা অনুমান-প্রমাণের বিষয় হইয়া থাকে। কিন্তু ঈশ্বর তদ্রূপ ক্রিয়াবিশিষ্ট নহেন, কারণ, যদি তাঁহার অবিকার্য্য স্বরূপ অঙ্গীকার কর, তবে তাঁহাকে সর্ব্ববিক্রিয়া হইতে রহিত বলিতে হইবে, সর্ব্বক্রিয়া হইতে রহিত বলিলে সৃষ্টি অসম্ভব হইবে আর যদি তাঁহাকে ক্রিয়াবিশিষ্ট বল, তবে ইন্দ্রিয়াদির ন্যায় বিকারভাব প্রাপ্তি বশতঃ তাঁহার ঈশ্বরভাব লুপ্ত হওয়ায়, তিনি অন্তবান্ পদার্থ মধ্যে পরিগণিত হইবেন। এইরূপ উভয় প্রকারে ঈশ্বরের জগৎকর্ত্তৃত্ব বাধিত হওয়ায়, তাঁহার অস্তিত্ব কোন প্রমাণে সংরক্ষিত হয় না। কথিত সকল কারণে আনুমানিকদিগের ঈশ্বর-কল্পনা সর্ব্বথা অসঙ্গত ও যুক্তিবিরুদ্ধ।

ঈশ্বর প্রমাণসিদ্ধ নহেন, এবিষয়ে আরও হেতু আছে। তথাহি—লোক মধ্যে দেখা যায়, যে সকল বস্তু বিভক্ত বা পৃথক্‌ভাবে অবস্থিত, সে সমস্ত পরিচ্ছেদবিশিষ্ট হওয়ায় অর্থাৎ এক অন্যের পরিচ্ছেদ্য হওয়ায়, নিশ্চিত অন্তবান্ হইয়া থাকে। এই নিয়মানুসারে ঈশ্বর তথা দেশ কাল পরমাণু বা প্রধানাদি সম্বলিত এই জগৎ

যদি পরস্পর ভিন্ন, বিভক্ত, স্বতন্ত্র, তথা পৃথক্‌ভাবে অবস্থিত পদার্থ হয়, তবে ইহা স্বীকার করিতে হইবে যে, উক্ত সমস্তই নিশ্চিত পরিমাণবিশিষ্ট হওয়ায় অপরিমিত নহে, আর যে হেতু অপরিমিত নহে, পরিমিত, সেই হেতু সকলই অন্তবান্ অর্থাৎ নশ্বর। অতএব প্রোক্ত নিদর্শন দ্বারা অর্থাৎ সকলের বিভিন্নতা তথা পৃথক্ পৃথক্ অস্তিত্ব স্বীকারদ্বারা ঈশ্বর সহিতসকল পদার্থেরই অন্তবত্তা সিদ্ধ হয়। যদি বল, ঈশ্বর অবিকৃত বস্তু তথা অন্য সকল বিকৃত অর্থাৎ জন্য পদার্থ। একথাও সম্ভব নহে, ঈশ্বর অবিকৃত অথচ বিভক্ত, পদার্থান্তর হইতে পৃথক্ ও ভিন্ন, এরূপ হইতে পারে না। কারণ, অবিকৃত কিম্বা ক্রিয়াহীন অর্থাৎ কূটস্থ স্বভাববান্ পদার্থে ক্রিয়ার কল্পনা সর্ব্বথা অসম্ভব। কর্তার ব্যাপারদ্বারা করণে ব্যাপার হইলে ক্রিয়া নিষ্পন্ন হয়, স্বয়ং ক্রিয়ারহিত হইয়া নির্ব্বিকার ক্রিয়াবিহীন ব্যক্তি অপরের পরিচালক হইতে পারে না। এতন্নিদর্শনানুসারে ঈশ্বর সৃষ্টির কর্ত্তা হওয়ায় বিকারাদি দোষবশতঃ তাঁহার অন্তবত্তা স্বীকার করিতে হইবে, ইহা স্বীকার করিলে তাঁহাকেও সাদি বলিতে হইবে। আর যে সাদি ও অনিত্য হয়, সে কর্ত্তা জন্য হয়, সুতরাং ঈশ্বরের কোন অন্য কর্ত্তা অঙ্গীকার করিতে হইবে, ইহা অঙ্গীকার না করিলে আত্মাশ্রয় দোষ হইবে। আত্মাশ্রয় দোষের স্বরূপ এই—আপনার কর্ত্তা আপনি হইতে পারে না, নিজেই ক্রিয়ার কর্ত্তা আর নিজেই ক্রিয়ার কর্ম্ম বা ফল এরূপ হয় না। যেমন কুলালকে ক্রিয়ার কর্ত্তা ও ঘটকে কর্ম্ম বলে, কর্ত্তা ও কর্ম্ম সদা ভিন্নই হয়, এক হয় না। ইহারই নাম "আত্মাশ্রয়" অর্থাৎ কর্ত্তা ও কর্ম্মকে এক বলিলে আত্মাশ্রয় দোষ হয়। কার্য্যের নাম কর্ম্ম, কার্য্যের বিরোধীর নাম দোষ, আত্মাশ্রয় কার্য্যের বিরোধী, সুতরাং দোষ। আত্মাশ্রয় দোষের পরিহার জন্য যদি ঈশ্বরের অন্য কর্ত্তা স্বীকার কর, তবে সে অন্যকেও প্রথম কর্ত্তার ন্যায় কর্ত্তা জন্যই বলিতে হইবে, তাহারও কর্ত্তা প্রথম কর্ত্তার ন্যায় তাহা হইতে ভিন্নই হইবে। কারণ, প্রথম যে ঈশ্বর তাহাকে আপনার কর্ত্তা আপনি বলিলে আত্মাশ্রয় দোষ হইবে আর দ্বিতীয়ের কর্ত্তা বলিলে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হইবে। উভয়েতে উভয়ের পরস্পর অপেক্ষাকে "অন্যোন্যাশ্রয় দোষ" বলে, অর্থাৎ অন্যোন্যাশ্রয়ে একের সিদ্ধি বিনা অন্যের সিদ্ধি হয় না। এই দোষ নিবারণার্থ যদি তৃতীয় কর্ত্তা অঙ্গীকার কর, তবে তৃতীয়ের কর্ত্তা দ্বিতীয় বলিলে অন্যোন্যাশ্রয় হইবে আর প্রথম বলিলে "চক্রিকাদোষ" হইবে। চক্রিকাদোষে সকলের পরস্পর অপেক্ষা হয়, অর্থাৎ যেমন চক্রের ভ্রমণ হয়, তেমনি প্রথম কর্ত্তা দ্বিতীয় জন্য, দ্বিতীয় কর্ত্তা তৃতীয় জন্য, তৃতীয় প্রথম জন্য, প্রথম আবার দ্বিতীয় জন্য, ইত্যাদি প্রকারে কারণকার্য্যভাবের

ভ্রমণ হইবেক। চক্রকদোষ স্থলে কিছুই সিদ্ধ হয় না, সকলে সকলের পরস্পর অপেক্ষা হওয়ায় সকলই অসিদ্ধ হইয়া পড়ে। এই চক্রদোষ পরিহারার্থ তৃতীয়ের জন্য চতুর্থ কর্ত্তা অঙ্গীকার করিতে হইবে। কারণ, যেমন কুলালের কর্ত্তা কুলাল নিজে নহে, কিন্তু তাহার পিতা কর্ত্তা, তদ্রূপ প্রথম ঈশ্বর নিজেই নিজের কর্ত্তা নহে, কিন্তু তাঁহার অন্য ঈশ্বর কর্ত্তা। আর যেমন কুলালের পিতা আপন পুত্র হইতে উৎপন্ন নহে, অন্য পিতা হইতে উৎপন্ন, তদ্রূপ দ্বিতীয় কর্ত্তা প্রথম কর্ত্তা হইতে উৎপন্ন নহে, কিন্তু অন্য কর্ত্তা দ্বারা উৎপন্ন। এইরূপ কুলালের পিতামহ যেরূপ কুলাল ও কুলালের পিতা জন্য নহে, কিন্তু চতুর্থ যে কুলালের প্রপিতামহ তাহাদ্বারা জন্য, সেইরূপ তৃতীয় কর্ত্তাও প্রথম ও দ্বিতীয় কর্ত্তাজন্য নহে, কিন্তু চতুর্থ কর্ত্তাজন্য। কথিত প্রকারে যদি চতুর্থ কর্ত্তা অঙ্গীকৃত হইলে তাহারও জন্য পঞ্চম কর্ত্তা অঙ্গীকার করিতে হইবে, করিলে, "অনবস্থা দোষ" হইবে, ধারার নাম অনবস্থা। ইহার মধ্যে স্বীকার করিলে কোন্ কর্ত্তা জগতের কারণ ইহার নির্ণয় হইবে না। কোন একজনকে জগতের কর্ত্তা বলিলে "বিনিগমনাবিরহ দোষ" হইবে। কেননা কোন একজনকে জগতের কর্ত্তা বলা যুক্তিবিরুদ্ধ, যুক্তির অভাবের নাম বিনিগমনাবিরহ। ধারার বিশ্রান্তি অঙ্গীকার করিলে যে কর্ত্তাতে ধারার অন্ত স্বীকৃত হইবে তাহাকে জগতের কর্ত্তা বলিলে পূর্ব্ব সমস্ত কর্ত্তা নিষ্ফল হওয়ায়, "প্রাগলোপ দোষ" হইবে। পূর্ব্বের (পূর্ব্বকর্ত্তা সকলের) অভাবের নাম প্রাগলোপ। এতদ্ব্যতীত যে ঈশ্বর দেশ, কাল, বস্তু হইতে ভিন্ন ও বিভক্ত ও তৎকারণ পরিচ্ছিন্ন হওয়ায়, তাহার উৎপত্তি অঙ্গীকার করিতে হইবে, করিলে আত্মাশ্রয়াদিদোষ ও তৎসহকৃত অন্যান্য শতবিধ দোষ নিবারণ করা অশক্য হইবে। পক্ষান্তরে যদি কেহ এরূপ আপত্তি করেন,—

(১) কালকৃত পরিচ্ছেদ, দেশকৃত পরিচ্ছেদ, বস্তুকৃত পরিচ্ছেদ, এই তিন পরিচ্ছেদ সাবয়ব পদার্থেই সম্ভব হয়, সুতরাং সাবয়ব পদার্থই দেশকাল পরিচ্ছিন্নতা-বিশিষ্ট হইয়া থাকে। কাল, দেশ, পরমাণু আদি পদার্থ ও ঈশ্বর, ইহা সকল নিরবয়ব আর যেহেতু নিরবয়ব, সেই হেতু পরস্পর ভিন্ন ও বিভক্ত হইলেও সকলই নিত্য ও অবিনশ্বর। এদিকে সাবয়ব পদার্থ নিরবয়বের পরিচ্ছেদক নহে, কারণ, সাবয়ববস্তুকৃতপরিচ্ছেদ নিরবয়বের স্থানাবরোধক নহে বলিয়া তদ্দ্বারা ঈশ্বরে নশ্বরত্বাদি দোষের প্রাপ্তি নাই। অথবা,

(২) কাল কোন পদার্থ নহে। যদ্যপি ন্যায়বৈশেষিক শাস্ত্রে এক অখণ্ড নিত্যকাল নামক পদার্থের স্বীকার আছে, তথাপি সাংখ্যমতে কাল নামক কোন

তত্ত্ব নাই। ন্যায়বৈশেষিকাভিমত নিত্যকাল দ্বারা দিন, মাস, গত, আগত, প্রভৃতি ব্যবহারবিশেষ সম্পন্ন হয় না। ব্যবহারক্ষেত্রে ক্রিয়াদ্বারাই সমস্ত পরিচয় হইয়া থাকে, "ক্রিয়ৈবকালঃ," ক্রিয়াকে কাল বলে। যেমন গ্রহগণের ক্রিয়াদ্বারা দিন, মাস, তিথি, পক্ষাদির ব্যবহার হয়, তদ্রূপ নিরর্থক একটী অখণ্ডকাল দ্বারা কোন ব্যবহার হয় না। অতএব ক্রিয়াই কাল ব্যবহারের উপাধি, সুতরাং কাল কাল্পনিক হওয়ায় তদ্দ্বারা ঈশ্বরের পরিচ্ছেদ সম্ভব নহে। এইরূপ,

কালের ন্যায় দেশও উপাধি, বস্তুর সত্তাতে দেশসত্তার উপচার হয়। অর্থাৎ যেমন ক্রিয়াদ্বারা কালের ব্যবহার হয়, তদ্রূপ পদার্থের অস্তিত্বদ্বারা দেশের ব্যবহার হয় এবং তৎসহিত পূর্ব্বোত্তর দক্ষিণ পশ্চিমাদি দিশারও ব্যবহার হয়। কিংবা, সাবয়ব পদার্থের অবয়বকে দেশ বলে। ঈশ্বর নিরবয়ব, তাঁহার কোন দেশ নাই। সুতরাং দেশের পৃথক্ সত্তার অভাবে, তথা ঈশ্বর ব্যাপক ও নিরবয়ব হওয়ায় তাঁহাতে পূর্ব্বোত্তরাদি দিশার বা অবয়বরূপ প্রদেশের সম্ভব না হওয়ায় কালের ন্যায় কাল্পনিক দেশদ্বারা তাঁহার পরিচ্ছেদ সম্ভব নহে। বাদীর উক্ত সমস্ত কথা অসার, কারণ,—

১। কূটস্থ স্বভাববান্ ঈশ্বরে কর্ত্রাদি বিকারের কল্পনা সর্ব্বথা অসম্ভব, একথা পূর্ব্বে অনেক বার বলা হইয়াছে। কারণকার্য্যভাব মধ্যে কোনরূপ অতিশয় থাকা আবশ্যক, অতিশয়ের সদ্ভাব স্থলেই কারণকার্য্যভাব সার্থক হইতে পারে, নচেৎ নহে। অর্থাৎ উপাদানকারণতা স্থলে, মৃত্তিকা ঘটের ন্যায়, প্রকৃতি-বিকৃতিভাব, মৃত্তিকারূপ কারণের অবয়বের ইতরবিশেষভাব, বিদারণ-বিদীর্ণাদিভাব তথা বিদারণবিদীর্ণাদিদ্বারা ঘটের উৎপত্ত্যাদিভাব, ইত্যাদি সকল বিকার অঙ্গীকার করিতে হইবে। আর এইরূপ নিমিত্তকারণতা স্থলে কুলালের ন্যায় সপ্রয়োজন কর্ত্তৃকার্য্যভাব, কারণকূটাদি সংগ্রহ ভাব, ইচ্ছা প্রযত্নাদি ভাব, এইরূপ এইরূপ অনেক বিকারভাব স্বীকার করিতে হইবে। বলা বাহুল্য, উক্ত সকল বিকারভাব সসীম, অপূর্ণ, সাবয়ব, সংযোগী, অব্যাপক পদার্থ বিষয়েই সম্ভব হয়, অসীম, পূর্ণ, নিরবয়ব, অসংযোগী, ব্যাপক পদার্থ বিষয়ে নহে। ক্রিয়ার কর্ত্তা হওয়ায় উল্লিখিত প্রকারে স্বরূপের বিকার বশতঃ নশ্বরতা অবশ্যম্ভাবী, সুতরাং নিরবয়বতারূপহেতুদ্বারা তাদৃশ কারণের নিত্যতা সংরক্ষিত হয় না, যেহেতু কার্য্যের আদিরূপতা নিশ্চিত থাকায় তৎকারণের অনাদিরূপতা কখনই অসঙ্গত। অতএব সৃষ্টিকর্ত্তা ঈশ্বর নিরবয়ব হইলেও ইতর পদার্থ হইতে ভিন্ন, বিভক্ত, ও অবিশেষ হওয়ায় তাঁহাকে কাল [illegible] পরিচ্ছেদ হইতে রহিত

বলিতে গেলে এ কথা কোন প্রমাণে সিদ্ধ হইবার নহে। কিংবা, যথাদৃষ্ট-নিয়মানুসারে দেশাদিদ্বারা ঘটের পরিচ্ছেদের ন্যায় বিভক্তাদি হেতুবশতঃ ঈশ্বরের পরিচ্ছেদভাব বিদূরিত হইতে পারে না। যদি বল, ঘটাদি পরিচ্ছিন্ন বস্তু হওয়ায় উহাদের পরিচ্ছেদ সম্ভব হয়, কিন্তু ব্যাপক নিরবয়ব পদার্থের পরিচ্ছেদ সম্ভব নহে। এরূপ বলিতে পারক নহ, কারণ, একের অতিরিক্ত পদার্থ হইলে, বিভক্তা-দিরূপ হেতুর সাম্যবশতঃ ঈশ্বর সহিত সকল পদার্থ ব্যাপক হউক বা অব্যাপক হউক, নিরবয়ব হউক বা সাবয়ব হউক, পরস্পর পরস্পর হইতে ভিন্ন হওয়ায় অবশ্যই পরস্পর পরস্পরের পরিচ্ছেদ্য হইবেক। এস্থলে যদ্যপি অপরিচ্ছিন্ন নিরবয়ব বস্তুও ইতর পরিচ্ছিন্ন সাবয়ব বস্তু হইতে ভিন্ন ও বিভক্ত হওয়ায় পরিচ্ছেদ প্রাপ্ত হয়, এরূপ বলাতে নিরবয়ব অপরিচ্ছিন্নেরও পরিচ্ছেদ স্বীকার করা হইল বটে, তথাপি বাস্তবপক্ষে বিভু নিরবয়ব পূর্ব্বে দ্বিতীয় বস্তুর অত্যন্তাভাবে পরিচ্ছে-দের কোন কথা উঠিতে পারে না। কিন্তু ঈশ্বরের জগৎকর্তৃত্বস্থলে তাদৃশ ঈশ্বর নিরবয়ব ও বিভু স্বীকৃত হইলেও, ইতর পদার্থ হইতে ভিন্ন হওয়ায় অবশ্য পরিচ্ছেদ প্রাপ্ত হইবেন, এই তাৎপর্য্যেই উক্ত প্রকার উত্তর প্রদান করা হইয়াছে। বাদীপরিকল্পিত ঈশ্বরের পরিচ্ছিন্নতা বিষয়ে অন্যহেতু এই, দেশ, কাল, বস্তু, ও ঈশ্বর, এই চারি পদার্থের এক অন্যের সহিত উপলব্ধি হওয়ায় পরস্পরের পরিচ্ছিন্নতা স্বীয় অর্থেই সিদ্ধ হয়। যেহেতু যদ্যপি দেশকাল স্বতঃই অর্থাৎ ঈশ্বর ও ইতর পদার্থ বিনাই বুদ্ধিস্থ হইয়া থাকে, তত্রাপি ইতরপদার্থ ও ঈশ্বর দেশ কাল সহিতই বুদ্ধিস্থ হন, দেশকাল রহিতভাবে বুদ্ধিস্থ হন না। যেমন "ব্যাপক ঈশ্বর আছেন" এ কথায় "আছেন" এই শব্দটী বর্ত্তমান কালের বাচক তথা "ব্যাপক ও ঈশ্বর" এ দুই শব্দ দেশসহিত ঈশ্বরের সূচক। কেন না, কোন বস্তুর কালের অভাবে বর্ত্তমানাদিরূপ অবস্থার তথা দেশের অভাবে বিদ্যমানতারূপ অস্তিত্বের প্রতীতি সম্ভব নহে। বলিয়াছিলে, সাবয়ব পদার্থ নিরবয়বের স্থানাবরোধক নহে বলিয়া নিরবয়ব ঈশ্বরের পরিচ্ছেদ সম্ভব নহে। একথাও অসার, কারণ, যদিও স্থূলতাদ্বারা সূক্ষ্মের বা রূপবান্ পদার্থ দ্বারা নীরূপের স্থানরুদ্ধ হয় না, তবুও এই স্থানাবরোধকহেতু পরস্পর পরস্পরের পরিচ্ছিন্নভাব ও তৎকারণে নশ্বরভাব নিবারণ করিতে সমর্থ নহে; কারণ, আকাশ পরমাণুআদি পদার্থ সকল নীরূপ ও সূক্ষ্ম হইলেও উৎপন্ন ও বিনষ্ট হইয়া থাকে, এই অর্থ শাস্ত্র ও যুক্তি উভয়ত্র প্রসিদ্ধ। পরমাণুআদি বিষয়ে শাস্ত্র ও যুক্তি ন্যায়বৈশেষিকাদির মতের খণ্ডনে পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে, আকাশের বিষয়ে যুক্তি ও শাস্ত্র স্থানান্তরে প্রদর্শিত হইবেক।

(২৩৩) কাল ও দেশ নাই অথচ প্রতীত হইতেছে, এরূপ হয় না, ইহা সম্ভব হইলে বন্ধ্যা পুত্র, খপুষ্পাদিও প্রতীতির বিষয় হইত। কিংবা, যদি বাদীর অনুরোধে দেশকালের কাল্পনিক স্বভাব স্বীকারও করিয়া লই, তবুও দোষের পরিহার হয় না। কারণ, যদি কাল্পনিক দেশকালদ্বারা দৃষ্ট পদার্থের অনিত্যতা নিশ্চয় করা সঙ্গত বিবেচনা কর, তবে অবশ্যই তদ্দ্বারা অদৃশ্য কারণাদি পদার্থেরও অনিত্যতা অঙ্গীকার করিতে বাধ্য হইবে। কারণ, কুলাল ঘটপটাদিতে যেরূপ দেশ কাল ঘটিত অস্তিত্ব আছে ঈশ্বরেও তদ্বৎ অস্তিত্ব থাকায় তথা কুলালের ক্রিয়া-প্রয়োগে যেরূপ ঘটের-উৎপত্তি হয় ঈশ্বরেরও ক্রিয়াদ্বারা তদ্রূপ সৃষ্টি হওয়ায়, এইরূপে দেশকাল ঘটিতঅস্তিত্ব ও ক্রিয়া উভয় পক্ষে সম ও অবিশেষ হওয়ায়, ইহা বলিতে পার না যে, দৃশ্যমান কুলাল ঘটপটাদি পদার্থ সাবয়ব হওয়ায় তথা পরস্পর বিভক্ত ও ভিন্ন হওয়ায় দেশকালপরিচ্ছিন্ন ও অনিত্য হইয়া থাকে, তথা ঈশ্বর তাদৃশ দৃষ্ট নহেন বলিয়া কিন্তু অদৃশ্য হওয়ায় পরস্পর ভিন্ন ও বিভক্ত হইলেও দেশ কাল-পরিচ্ছিন্ন নহেন ও অনিত্যও নহেন। কিংবা বস্তুতেই ক্রিয়া ও ক্রিয়াঘটিত সংযোগাদি ব্যাপার সম্ভব হয়, অবিকারী নিরবয়ব (প্রদেশরহিত) ব্যাপকবস্তুতে ক্রিয়া ও ক্রিয়াজন্য সংযোগাদি বিকারের নামগন্ধও প্রবেশ করাইতে শতবিধ চেষ্টা করিলেও সফল হইবে না। অধিক কি, যখন সামান্য ভৌতিক লোকদৃষ্ট ব্যাপক আকাশেও ক্রিয়াদি বিকার কল্পনা করিতে শক্য নয়, তখন তদ্বিপরীত অত্যন্ত নির্ম্মল নিত্য ও অনাদি চেতনস্বরূপ পদার্থে ক্রিয়াদি বিকারের কল্পনা করিতে যে শক্য হইবে, ইহা কখনই সম্ভব নহে। কিংবা, দেশকালকৃত অস্তিত্বই ঈশ্বর ও কার্য্যবর্গে প্রতীত হওয়ায়, তথা দেশকালের অভাবে উহাদের প্রতীতির অভাব হওয়ায় এবং এদিকে ঈশ্বর ও কার্য্যবর্গ ব্যতিরেকেও দেশকালের স্বতন্ত্ররূপে প্রতীতি নিয়মপূর্ব্বক হওয়ায়, এইরূপে ঈশ্বর ও কার্য্যবর্গের অস্তিত্বের অবিশেষতা নিবন্ধন তথা দেশকালের অস্তিত্বের বিশেষতা প্রযুক্ত, এই বিশেষতা দ্বারা দেশকালের নিত্যতা তথা ঈশ্বর ও কার্য্যবর্গের অনিত্যতাই সিদ্ধ হয়। কেন না, দেশকালের অভাবে ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রতীতিগোচর নহে, কিন্তু দেশকালের অস্তিত্ব ঈশ্বর ও কার্য্যবর্গের অস্তিত্বের সাধক বলিয়া নিত্যান্বয়ের। অতএব বাদীর উক্তি যে, দেশকাল দ্বারা ঈশ্বরের পরিচ্ছেদ হয় না, একথা সম্পূর্ণ অসঙ্গত। কথিত সকল কারণে ঈশ্বরের অস্তিত্ব তথা জগতের অধিষ্ঠানত্ব প্রমাণসিদ্ধ নহে।

ঈশ্বরের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই, এবিষয়ে অন্যহেতু এই—যাহারা বলেন, জগৎরূপ কার্য্য সৎ, তাঁহাদের মতে ঈশ্বরের [illegible] কোনরূপে প্রমাণ

সংরক্ষিতনিশ্চয় লাভ করিতে সমর্থ নহে। কেন না, যদি কার্য্য সৎ হয়, তবে ঈশ্বরের ন্যায় সৎ হওয়ায় কার্য্যের উৎপত্তি সম্ভব হইবে না, সম্ভব বলিলে কার্য্যের ন্যায় ঈশ্বরও সৎ হওয়ায় তাঁহারও উৎপত্তির আপত্তি হইবে। যদি কার্য্য অসৎ হয়, তবুও শশশৃঙ্গাদির ন্যায় অসৎ হওয়ায় তাহার উৎপত্তির সম্ভব নহে, সম্ভব বলিলে অসৎকার্য্যের ন্যায় শশশৃঙ্গাদিরও উৎপত্তির আপত্তি হইবে। আর যদি কার্য্য সৎ-অসৎরূপ হয়, তবুও তম-প্রকাশের ন্যায় বিরুদ্ধ দুই বস্তুর এক অধিকরণে অবস্থিতির অসম্ভবে সৎ-অসৎরূপ কার্য্যের উৎপত্তি অসম্ভব। সম্ভব বলিলে তম-প্রকাশেরও সহাবস্থানের আপত্তি হইবে। এইরূপে কোন রীতিতে সৎ জগতের উৎপত্তি সম্ভব না হওয়ায়, তাদৃশ জগতের উৎপত্তি কল্পনা করিয়া তদ্বলে ঈশ্বররূপ কারণের কল্পনা এবং তদনন্তর উক্ত কল্পিত ঈশ্বরের অধিষ্ঠানত্ব কল্পনা, ইহা সমস্তই মোহবিজৃম্ভিত। যদি বল, জগৎ পরিণামী সৎ ও ঈশ্বরকূটস্থ সৎ, এইরূপ সৎ শব্দের অর্থে উভয়ের মধ্যে ভেদ থাকায় এবং এই ভেদদ্বারা পরিণামী জগতের শৃঙ্খলা ও ব্যবস্থা সংস্থাপনার্থ কূটস্থ ঈশ্বরের নিয়ামকত্ব সিদ্ধ হয়, সুতরাং ঈশ্বরকল্পনা নিরর্থক নহে। একথা সম্ভব নহে, কারণ, পরিণাম পক্ষে পূর্ব্ব স্বরূপের উপমর্দ্দন ব্যতীত অবস্থান্তর বা রূপান্তরপ্রাপ্তির অসম্ভবে সতের পরিণামরূপ যে প্রতীতি তাহা প্রকারান্তরে উপাদানের সত্যত্ব এবং কার্য্যের মিথ্যাত্বই বোধন করে। কারণ, উক্ত পরিণাম জগতের সত্যতার ব্যাপক নহে, তদ্দ্বারা পদার্থের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয় না, যেহেতু পদার্থের সৎরূপতাস্থলে তাহার পরিণাম, তদ্দ্বারা স্বরূপের উপমর্দ্দন, ইত্যাদি সকল ভাববিকার অসম্ভব হইয়া পড়ে। "পরিণামী সৎ", "কূটস্থ সৎ", ইত্যাদি সকল শব্দ বস্তুসিদ্ধির সম্পাদক নহে, যে শব্দার্থ প্রমাণান্তর সিদ্ধ, সেই শব্দ ও শব্দার্থ ব্যবহারোপযোগী হইয়া থাকে, অমূলক শব্দার্থে ব্যবহারসিদ্ধি হয় না। "সৎ" একথা বলাতেই উৎপত্তি, নাশ, পরিণাম, ইত্যাদি সকল বিকার সৎ পদার্থে স্থান পাইতে পারে না। অতএব "পরিণামী সৎ" একথা ব্যাঘাতদোষদুষ্ট হওয়ায় তাদৃশ পরিণামী সৎপদার্থে ঈশ্বরের নিয়ামকত্ব সম্ভব নহে। এদিকে, ঈশ্বর কূটস্থ সৎ, অথচ জগতের নিয়ামক, একথাও ব্যাঘাতদোষে দূষিত, ইহা পূর্ব্বে অনেক স্থানে বলা হইয়াছে। জগতের কোন নিয়ামক না থাকিলে, শৃঙ্খলা ও ব্যবস্থার অভাব হইবে, বাদীর এ কথার প্রত্যুত্তর নিম্নে অনতিবিলম্বে প্রদত্ত হইবে। অতএব উপরি উক্ত সকল হেতু ঈশ্বরসিদ্ধি ব্যাঘাতক হওয়ায় ঈশ্বরের জগৎকর্তৃত্বাদি কল্পনা অমূলক কল্পনা বলিয়া নিশ্চিত হয়।

যাঁহারা বলেন, ঈশ্বর এতাদৃশী উপাদান ব্যতীত কেবল সঙ্কল্প মাত্রে স্বমহিমায়

এই ভাবজগৎ সৃজন করিয়াছেন, এইক্ষণে তাঁহাদের মত নিরস্ত হইবে। যদ্যপি এই মত সর্ব্ব প্রকারে যুক্তিহীন হওয়ায় সর্ব্বথা খণ্ডনের অযোগ্য, কারণ, যখন মতান্তরে নিত্য পরমাণু প্রধান প্রভৃতি উপাদানের অস্তিত্ব স্বীকৃত হইয়াও ঈশ্বরাস্তিত্ব ও নিমিত্তকারণতা কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে, তখন সৃষ্টির পূর্ব্বে কারণশূন্য বা সহায়শূন্য ঈশ্বর দ্বারা কেবল সঙ্কল্প মাত্রে অভাব হইতে ভাবরূপ জগৎ-সৃষ্টির কল্পনা স্বপ্নেও উপপন্ন হইতে পারে না। তথাপি উক্ত সিদ্ধান্তে অনেক লোকের অবিচারিত স্থিরতর দৃঢ় নিশ্চয় থাকায় তাহার নিরাকরণাভিপ্রায়ে তৎ সম্বন্ধে দুই একটী কথা বলা অযোগ্য ও অসঙ্গত নহে। এমতের নিষ্কর্ষ এই, বিনা উপাদানে অসহায় মাত্রএকক অবস্থায় ঈশ্বরের জগৎকর্তৃত্ব অঙ্গীকৃত না হইলে ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তিমান্ যে লক্ষণ তাহা অযুক্ত ও অর্থশূন্য হইবে। একথার প্রতিবাদ এই যে, "সৃষ্টির পূর্ব্বে একাকী, অসহায়, দ্বিতীয়রহিত, সর্বশক্তিমান্, সর্ব্বজ্ঞ, ঈশ্বররূপী কোন পুরুষবিশেষ ছিলেন" একথা উক্ত মতে অবশ্য স্বীকার্য্য, ইহা স্বীকার না করিলে ঈশ্বরসিদ্ধির ব্যাঘাত হইবে এবং স্বীকার করিলে উক্ত বাক্যে ঈশ্বরসহিত দেশ-কালেরও সহাবস্থিতি (একত্রাবস্থিতি) স্বীয় অর্থে সিদ্ধ হইবে। কারণ, "সৃষ্টির পূর্ব্বে" এই বাক্যে "পূর্ব্ব" শব্দটী কালের বাচক এবং "ছিলেন" এই শব্দটী বিদ্যা-মানতা বুঝায় বলিয়া কাল সহিত দেশেরও সূচক। হেতু এই যে, কালের অভাবে পূর্ব্বোত্তর ভাব তথা দেশের অভাবে বস্তুর বিদ্যমানতা হৃদয়ঙ্গম হয় না। সুতরাং ঈশ্বরকে সর্ব্ব জগতের কর্ত্তা বলিতে গেলে, অন্ততঃ দেশকালও ঈশ্বর-সমসাময়িক, ঈশ্বরোৎপন্ন নহে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। অন্যথা ঈশ্বরের অস্তিত্ব অসিদ্ধ হইবে, কারণ দেশকাল নাই অথচ ঈশ্বর আছেন, সৃষ্টির পূর্ব্বে ছিলেন, একথা উপপন্ন হইবে না, যেহেতু দেশকাল সহিতই বস্তুর বস্তুত্ব বা অস্তিত্ব উপলব্ধিগোচর হয়, নচেৎ নহে, ইহা অনুভবসিদ্ধ এবং একথা পূর্ব্বেও বলা হইয়াছে। অতএব ঈশ্বরের অদ্বিতীয়ত্ব, এককত্ব, দিগ্বাদিভাব-রাহিত্য, এই সকল লক্ষণ দেশকালের সমসাময়িকত্ব নিবন্ধন রক্ষা হয় না। যদি বল, দেশকাল ও ঈশ্বর, এই তিনের সমষ্টিকে ঈশ্বর বলে, অর্থাৎ উক্ত তিন একই বস্তু। একথা সম্ভব নহে, কারণ, ঈশ্বর চেতন পুরুষ, তথা দেশ ও কাল জড়, এইরূপে লক্ষণে পরস্পর ভেদ থাকায় উক্ত তিনের একরূপতা বা অভেদ অসম্ভব। অপিচ, যখন লক্ষণের ভেদবশতঃ জড়রূপতা সত্ত্বেও দেশ ও কালের পরস্পর একত্ব সম্ভব নহে, তখন অত্যন্ত বিলক্ষণ ঈশ্বর সহিত তদুভয়ের স্বরূপে অভেদ কথন সর্ব্বথা অসঙ্গত। যদি বল, চৈতন্যরূপ ঈশ্বরের দেশকাল শরীর হওয়ায় চিৎ-জড়বিশিষ্টরূপে

উক্ত তিন একই বস্তু। একথা বলিলে, বিকারাদি দোষের প্রাপ্তি হওয়ায় ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব লুপ্ত হইবে। এই রীতিতে উভয়তঃ দোষ হওয়ায় অর্থাৎ দেশকালরহিত ঈশ্বর উপলব্ধির অযোগ্য হওয়ায় তথা দেশকাল সহিত ঈশ্বর অশ্বাদির ন্যায় বিকারী হওয়ায় তাঁহার সৃষ্টির পূর্ব্বে নির্ব্বিকাররূপে একক স্বমহিমায় স্থিতি প্রমাণীকৃত হয় না। কথিত কারণে বাদীর সিদ্ধান্ত যে, একাকী ঈশ্বররূপী পুরুষবিশেষের সৃষ্টিকর্ত্তৃত্ব স্বীকৃত না হইলে সর্ব্বশক্তিত্বাদি লক্ষণ বাধিত হইবে, তাহা দেশকাল সহিত ঈশ্বরের সহোপলব্ধিরূপ প্রতীতির নিয়মবলে সতত স্বীয় পথেই দূরনিরস্ত। এদিকে, সর্ব্বসামর্থ্যের উপজাবনার্থ প্রথমে ঈশ্বরে প্রবৃত্তির কল্পনা না করিলে উক্ত সর্ব্বসামর্থ্য প্রয়োগেরই স্থল থাকে না, কিন্তু উক্ত প্রবৃত্তি কল্পনা করিতে পারক নহ। কারণ, তোমরা সশরীর চেতনেরই প্রবর্ত্তকতা দেখিয়াছ, অশরীরের প্রবর্ত্তকতা দেখ নাই। সুতরাং সৃষ্টির পূর্ব্বে প্রবৃত্তির অভাবে ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তিত্বাদি গুণের প্রয়োগ অসম্ভব হওয়ায় ঈশ্বরকর্ত্তৃক সৃষ্টিরচনা উপপন্ন হয় না। কিংবা, জ্ঞানজন্মের প্রতি মনবুদ্ধ্যাদি ভৌতিক উপকরণের অভাবে ইচ্ছা-প্রযত্নাদি গুণ, তথা সর্ব্বশক্তিত্বাদি ধর্ম্ম, এই সকল ধর্ম্মের সদ্ভাব সৃষ্টির পূর্ব্বে ঈশ্বরে অসম্ভব হওয়ায় সৃষ্টির রচনাও তৎকারণে অসম্ভব হইয়া পড়ে। কিংবা, ঈশ্বরে চেতনগুণের ন্যায় ইচ্ছাদিও নিত্য স্বতঃসিদ্ধ বলিলে অর্থাৎ ভৌতিক উপকরণাদি বিনাই ঈশ্বরের প্রবৃত্তি আদি গুণ নিত্য ও স্বভাবসিদ্ধ বলিলে, একথাও যুক্তিতে সুস্থির হইবে না। কারণ, নিত্য প্রবৃত্তি আদি গুণ স্বভাবসিদ্ধ হইলে, স্বভাব অপরিহার্য্য হওয়ায় নিত্য সৃষ্টি আদির আপত্তি হইবে। পক্ষান্তরে, অনিত্য প্রবৃত্তি আদি গুণ নিত্য চেতনরূপী ঈশ্বরের আশ্রিত বা ধর্ম্ম হইতে পারে না। অনিত্য প্রবৃত্তি আদি গুণকে ঈশ্বরের ধর্ম্ম বলিলে, ঈশ্বরও অনিত্য বলিয়া গণ্য হইবেন, কেন না নিয়ম এই যে, যে অনিত্যগুণের আশ্রয় হয় সে অনিত্যই (উৎপত্তি নাশ বিশিষ্টই) হয়, যেমন ঘট। কিংবা, যদি ঈশ্বরকে পূর্ণ বলিয়া অঙ্গীকার কর, তবে তোমরা তাদৃশ ঈশ্বরের সত্তা হইতে অতিরিক্ত এরূপ সূচাগ্র বহির্দ্দেশ দেখাইতে পারিবে না, যে স্থানে সৃষ্টির উপাদানকারণরূপ অভাবের স্বরূপ কল্পনা করিবে। সুতরাং উপাদানরূপ অভাবের অভাবে সৃষ্টির সামগ্রীর অভাব হওয়ায় সৃষ্টিই অসম্ভব হইবেক। কিংবা, যাহার কোন বিশেষ নাই, ভেদ নাই, নির্দ্দিষ্টতা নাই, যাহা শশশৃঙ্গাদির ন্যায় নিঃস্বরূপ, নিঃস্বভাব, তাদৃশ অভাব কার্য্যোৎপত্তির উপাদান হইলে অশ্বশৃঙ্গ ও খপুষ্পবন্ধ্যাপুত্রাদি হইতেও কার্য্যোৎপত্তি হইত এবং এতাদৃশ অভাব [illegible]লের পক্ষে সুলভ ও অযত্নসিদ্ধ হওয়ায় ঈশ্বরের

ন্যায় সকল লোকও উক্ত অভাব হইতে কার্য্যোৎপাদন করিতে সক্ষম হইত। অতএব নিরুপাখ্য বা নির্ব্বিশেষ অভাব কাহারও উৎপাদক নহে, অভাবত্বের কোন প্রকারবিশেষ স্বীকার করিলে তাহা প্রকারান্তরে ভাব হইয়া দাঁড়ায়। কিংবা, অভাব হইতে ভাবের জন্ম হইলে, নিশ্চিত সমস্তভাব অভাবান্বিত হইত। পরন্তু কোন বস্তুতে অভাবের অন্বয় (অনুবর্ত্তন, যেমন ঘটে মৃত্তিকার অনুবর্ত্তন হয়, তদ্রূপ) দেখা যায় না। সমুদয় কারণবস্তু স্বীয় কার্য্যে আপনার স্বরূপ সমর্পণ করিয়া থাকে অর্থাৎ সমস্তকার্য্য স্বীয় স্বীয় কারণের স্বরূপে বা ভাবরূপে থাকিতে দেখা যায়। মৃত্তিকাময় ঘটাদিতে বস্তুত্বরহিত শশশৃঙ্গাদির সদৃশ অভাবের অন্বয় হয়, ইহা কেহ প্রমাণ করিতে পারক নহে। কেননা, অসৎপদার্থ করা যায় না এবং তাহা হইতে তৎকারণে কার্য্যোৎপত্তিও সম্ভব নহে। কার্য্য ও কারণে নিয়ত সম্বন্ধ থাকা চাই, নতুবা সকল বস্তুতে সকল বস্তুরই উৎপত্তি হইতে পারিত। এস্থলে যদি কেহ এরূপ বলেন, কার্য্যবর্গ মাত্রেই অসৎ অর্থাৎ প্রতিক্ষণপরিবর্ত্তনশীল, এই আছে এই নাই, অদ্য আছে পর দিনে নাই, আত্মলাভের পূর্ব্বেও ছিল এরূপও প্রতীতি নাই। অতএব কার্য্যবর্গের অসৎ উৎপাদনতা অনুভবসিদ্ধ হওয়ায় অভাব হইতে কার্য্যোৎপত্তির কল্পনা অযোগ্য কল্পনা নহে। বেদান্ত মতেও সৃষ্টির উপাদান মায়া, মা শব্দে "না," য়া শব্দে "ইহা", অর্থাৎ "ইহা নাই—এই দৃশ্য নাই" এই মায়া শব্দের ব্যুৎপত্তি দ্বারাও তন্মতে অসৎরূপ অভাবেরই উপাদানতা বিবক্ষিত। ইহার প্রত্যুত্তরে বলিব, যদ্যপি বেদান্তমতে কার্য্যবর্গ অনিত্য, তথাপি প্রত্যেক কার্য্যে স্বীয় কারণের নিয়ত সম্বন্ধদ্বারা অন্বয় বা অনুবর্ত্তন হওয়ায় উহা সকল অভাবান্বিত বস্তু নহে, যেহেতু বিদ্যমান (সত্ত্বাবিশিষ্ট) পদার্থদ্বয়েরই সম্বন্ধ হয়, বিদ্যমানসত্তার সহিত অবিদ্যমান অসত্তার সম্বন্ধ সম্ভব নহে। সুতরাং বেদান্তমতে মায়ার স্বরূপ বস্তুত্বরহিত শূন্যরূপ নহে, কিন্তু জ্ঞাননিবর্ত্তনীয় প্রতীতি সমসত্তাক সদসদ্বিলক্ষণ ভাবরূপ পদার্থ হওয়ায় তদ্দ্বারা বাদীর পক্ষ সমর্থিত হইতে পারে না। অতএব যেমন অগ্নির স্বভাব দাহের নিজস্বরূপে নিজের ক্রিয়া হয় না, কিন্তু কাষ্ঠাদি যোগে দাহের যে ক্রিয়া হয় তাহা আপন স্বরূপ হইতে ভিন্ন কাষ্ঠাদি বস্তুতেই হয়, তদ্রূপ ঈশ্বরের নিজের স্বরূপে নিজের ক্রিয়া সম্ভব না হওয়ায় কিন্তু জ্ঞানক্রিয়ার যে উপকরণ তৎবিশিষ্ট হইয়াই আপন স্বরূপ হইতে ভিন্ন যে সকল বস্তু তাহা সকলেতেই ক্রিয়ার হেতুতা হওয়ায় এবং এই হেতুতার সৃষ্টি পূর্ব্বে উপ[illegible] না হওয়ায় ঈশ্বরের সঙ্কল্পমাত্রে তথা অসত্তারূপ অভাব হইতে ভাবরূপ সৃষ্টির [illegible] যুক্তিযুক্ত নহে। পক্ষান্তরে, উল্লিখিত দোষ [illegible] হইতে দেখিয়া

কল্পনা যুক্তিযুক্ত নহে। পক্ষান্তরে, উল্লিখিত দোষ সকল উদ্ভাবিত হইতে দেখিয়া যদি ঈশ্বরের চিৎ-জড়স্বরূপতা অঙ্গীকার কর, তবে জিজ্ঞাস্য—উক্ত ঈশ্বরের স্বরূপে যে জড়াংশ তাহা কি মায়া? বা প্রধান? বা পরমাণু? আর এই সকলের মধ্যে কোনটী সৃষ্টির উপাদান? অথবা তদ্ভিন্ন অন্য কোন চতুর্থ পদার্থ জগতের উপাদান? প্রমাণাভাবে অন্য কোন চতুর্থ পদার্থকে উপাদান বলিতে পার না। কিন্তু উক্ত তিনের মধ্যে যেটীর উপাদানতা স্বীকৃত হইবে তদ্দ্বারা স্বমত-ভঙ্গ দোষ হইবে অর্থাৎ কোন ভাবপদার্থের উপাদানতা স্বীকৃত হইলে বাদী-পরিকল্পিত অভাব হইতে জগৎসৃষ্টির যে সিদ্ধান্ত তাহা ভঙ্গ হইবে। অন্য আপত্তি এই যে, ঈশ্বরের চিৎ-জড়স্বরূপতা পক্ষে অস্মদাদির ন্যায় অনীশ্বরত্ব দোষ হইতে ঈশ্বরের উদ্ধার অসম্ভব হইবে। এইরূপ এইরূপ অগণ্য দোষ থাকায় একাকী অসহায় মাত্র অভাব হইতে জগৎরূপ ভাবের সৃষ্টিবিষয়ক সিদ্ধান্ত প্রমাণাভাবে স্থিরীকৃত হয় না।

উক্ত পক্ষের অযুক্ততা বিষয়ে অন্য হেতু এই—ভাল, উপরিউক্ত সমস্ত দোষ আমরা উপেক্ষা করিলাম আর সৃষ্টি-রচনা বিষয়ে বিনা উপাদানে কেবলমাত্র স্বীয় সঙ্কল্পবলে, ঈশ্বরের সামর্থ্য অঙ্গীকার করিলাম, করিলেও অন্য প্রকারে দোষ আগমন করে। যথা, কোন্ ন্যায়ে ঈশ্বর অনাদি নাস্তিত্বাশ্রিত অভাবরূপী বন্ধন-রহিত পদার্থ সকলকে ভোক্তৃ-ভোগ্যরূপে সৃষ্টি করিয়া জীবগণকে নিদারুণ সংসার-দুঃখসাগরে প্রক্ষেপ করিলেন? জীবদিগের নাস্তিত্ব অবস্থা সুখদুঃখের অভাবে বর্ত্তমান যন্ত্রণাময় অবস্থা অপেক্ষা সহস্রগুণ অধিক ভাল ছিল। এমন কি, ন্যায় বৈশেষিকাদি-মতোক্ত মুক্তি-অবস্থানুরূপ উক্ত অবস্থা সুখ-দুঃখরহিত জড়সদৃশরূপ মুক্তিবিশেষ ছিল। জীবত্বভাবে পরিণত করিয়া ঈশ্বর প্রাণীদিগের কি ইষ্ট-সাধন করিলেন? রাজাধিরাজ হউন, অথবা ধনকুবের হউন, অথবা উত্তমাধম দেব-দানব-দৈত্যই হউন, ক্রিমি-আদি অত্যন্ত ক্ষুদ্রকীট পর্য্যন্ত সকল প্রাণীই গর্ভ-যন্ত্রণা হইতে আরম্ভ করিয়া রোগ, শোক, মোহ, জরা, মরণাদি জন্য দুঃখে সদা সন্তপ্ত। অতএব অত্যন্ত বিমল, বিরজ, অশোক, অদুঃখাদি অবস্থা হইতে জীবগণের তথা দুঃখরূপ সংসারের সৃষ্টিদ্বারা তাহাদিগকে উৎপীড়ন করায় ঈশ্বরের কার্য্যে নির্দ্দয়তা, নিষ্ঠুরতা, ক্রূরতাদি দোষসকল অতি প্রবলভাবে থাকা অনুমিত হয়। অনধিকারে অধিকার স্থাপন করার ন্যায় অতি যন্ত্রণাময় নিয়ম সৃষ্টি করিয়া জীবদিগকে উক্ত নিয়মের অন্তরালে উৎপীড়ন করা কি ধর্ম্মের কার্য্য? ইহা অতি পাপিষ্ঠ, পাষণ্ড, নিকৃষ্ট, ধর্ম্মাদিবুদ্ধিবর্জ্জিত, পুরুষবিশেষে

সম্ভত বা সম্ভব হইতে পারে, অত্যন্ত উৎকৃষ্ট প্রেক্ষাবান্ ঈশ্বর-বিষয়ে নহে। কিংবা, ঈশ্বর একাকী অবস্থা সহ্য করিতে না পারিয়াই কি ঐরূপ খেলা খেলিতেছেন? অথবা সামর্থ্যবিশিষ্ট ব্যক্তির দোষ নাই, দুর্ব্বল সদাই তেজস্বীর অধীন ও অধিকারভুক্ত ইত্যাদি ন্যায়ের বশবর্ত্তী হইয়া যেরূপ লৌকিক রাজগণ আচরণ করেন, তদ্রূপ কি ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিত্বের প্রভাবে যখন যাহা মনে করিতেছেন তখন তাহা করিতেছেন? ইত্যাদি সকল আশঙ্কার যে রূপই উত্তর কর, তদ্দ্বারা ঈশ্বরের দোষ হইতে পরিত্রাণ নাই। কিংবা, সৃষ্টির কারণ যাহাই হউক, সৃষ্টিতে ঈশ্বরের যে অভিপ্রায়ই হউক, সৃষ্টির রচনাতে জীবের হিত করা অভিপ্রেত হইলে, অবশ্যই সুখী জীবগণকেই সৃষ্টি করিতেন, সংসারে প্রচণ্ড দুঃখদায়ক কারা-নিয়ম প্রতিষ্ঠিত করিতেন না। ফলিতার্থ—বিনাউপাদানে ঈশ্বরের জগৎ-সৃজন-সামর্থ্য স্বীকার করিলেও ঈশ্বরের কর্ত্তৃত্ব উল্লিখিত সকল কারণে সিদ্ধ হয় না। কিংবা, ঈশ্বরের জগৎ-কর্ত্তৃত্ব পক্ষে, কার্য্যবর্গের উৎপত্তিতে কুলালাদির দৃষ্টান্তে বহু পদার্থের কারণতা এককালে মানিতে হইবে, আর ইহা মানিলে স্বসিদ্ধান্ত ভঙ্গদোষ হইবে অর্থাৎ অভাব হইতে জগদুৎপত্তির প্রতিজ্ঞা বাধিত হইবে। কিংবা, শতবিধ দৈবাদৈব উৎপাত দ্বারা অর্থাৎ ভূকম্প, উল্কাপাত, ঝড়, তুফান, আধিব্যাধি, প্রভৃতি উপদ্রব দ্বারা প্রত্যহ লক্ষ লক্ষ প্রাণী অকালগ্রাসে পতিত হইতেছে, তথা পদে দলিত হইয়া, পান ভোজনে চর্ব্বিত হইয়া, ইচ্ছা-অনিচ্ছা যুদ্ধে, মৃগয়াতে, খেলাতে, পূজাতে, ঝাঁটাতে, উদূখলে, ইত্যাদি ইত্যাদি অগণ্য কারণে আহত হইয়া অসংখ্য প্রাণীর প্রতি মুহূর্ত্তে বলিদান হইতেছে, এই সকল দৈবাদৈব দুর্ঘটনা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। ন্যায়বান্ দয়ালু, সর্ব্বজ্ঞ, সর্ব্বশক্তিমান্ ও প্রেক্ষাবান্ কোন পুরুষবিশেষ জগতের অধিষ্ঠাতা বা কর্ত্তা হইলে উক্ত সকল দুর্ঘটনার অবকাশ থাকিত না। এদিকে, কষ্টে-সৃষ্টে অবকাশ স্বীকার করিলেও উহা সকলের আশু প্রতিকার সুসাধ্য হইত। কাজেই ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও অধিষ্ঠানত্ব অঙ্গীকার করিলে যুক্তি ও অনুভব উভয়েরই সহিত বিরোধ হয়। কিংবা, যেরূপ জীব স্বপ্নে বিনা উপাদানে ও অসহায়ে কেবলমাত্র স্বীয় সঙ্কল্প-বলে স্বাপ্নিক-সৃষ্টি রচনা করে, সেইরূপ ঈশ্বর সঙ্কল্পানুযায়ী সৃষ্টি বিনাউপাদানে রচিত বলিতে ইচ্ছা করিলে, যদ্যপি এই কল্পনাতে জীবের স্বাপ্নিক-সৃষ্টিরূপলিঙ্গদ্বারা ঈশ্বরের সঙ্কল্পপূর্ব্বক সৃষ্টির অনুমানে সাধ্যবিকলতাদি দোষের অভাব হয়, তথাপি যেরূপ নিদ্রাদোষ জীবের স্বাপ্নিক-সৃষ্টির হেতু হওয়ায় স্বপ্ন মিথ্যা, তদ্রূপ মায়া বা অজ্ঞান দোষদ্বারা ঈশ্বর-সৃষ্টি রচিত বলিলে

তাহাকে মিথ্যা বলিতে হইবে, সত্য নহে, কিন্তু মিথ্যা বলিলে বাদীর সিদ্ধান্ত যে জগৎ সত্য তাহা উপরুদ্ধ হইবে। এই সকল হেতুবাদদ্বারা বাদীর বিনা উপাদানে তথা অভাব হইতে সত্য সৃষ্টির কল্পনা অত্যন্ত অবিবেকমূলক অযুক্ত ও অসার।

পূর্ব্বপক্ষের অন্য আপত্তি যে, ঈশ্বরের জগতে অধিষ্ঠান না থাকিলে অর্থাৎ জগতের কোন অধিষ্ঠাতা না হইলে ঘোর অনিয়ম হইত, কোন শৃঙ্খলা থাকিত না, ইত্যাদি। এই সকল আপত্তির প্রতিবাদ যদ্যপি সংক্ষেপে উপরে যে কারিকা উদ্ধৃত হইয়াছে তাহাতে বর্ণিত হইয়াছে, তথাপি এস্থলে উক্ত বিষয়ে দুই একটি কথা অধিক বলিবার আছে বলিয়া প্রসঙ্গক্রমে উক্ত সকল আপত্তির উত্তর পুনরায় বলা যাইতেছে। অনুসন্ধান করিলে বিদিত হইবে যে, যখন ঈশ্বর ব্যতীত মাত্র জীবের অধিষ্ঠান বশতঃ অচেতন প্রকৃতির নিয়ামক স্বভাবের কোন অন্যথাভাব ঘটিতে পারে না, তখন ঈশ্বরের অধিষ্ঠানত্বের আবশ্যক কি? চুম্বক-পাষাণের সন্নিধানে যেরূপ লৌহের প্রবৃত্তি অর্থাৎ লৌহে ক্রিয়ার সঞ্চার হয়, তদ্রূপ জীবসম্বন্ধবশতঃ অচেতন প্রকৃতির প্রবৃত্তিরূপ ব্যাপারে কোন অনিয়ম হওয়া সম্ভব নহে। চেতনের ন্যায় অচেতন বস্তুরও ধর্ম্ম এই যে, সে আপন স্বভাব ত্যাগ করে না, অর্থাৎ যেমন চেতনবস্তু আপনার চৈতন্য (জ্ঞান-জ্ঞাতত্বাদি) স্বভাব পরিত্যাগ করে না, তেমন জীবের অধিষ্ঠানবশতঃ চেতনবৎ অচেতন প্রকৃতির যে নিয়ামক স্বভাব তাহার অন্যথাভাব হয় না। প্রকৃতির ধর্ম্মকে চারি প্রকারে বিভক্ত করা যাইতে পারে, যথা-১-সাংসিদ্ধিকী, ২-স্বাভাবিকী, ৩-সহজা, ৪-অকৃত। সিদ্ধযোগিগণের অণিমাদি ঐশ্বর্য্যের প্রাপ্তিরূপ যে প্রকৃতি, যাহার ভূত ভবিষ্যৎ আদি কোনকালে অন্যথাভাব হয় না, তাহাকে "সাংসিদ্ধিকী" বলে। স্বভাবসিদ্ধ প্রকৃতির যে ধর্ম্ম অর্থাৎ অগ্নি-আদির যে উষ্ণ-প্রকাশাদি স্বভাব তাহা সকল যেরূপ কালান্তরে বা দেশান্তরে ব্যভিচার প্রাপ্ত হয় না, তদ্রূপ কোন কালে ও কোন দেশে যে ধর্ম্মের ব্যভিচার হয় না, তাহাকে "স্বাভাবিকী" বলে। এইরূপ স্বস্বরূপস্থিত প্রকৃতির যে ধর্ম্ম অর্থাৎ আকাশে পক্ষী প্রভৃতির যে গমনাদি ধর্ম্ম বা স্বভাব সেই প্রকৃতির স্বভাব বা ধর্ম্মকে "সহজা" বলে। অন্যান্য যে সকল প্রকৃতি যাহা কোন নিমিত্তবশতঃ অকৃত বা অরচিত হইয়াও আপন স্বভাবেই কার্য্যোন্মুখ হয়, তথা সর্ব্বদাই স্বস্বভাবে স্থিত থাকে, যেমন জলের নিম্নদেশে গমন বা পতনাদি স্বভাব, তথা ঘটের ঘটত্ব স্বভাব, পটের পটত্ব স্বভাব, এইরূপ এইরূপ যে সকল প্রকৃতি যাহা কদাচিৎ আপন স্বভাব পরিত্যাগ করে না, তাহা সকলকে "অকৃত" বলে। কথিত প্রকারে

যখন আংশিক অচেতন প্রকৃতির স্বভাবের অন্যথাভাব না হওয়ায় কোন প্রকার বিশৃঙ্খলার অবকাশ নাই, তখন জীবচেতনের সন্নিধানে চুম্বকপাষাণ-লৌহের ন্যায় চেতনবৎ প্রবৃত্ত্যা প্রকৃতির অধিষ্ঠাতৃরূপ নিয়ামক স্বভাবের অন্যথা-ভাব প্রাপ্তির অসম্ভবে জগতে শৃঙ্খলার অভাব উহ্য হইতে পারে না। অধিষ্ঠাতা শব্দের অর্থ এই যে, "অধিষ্ঠাতৃত্বং পরম্পরয়া চৈতন্য সম্পাদকত্বং" পরম্পরাসম্বন্ধে অপরের চৈতন্য যে সম্পন্ন করে, অর্থাৎ যাহার সন্নিধানে জড়েরও কার্য্য হয় তাহাকে অধিষ্ঠাতা বলে। সাক্ষাৎসম্বন্ধে জীবাত্মায় চৈতন্য থাকে, পরম্পরা-সম্বন্ধে শরীরাদিতে থাকে। এইরূপে জীবের অধিষ্ঠান প্রকৃতিতে থাকায় প্রকৃতির নিয়ামক স্বভাবের অবৈপরীত্য ধর্ম্ম অনায়াসে উপপন্ন হয়। যদি বল, পরিচ্ছিন্ন-জীবের প্রকৃতির স্বরূপ বিষয়ে কোন জ্ঞান না থাকায় জীব বিশ্বব্যাপক প্রকৃতির অধিষ্ঠান করিতে সমর্থ নহে। অতএব নিখিল ব্রহ্মাণ্ডের স্বরূপাভিজ্ঞ কোন সর্ব্বজ্ঞ পুরুষের অধিষ্ঠাতৃত্ব অবশ্য অঙ্গীকরণীয় এবং ইহা স্বীকার্য্য হইলে, উক্ত অধিষ্ঠাতৃপুরুষই ঈশ্বর শব্দের বাচ্য হওয়ায় তাঁহারই অধিষ্ঠাতৃত্ব সিদ্ধ হয়। একথা সম্ভব নহে, ইহা দৃষ্টি বিপরীত। কারণ, চুম্বক-পাষাণদ্বারা লৌহে ক্রিয়া হইলেও উক্ত চুম্বক-পাথর লৌহের স্বরূপ জানে না অথচ লৌহের ব্যাপারের বৈপরীত্য সংঘটন হয় না। অথবা, রথের একদেশে সারথি থাকে, এঞ্জিনের একদেশে রেলগাড়ী আদির পরিচালক (Driver) থাকে, উভয়েরই রেলগাড়ী ও রথের স্বরূপ তথা উপাদানাদি সামগ্রীবিষয়ক কোন বিশেষ জ্ঞান নাই, উভয়ই অনভিজ্ঞ, অথচ তাহাদের অধিষ্ঠানে অচেতন রথের ও রেলগাড়ীর ব্যাপার হইয়া থাকে। অধিক কি, যখন অচেতন চুম্বক-পাথরের সন্নিধানে অচেতন লৌহের ক্রিয়ায় অন্যথাভাব হয় না, তখন চেতনরূপী জীবের সন্নিধানে তদধিষ্ঠেয় অচেতন প্রকৃতির যে অন্যথাভাব ঘটিবে, ইহা কখনই সম্ভবপর নহে। জীবের এক-দেশিত্ব পরিচ্ছিন্নত্বাদিভাব স্বীকার করিয়া উক্ত সমাধান করা হইল, কিন্তু যে সকল মতে জীব বিভু ও ব্যাপক, সে সকল মতে জীবের অধিষ্ঠানতা-বিষয়ে কোন আশঙ্কা জন্মিতে পারে না, অর্থাৎ বিভু অধিষ্ঠানের সন্নিধানে ব্যাপক অচেতন প্রকৃতির নিয়ামক প্রবৃত্তি বিষয়ে কোন কথা উঠিতে পারে না। জীব প্রকৃতির স্বরূপ বিশেষরূপে জানুক বা না জানুক, উল্লিখিত সকল দৃষ্টান্ত-বলে জীবের সন্নিধান বা অধিষ্ঠানবশতঃ চেতনোন্মুখ প্রবৃত্ত্যা প্রকৃতির নিয়ামক স্বভাবের অন্যথাভাব সম্ভাবিত নহে। যেহেতু স্বভাব অপরিহার্য্য, সেই হেতু আত্মনাশ ভিন্ন এরূপ কারণান্তর নাই, যদ্দ্বারা স্বভাবের পরিবর্ত্তন, বৈলক্ষণ্য

বা বৈপরীত্যভাব সঙ্ঘটন হইতে পারে। অপিচ, সূক্ষ্ম বিচার করিলে ইহা অনায়াসে প্রতিপন্ন হইবে যে, স্বপ্নে জীবাশ্রিত অজ্ঞানদ্বারা যে সমস্ত পদার্থ ভাসমান হয়, তাহাতেও অর্থাৎ উক্ত অবস্থাতেও জাগ্রতের ন্যায় সমস্ত নিয়ম-শৃঙ্খলা যথাবৎ দৃষ্ট হইয়া থাকে। অর্থাৎ স্বপ্ন-সৃষ্ট পদার্থে জীবাভাস পদার্থাভাস উভয়েই সমান ভাবে জাগ্রতের ন্যায় শৃঙ্খলা, মর্য্যাদা, নিয়ম, ধর্ম্মাধর্ম্ম ব্যবস্থা, ইত্যাদি সর্ব্বই অক্ষুণ্ণভাবে প্রতীত হয়। স্বপ্নের নিয়ম সহিত জাগ্রতের নিয়মের অণুমাত্রও প্রভেদ নাই। অতএব যখন স্বপ্নে জীব অজ্ঞ ও অজ্ঞানাবৃত হইলেও কখন কাহারও এরূপ জিজ্ঞাসা হয় না যে, কোন্ মহান্ পুরুষ আসিয়া স্বাপ্নিক সৃষ্টিকে নিয়মবদ্ধ করিল? কেই বা মর্য্যাদা স্থাপিত করিল? কোন্ কর্ত্তাদ্বারা উক্ত নিয়ম-শৃঙ্খলাদি সংরক্ষিত হইল? তখন জাগ্রতে যাহাতে উক্ত শৃঙ্খলাদি ভঙ্গ না হয় তজ্জন্য কোনও মহান্ পুরুষবিশেষের অধিষ্ঠান আবশ্যক, এই বলিয়া নিমিত্ত-কারণবাদী যে আক্ষেপ করেন তাহা সম্পূর্ণ অস্বরস ও অসঙ্গত।

বলিয়াছিলে, ঈশ্বরের অস্তিত্ব শাস্ত্রপ্রমাণসিদ্ধ ও লোকের সাধারণ বিশ্বাস-সিদ্ধ, বাদীর এই দুই আপত্তিও অসার। প্রথমতঃ শাস্ত্র-বিষয়ে বলা যাইতেছে— ষট্ নাস্তিক দর্শনের মধ্যে কোনমতে ঈশ্বরের অঙ্গীকার নাই। আস্তিক দর্শনের মধ্যেও সাংখ্য ও পূর্ব্বমীমাংসা-মতে ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার্য্য নহে। আর এদিকে বৈদান্তিকেরা ঈশ্বরকে মায়াকল্পিত বলেন, "মায়াকল্পিত" ও "নাই", এই দুই শব্দ তুল্যার্থ। কেবল ন্যায়-বৈশেষিক ও পাতঞ্জল মতে ঈশ্বর স্বীকৃত হয়, অতএব দ্বাদশ দর্শনের মধ্যে কেবল তিনটী (অথবা ন্যায়-বৈশেষিক এই দুই দর্শনকে এক বলিয়া গণ্য করিলে, বাস্তবিক কল্পে মাত্র দুইটী) দর্শনে ঈশ্বরের স্বীকার আছে, অপর নয়টী (অথবা দশটী) দর্শনে ঈশ্বরের স্বীকার নাই। যদ্যপি পুরাণাদি শাস্ত্রে স্থূলদৃষ্টিতে বিষ্ণু-আদি পঞ্চদেবের সগুণ উপাসনা স্থলে ঈশ্বরত্ব প্রতিপাদিত হইয়াছে, তথাপি উক্ত সকল শাস্ত্রের গূঢ় অভিপ্রায় উক্ত দেবতার ঈশ্বরত্ব প্রতিপাদনে নহে, (এই অর্থ তৃতীয় খণ্ডে বিশদরূপে ব্যক্ত হইবে) কিন্তু অন্যার্থে তাৎপর্য্য হওয়ায় তাহা সকলে ভঙ্গিক্রমে বেদান্তোক্ত কল্পিত ঈশ্বরত্বই স্বীকৃত হইয়াছে। সত্য বটে, মুসলমান, খৃষ্টীয়ান, বা অন্যান্য আধুনিক মতে ঈশ্বরের স্বীকার আছে, কিন্তু ঈশ্বর-নাস্তিত্বসমর্থক শাস্ত্রের তুলনায় ঈশ্বরবাদপক্ষ সিন্ধুজলে বিন্দুর ন্যায় দৃষ্টির অগোচর হইয়া "নাই" প্রায় হইয়া আছে। অতএব ঈশ্বর শাস্ত্রসিদ্ধ, একথা ঈশ্বর শাস্ত্র-অসিদ্ধ বলিলেই সঙ্গত হয়। কিংবা, শাস্ত্র অজ্ঞাত বস্তুর জ্ঞাপক বলিয়া প্রসিদ্ধ।

সুতরাং যেরূপ জ্ঞাত-জ্ঞাপকস্থলে সিদ্ধসাধনদোষ হয় বা চর্ব্বিত-চর্ব্বণের ন্যায় অপ্রমাণ দোষ হয়, তদ্রূপ অজ্ঞাতের জ্ঞাপক বলিয়া শাস্ত্র অজ্ঞাত বস্তুর জ্ঞান জন্মাইতে না পারিলে নিশ্চয়ই শাস্ত্রে অপ্রমাণতা দোষ হইবে। অদ্যাবধি ঈশ্বর-লক্ষণে লক্ষিত কোন পুরুষবিশেষ কাহারও প্রত্যক্ষগোচরীভূত নহে, পরে যে হইবেন তাহারও সম্ভাবনা নাই, স্বর্গাদি লোকে যে তিনি প্রত্যক্ষের বিষয় হইবেন, একথাও সম্ভব নহে। এইরূপে সর্ব্বপ্রমাণবর্জ্জিত হওয়ায় বাদীর উক্তি যে ঈশ্বর শাস্ত্রপ্রমাণসিদ্ধ, একথা উপকথা-মাত্র।

কথিত প্রকারে "ঈশ্বর লোকের বিশ্বাসসিদ্ধ", একথাও অনুপপন্ন, কেন না, বিশ্বাসসিদ্ধ হইলে তিনি সকলেরই পক্ষে সমানভাবে বিশ্বাসের বিষয় হইতেন, সকল লোকের বিশ্বাসের একরূপতা হইত আর শাস্ত্রমধ্যেও কলহ-বিসংবাদাদির স্থল থাকিত না। কিন্তু ভাবিয়া দেখিলে বিদিত হইবে যে, প্রায়শঃ অন্ধবিশ্বাসে আচ্ছন্ন হইয়া বিচাররহিত অজ্ঞমানবগণেরই ঈশ্বর আছেন বলিয়া নিশ্চয় আছে। যদ্যপি তাঁহাদের বিশ্বাসের কোন মূল নাই, আর যদ্যপি তাদৃশ কপোলকল্পিত ঈশ্বর তাঁহাদের কেবল মনঃসৃষ্ট, সুতরাং বন্ধ্যাপুত্রাদির ন্যায় অত্যন্ত অসৎ, অজ্ঞাত ও অলীক, তথাপি পারিপার্শ্বিক সংসর্গাদি-দোষে তথা প্রমাণাদিবর্জ্জিত ঈশ্বর-সমর্থক শাস্ত্রাদি-সংস্কারবশে "এই বটবৃক্ষে ভূত আছে" এই কিংবদন্তীর ন্যায় অন্ধপরম্পরা বিশ্বাস দ্বারা উক্ত নিশ্চয় জন্মিয়াছে। আর এই নিশ্চয়ের বলে তাঁহাদের ঈশ্বরবিষয়ে যে প্রবৃত্তি দেখা যায়, তদ্দ্বারা ইষ্টসিদ্ধি ত দূরে থাকুক "অন্ধস্য বাদ্ধলগ্নস্য বিনিপাতঃ পদে পদে" এই পরিণাম অপরিহার্য্য।

ঈশ্বরের পরিণাম কেহ বলেন একদেশরূপী, তথা কেহ বলেন ব্যাপক। এইরূপ কেহ ঈশ্বরকে সাবয়ব ও কেহ নিরবয়ব বলেন। কিন্তু উক্ত সমস্ত কথা অযুক্ত, কারণ একদেশরূপী সাবয়বতাপক্ষে ঈশ্বর ঘটের ন্যায় অনিত্যাদি দোষগ্রস্ত হইবেন। এদিকে নিরবয়ব ব্যাপক বলিলে, অতি নির্ম্মল স্বভাবপ্রযুক্ত সৃষ্টি অসম্ভব হইবেক। এইরূপ উভয়তঃ দোষ হওয়ায় ঈশ্বরের পরিমাণ তথা সাবয়বতা বা নিরবয়বতা প্রমাণসিদ্ধ নহে।

ঈশ্বরের লক্ষণগুলিও পরস্পর অসমঞ্জস, অপ্রসিদ্ধ ও বদতোব্যাঘাত দোষদুষ্ট। যথা—ঈশ্বর সহিত পৃথক্ উপাদানাদি সামগ্রীর সহাবস্থিতি স্বীকৃত হইলে সর্ব্বশক্তিমান্ পূর্ণ, ইত্যাদি লক্ষণ ব্যর্থ হইবে। অর্থাৎ পূর্ণ বলিলে দ্বিতীয় বস্তুর অস্তিত্ব বাধিত হইবে এবং সর্ব্বশক্তিমান্ বলিলে, সর্ব্বশক্তিমানের সর্ব্বজননসামর্থ্য অর্থ হওয়ায় পৃথক্ উপাদানাদি সামগ্রীর বিদ্যমানতাস্থলে সর্ব্বশক্তিমান্

শব্দে যে "সর্ব্ব" কথা আছে তাহা অর্থশূন্য হইবে। পক্ষান্তরে ঈশ্বরের অবয়বকে অর্থাৎ প্রদেশকে জগতের উপাদান বলিলে ঈশ্বর অশুদ্ধ বিকারাদি দোষযুক্ত হইবেন। আর পূর্ণাদি স্বভাব বজায় রাখিবার জন্য উপাদান অস্বীকার করিলে সৃষ্টি-রচনার স্থল থাকিবে না।

এইরূপ সর্ব্বজ্ঞতা ধর্ম্মও যুক্তিতে সিদ্ধ হয় না, ঈশ্বরের কেবল জ্ঞ-স্বরূপ লক্ষণ করিলে, জ্ঞান-ক্রিয়ার সাধন বা নিমিত্ত সৃষ্টির পূর্ব্বে না থাকায় সর্ব্বজ্ঞতার কল্পনা অলীক হইয়া পড়ে। কেবল জ্ঞ-অবস্থাতে জ্ঞান জন্মের প্রতি উপকরণাদির অভাবে বিদি (জ্ঞান) ক্রিয়ার অভাব হয়, বিদি ক্রিয়ার অভাবে প্রবৃত্ত্যাদির অভাব হয়, প্রবৃত্ত্যাদির অভাবে কর্ত্তৃত্বাদির অভাব হয়, আর কর্ত্তৃত্বাদির অভাবে সৃষ্টির অভাব হয়। পক্ষান্তরে জ্ঞান জন্মের প্রতি সাধন বা নিমিত্ত স্বীকার করিলে বা নিত্য জ্ঞানাদি গুণের কল্পনা করিলে বিকারাদি দোষের আপত্তি হওয়ায় ঈশ্বরত্বই অঘটিত হইবে।

উক্ত প্রকারে সৃষ্টিকর্ত্তা, শাস্তা, নিয়ন্তৃত্বাদি ঈশ্বর-লক্ষণেও দোষ আছে। কারণ, উক্ত সকল লক্ষণে স্বার্থপরার্থরূপ সপ্রয়োজনতা স্বীকার না করিলে লক্ষণই ব্যর্থ হইবে। আর উহা স্বীকার করিলে বৈষম্য, নৈর্ঘৃণ্য, আত্মাশ্রয়াদি অগণ্য দোষ মানিতে হইবে, এবং এই সকল দোষহেতু দয়ালু, কৃপালু, ন্যায়াধীশ, ভক্তবৎসল, ইত্যাদি ধর্ম্ম সকলও বাধিত হইবে। দয়ালু অথচ ন্যায়বান্ এই দুই লক্ষণও পরস্পর বিরুদ্ধ।

প্রদর্শিত প্রকারে অজর, অমর, নিত্য, শান্ত, আপ্তকাম, নিত্যতৃপ্ত, অজন্মা, ইত্যাদি সকল লক্ষণ ঈশ্বরে স্বীকার করিলে, তাহা হইতে জগদুৎপত্তির আশা পরিত্যাগ করিতে হইবে। ক্রিয়াবোধক শব্দমাত্রই বিকারবাচী হওয়ায় কর্ত্তৃত্বাদি ক্রিয়াবাচক লক্ষণ সহিত উক্ত সকল লক্ষণের বিরোধ অতি স্পষ্ট।

ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও নিমিত্ত কারণতাপক্ষ সবিস্তারে খণ্ডন করিতে হইলে গ্রন্থের অবয়ব অত্যন্ত বিস্তৃত হইয়া পড়ে, কিন্তু সংক্ষিপ্তরূপে এতাবতা যাহা কিছু বলা হইল, তদ্দ্বারা ইহা স্পষ্টরূপে প্রতীয়মান হইবে যে, ঈশ্বরের অস্তিত্ব তথা সৃষ্টিকর্ত্তৃত্ব কোন প্রমাণে সিদ্ধ হইবার নহে।

ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণতা-পক্ষে দোষের হেতুতা দেখিয়া যদি ঈশ্বরকে কেবল উপাদান-কারণ বলিতে ইচ্ছা কর, তাহা হইলে ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে মৃত্তিকারূপী উপাদান হইতে ঘটোৎপত্তির ন্যায় চেতনরূপ উপাদান হইতে চেতন উৎপন্ন হইবে, জড় নহে, বা জড়ই উৎপন্ন হইবে চেতন নহে।

অতএব এ পক্ষেও ঈশ্বরসিদ্ধির তথা জগৎ-সৃষ্টির সম্পূর্ণ ব্যাঘাত দেখিয়া তন্তু-নাভের দৃষ্টান্তে যদি ঈশ্বরের নিমিত্ত উপাদানকারণতা অঙ্গীকার কর, তবুও দোষের পরিহার হয় না। কেন না, প্রথমতঃ নিরবয়বে অংশাংশী আদিভাব সর্ব্বথা অনুপপন্ন আর দ্বিতীয়তঃ যদ্যপি সাবয়বে উক্ত সমস্ত ভাব সম্ভব হয়, তথাপি এ পক্ষে ঈশ্বরে নশ্বরত্বাদি দোষ আগমন করে। কেন না, যেরূপ তন্তু-নাভের পার্থিব শরীর সূত্রের উপাদানকারণ, তথা তাহার চৈতন্যাংশ সূত্র-সৃষ্টির নিমিত্তকারণ, তদ্রূপ ঈশ্বরের জড়াংশকে এই দৃশ্যমান্ বিশ্বের উপাদান-কারণ এবং চৈতন্যাংশকে জগৎ-সৃজনের নিমিত্ত-কারণ বলিলে নশ্বরত্বাদি দোষ-বশতঃ ঈশ্বরের অবিকারত্ব স্বভাব লুপ্ত হইবে। সাংখ্য-পরিকল্পিত পরিণামী নিত্যত্ব-স্থলেও জড়ের স্বভাব সর্ব্বদা চল হওয়া অর্থাৎ পূর্ব্ব স্বরূপের পরিত্যাগ দ্বারা সতত রূপান্তর প্রাপ্তি হেতু, ঈশ্বরের অবিকারত্ব ধর্ম্ম এপক্ষেও সিদ্ধ হয় না। কিংবা, চিৎ-জড় উভয়ই তমঃ প্রকাশের ন্যায় বিরুদ্ধস্বভাববিশিষ্ট হওয়ায় উভয়ের একত্রাবস্থিতি সম্ভব নহে, সম্ভব বলিলে তমঃপ্রকাশেরও সহাবস্থানের আপত্তি হইবে। একথা আমরা তৃতীয় খণ্ডে বেদান্ত শাস্ত্রের দোষ-গুণবিচারে সম্যক্‌রূপে বর্ণন করিব। অতএব এক দিকে নশ্বরত্বাদি দোষবশতঃ ও অন্যদিকে পরস্পর বিরুদ্ধ সমসত্তাক চিৎ-জড়ের একাধারে সহাবস্থিতির অসম্ভবত্বপ্রযুক্ত অর্থাৎ শুদ্ধ অবিকারী প্রকাশ স্বভাববান্ চৈতন্যরূপের সহিত অশুদ্ধ বিকারবান্ অন্ধ অপ্রকাশরূপী অচেতন জড়ের সহাবস্থান পরস্পরের বিরোধপ্রযুক্ত বাধিত হওয়ায় ঈশ্বরের নিমিত্ত-উপাদান-কারণতা পক্ষও সংরক্ষিত হয় না।

যেমতে স্বপ্ন-দৃষ্টান্ত অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরের চৈতন্যাংশ নিমিত্ত-কারণ তথা তাঁহার শরীর জড়মায়া উপাদান-কারণ, এইরূপ ব্রহ্মের অভিন্ন নিমিত্ত-উপাদান-কারণতা (বিবর্ত্ত-উপাদান-কারণতা) স্বীকৃত হয়, সে মতেও ঈশ্বরসিদ্ধির সম্পূর্ণ ব্যাঘাত আছে। এ মতের নিষ্কর্ষ এই—জীবেশ্বর জগৎ এই তিন পদার্থ ভ্রমকল্পিত, কেবল মাত্র এক পারমার্থিকসত্তাবিশিষ্ট ব্রহ্মরূপী চেতনপুরুষই সত্য, তদতিরিক্ত অন্য সকল বস্তু শুক্তি-রজতের ন্যায় অস্তিত্বরহিত ও মিথ্যা। অনাদিসিদ্ধ ভ্রমের প্রভাবে উক্ত ব্রহ্মচৈতন্য আপনাতে ঈশ্বরভাব ও নানাবিধ জীবভাব কল্পনা করিয়া অনন্ত প্রকার ক্লেশভোগ করিতেছেন। যেমন স্বপ্ন-দ্রষ্টা পুরুষ নিজের অজ্ঞানে নিজেই স্বাপ্নিক ক্লেশে বদ্ধ হয়, তদ্রূপ সেই এক নিত্য [illegible]রূপী পুরুষ নিজের অজ্ঞান-নিদ্রা দ্বারা বদ্ধ হইয়া বহুবিধ দুঃখ অনুভব

করিতেছেন। আর যেরূপ রজ্জুর জ্ঞান দ্বারা সর্পভাব ভঙ্গ হইলে ভ্রান্তপুরুষের সর্পজনিত দুঃখ হইতে মুক্তি হয়, সেইরূপ স্বীয় স্বরূপের জ্ঞানদ্বারা তজ্জনিত অজ্ঞান তথা অজ্ঞানকৃত জগৎকার্য্য নিবৃত্ত হইলে উক্ত চৈতন্যপুরুষ সর্ব্ব ক্লেশ হইতে রহিত হইয়া কেবল হয়। এই মতের অনুসারিগণ ঈশ্বরকে অজ্ঞানকল্পিত বলিয়া উল্লেখ করায় তথা ব্রহ্মে ভ্রম স্বীকার করিয়া ব্রহ্মের ব্রহ্মত্ব অপহ্নব করায় নিজেরাই নিজেদের স্কন্ধে দোষ স্থাপনপূর্ব্বক অপরের তন্মতে দোষানুসন্ধানের পরিশ্রম নিবৃত্ত করিয়াছেন। প্রদর্শিত কারণে এ পক্ষেও অন্যান্য পক্ষের ন্যায় ঈশ্বরের উভয়বিধ কারণতার অনুপপত্তি হওয়ায় বৈদান্তিকসিদ্ধান্তও শ্রদ্ধার অযোগ্য।

প্রোক্ত প্রকারে সকল পক্ষেই ঈশ্বরের অস্তিত্ব-বিষয়ে দোষ উদ্ভাবিত হইতে দেখিয়া সম্ভবতঃ অনেকে এইরূপ আশঙ্কা করিবেন যে, ঈশ্বরতত্ত্ব সদা ও সর্ব্বথা মানববুদ্ধির অগোচর। অতি তুচ্ছ কীটাণুরূপ কীটতুল্য অল্পজ্ঞ মানবের স্বক্ষুদ্রবুদ্ধিপ্রভব বিচারদ্বারা নিতান্ত দুর্ব্বোধ, দুর্দ্দর্শ, দুর্নিরীক্ষ্য, মহান্, অসীম, ঈশ্বরের জ্ঞানলাভ করা ত দূরের কথা, তজ্জন্য চেষ্টাই বৃথা। বামন হইয়া চাঁদ ধরার ন্যায় ঈশ্বর-নিরূপণের জন্য মানব জাতির উদ্যম কদাচ সুফলে পরিণত হইতে পারে না। কে কোথায় বৃথা বাগাড়ম্বরদ্বারা ঈশ্বর-তত্ত্বাবধারণে কৃতকার্য্য হইয়াছে। উক্ত তত্ত্ব কেবল সৎশাস্ত্র ও সরল বিশ্বাসগম্য, কুযুক্তি ও কুতর্ক ঈশ্বরের জ্ঞান জন্মাইতে কখনই সমর্থ নহে। ইত্যাদি প্রকার বাক্য-বিন্যাসদ্বারা যাঁহারা ঈশ্বরের প্রতি বিশ্বাস স্থাপিত করিতে প্রয়াস পাইয়া থাকেন, তাঁহাদের প্রতি আমাদের এই মাত্র বক্তব্য যে, তাঁহাদের উক্ত সকল কথা অল্পশ্রুত পুরুষবাক্যের ন্যায়, কৃপণ, হীন ও দুর্ব্বল বুদ্ধির পরিচায়ক, মহৎ বা শ্রেষ্ঠ বুদ্ধির খ্যাপক নহে। আমরাও এই শ্রেণীয় লোক সহিত বিচারে প্রবৃত্ত নহি। অথবা যাঁহারা স্বপক্ষপাতে মোহিত হইয়া নিজ পক্ষকে আঁকড়ে ধারণ করায় অন্ধত্বভাব প্রাপ্ত হইয়াছেন, তাঁহাদেরও প্রতি আমাদের কিছু বলিবার নাই। কেননা উক্ত উভয় প্রকার জনগণের বুদ্ধি অবিচারিত-দোষে ও স্বপক্ষপাত-দোষে দূষিত হওয়ায় জ্ঞানানুশীলনের সম্পূর্ণ অনধিকারী। বিচারবান্ ধীসম্পন্ন তত্ত্বজ্ঞানলিপ্সু জনগণ বিষয়েই যুক্তি-তর্কাদি সার্থক, অবিচারবান্ পক্ষপাতপ্রিয় মানবগণের পক্ষে নহে, যেহেতু তত্ত্বনির্ণায়ক উক্ত সকল মহাস্ত্র তাঁহাদের নিকটে জড়ত্ব মতির প্রাবল্যহেতু সদাই কুণ্ঠিত। অবশ্য স্থলবিশেষে শাস্ত্রেরও আধার অস্বীকর্ত্তব্য নহে, কিন্তু শাস্ত্র যুক্তির সহকারী হইয়াই পরোক্ষ বা অতীন্দ্রিয়

অজ্ঞাত তত্ত্বের জ্ঞান জন্মাইতে সমর্থ, নচেৎ নহে। ফলতঃ—বিরোধস্থলে যখন এরূপ আশঙ্কা হয় যে, শাস্ত্র সত্য না যুক্তি সত্য, তখন উক্ত আশঙ্কার নিবর্ত্তক কেবল যুক্তি ও অনুভব, শাস্ত্র নহে, এবং এরূপ স্থলে শাস্ত্রের সিদ্ধান্তের প্রতি লোকের স্বাভাবিকই উপেক্ষা হইয়া থাকে। অপিচ, যুক্তি-নিরপেক্ষ শাস্ত্র কস্মিন্‌কালে ঈশ্বরের জ্ঞান জন্মাইতে পারগ নহে, কারণ, শাস্ত্রীয়বাক্যগুলি কেবল বিধিবোধক শব্দরাশিদ্বারা পূর্ণ হওয়ায় অন্ধ-বিশ্বাসের মূল এবং পরস্পর বিরুদ্ধভাষী ও অসমঞ্জস হওয়ায় সদাই শ্রদ্ধা ও আদরের অযোগ্য, এ সকল কথা পূর্ব্বে সবিস্তারে বর্ণিত হইয়াছে। বলিয়াছিলে, ঈশ্বর অসীম ও মানব-বুদ্ধি সসীম, অসীমের জ্ঞান সসীমবুদ্ধির অপ্রাপ্য। একথা অসৎ, কারণ উক্ত আশঙ্কা সত্য হইলে কস্মিন্‌কালে ঈশ্বরের জ্ঞান সম্ভব হইবে না, শত-সহস্র শাস্ত্রের শিক্ষা, আজ্ঞা, আদেশ, উপদেশ, প্রোক্ত তত্ত্বের জ্ঞান জন্মাইতে অশক্য হইবে। প্রত্যুত, অসম্ভব বাক্যের প্রতিপাদক হওয়ায় শাস্ত্রই অপ্রমাণ হইবে। যদি বল, ঈশ্বরের সামান্য জ্ঞান অপেক্ষিত, অসাধারণ স্বরূপের জ্ঞান বুদ্ধির অগম্য হওয়ায় অপেক্ষিত নহে। ইহার উত্তরে বলিব, উক্ত সামান্য জ্ঞান শাস্ত্র দ্বারা বুদ্ধির বিষয় হইলে তর্কেরও বিষয় হইবে। কারণ, পৃথিবী-আদি সিদ্ধবস্তু যেমন বহু প্রমাণের বিষয়, তদ্রূপ ঈশ্বরসিদ্ধ বস্তু হইলে অবশ্যই তাঁহাতে অন্য প্রমাণও প্রসর প্রাপ্ত হইবে। ফলিতার্থ—যে পরিমাণে যে ভাবে শাস্ত্রোপদিষ্ট ঈশ্বর-জ্ঞান বুদ্ধির আয়ত্তাধীন হইবে, সেই পরিমাণে সেই ভাবে উক্ত জ্ঞান তর্কেরও বিষয় হইবে, ইহার অন্যথা হইবে না। যদি বল, ঈশ্বর নীরূপ, নিরবয়ব ও পরোক্ষ, তাঁহাতে প্রমাণান্তরের যোগ্যতা নাই, তবে শাস্ত্রেরও যোগ্যতা তৎকারণে অন্তগত হইবে, শাস্ত্রও উক্ত জ্ঞান জন্মাইতে সমর্থ হইবে না। অথবা যতটুকু শাস্ত্রের যোগ্যতা হইবে, ততটুকু অনুমানেরও যোগ্যতা হইবে এবং তৎকারণে তর্কও তাহাতে স্থানপ্রাপ্ত হইবে। কারণ, বুদ্ধির (জ্ঞানের) অযোগ্য বস্তুতে শাস্ত্রের প্রবৃত্তি হইলে, অসম্ভব বাক্যের বোধক হওয়ায় শাস্ত্রে অপ্রমাণতা দোষ হইবেক। অথবা "অজ্ঞাত জ্ঞাপকংশাস্ত্রং" এই অর্থের সার্থক্য রক্ষা না করিতে পারিলে শাস্ত্রের প্রবৃত্তিও নিষ্ফল হইবে। কিন্তু যেহেতু ঈশ্বরাস্তিত্ববাদিগণ স্বস্ব শাস্ত্রের প্রামাণ্য তথা সেই সেই শাস্ত্রের প্রবৃত্তির সার্থক্য অক্ষত রাখিবার জন্য মহৎ প্রয়াস পাইয়া থাকেন, সেই হেতু তাঁহাদিগকে ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে [illegible] পরিমাণে যে রূপে বা যে ভাবে শাস্ত্র-প্রতিপাদ্য ঈশ্বরতত্ত্বের বুদ্ধিগোচরতা [illegible] হইবে, সেই পরিমাণে সেইরূপে ও সেইভাবে [illegible] গোচর-

তাও সিদ্ধ হইবেক, ইহার অন্যথা হইবে না। অতএব বাদীর আপত্তি যে, অসীম ঈশ্বরের জ্ঞান সসীম বুদ্ধির অগোচর হওয়ায় তর্কপ্রভব জ্ঞানের বিষয়ীভূত নহে, একথা অবিবেকমূলক।

বিচারের উপসংহার এই যে, উল্লিখিত সকল যুক্তি ও হেতুবাদদ্বারা এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হয় যে, "ঈশ্বর নাই" তথা তাঁহার প্রতি লোকের যে বিশ্বাস তাহা অন্ধপরম্পরাদোষগ্রস্ত, অতএব সর্ব্বথা মোহবিজৃম্ভিত। ইতি।

জীবের অস্তিত্ব-খণ্ডন।

যেরূপ ঈশ্বরের স্বরূপবিষয়ে বাদিগণের পরস্পরের মতভেদ আছে, তদ্রূপ জীবের স্বরূপবিষয়েও মতের অনেক ভেদ আছে। কেননা জীব বা আত্মার স্বরূপ কি? এই তথ্য নির্ণয় করিতে গিয়া ভিন্ন ভিন্ন পণ্ডিত ভিন্ন ভিন্ন কথা কহিয়া থাকেন। বাদিদিগের সিদ্ধান্তের সারসঙ্কলন এই :—

প্রত্যক্ষৈক প্রমাণবাদী লোকায়তেরা (বিরোচনের শিষ্যগণ চার্ব্বাকেরা) মনে করেন যে, এই চৈতন্যবিশিষ্ট দেহই আত্মা।

অন্য লোকায়তেরা অর্থাৎ তদপেক্ষা কিঞ্চিৎ সূক্ষ্মবুদ্ধি লোকেরা বলেন, ইন্দ্রিয়সমষ্টিই চেতন হওয়ায় আত্মা। কেননা, যেহেতু জীবাত্মা দেহ হইতে নির্গত হইলে দেহের পতন হয় ও দেহাতিরিক্ত ইন্দ্রিয়গণের প্রতি সুস্পষ্ট অহং-জ্ঞান প্রত্যক্ষ হয় এবং ইন্দ্রিয়দ্বারা বাক্যাদির প্রয়োগ হয়, সেইহেতু অপর লোকায়তেরা দেহাতিরিক্ত ইন্দ্রিয়গণকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করেন।

হিরণ্যগর্ভোপাসক প্রাণাত্মবাদীরা কহেন যে, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়সকল নষ্ট হইলেও প্রাণের সত্তাতে জীবিতবান্ থাকা যায়, অতএব প্রাণই আত্মা।

অন্য সম্প্রদায় অর্থাৎ মনের আত্মত্ববাদী (ইহারাও লোকায়তিক সম্প্রদায়ের অন্তর্ভূত) নির্ণয় করেন, মনই আত্মা, মন ভিন্ন অন্য কোন প্রত্যগাত্মা নাই। ভোক্তৃত্ব ব্যতিরেকে আত্মত্ব সম্ভব হয় না, সুতরাং প্রাণের ভোক্তৃত্ব না থাকাতে এবং মনের ভোক্তৃত্ব দেখিয়া, বন্ধ-মোক্ষাদিবিষয়ে মনেরই কারণত্ব নিশ্চয়করতঃ মনকে আত্মা বলিয়া অবধারণ করেন।

ক্ষণিক বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধেরা বলেন, ক্ষণবিনাশী বিজ্ঞান-প্রবাহই আত্মা এবং তাহাতে তাঁহারা এই যুক্তি প্রদর্শন করেন। যথা, আত্মা সকলের অভ্যন্তরে থাকিয়া কারণ হয়েন, সুতরাং মনেরও অভ্যন্তরে থাকিয়া কারণ হওয়া প্রযুক্ত বিজ্ঞানকে আত্মা বলা যায়, কিন্তু সে বিজ্ঞান ক্ষণিক। অন্তঃকরণ দুই প্রকারে

বিভক্ত, অহংবৃত্তি ও ইদংবৃত্তি। তন্মধ্যে অহংবৃত্তিকে বিজ্ঞান বলা যায় এবং ইদংবৃত্তিকে মন বলা যায়। আর যে হেতু অহংবৃত্ত্যাত্মক বিজ্ঞানের আন্তরিক জ্ঞান ব্যতীত ইদংবৃত্ত্যাত্মক মনের বাহ্যজ্ঞান হয় না, সেইহেতু বিজ্ঞানকে মনের অভ্যন্তর এবং মনের কারণ বলা যায়, সুতরাং তাঁহাকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করা উচিত।

বৌদ্ধের অন্য সম্প্রদায় অর্থাৎ মাধ্যমিক বৌদ্ধেরা বলেন, ক্ষণিক বিজ্ঞানকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করা যাইতে পারে না, যেহেতু বিদ্যুৎ প্রভৃতির ন্যায় সেই বিজ্ঞান অতি অল্পকালস্থায়ী এবং তদ্ভিন্ন কোন বস্তুরও উপলব্ধি না হওয়ায় সুতরাং শূন্যকে আত্মা বলা যায়। আর জ্ঞান-জ্ঞেয়াত্মক এই জগৎ যে প্রত্যক্ষ দেখা যাইতেছে, ইহা ভ্রান্তিমাত্র। "শূন্যই আত্মা" একথার তাৎপর্য্য এই যে, অহংবুদ্ধি আকস্মিক ও নিরাশ্রয়, অহং বা আমি এতদ্রূপ জ্ঞানের কোন আলম্বন নাই, কাযেই তাহা অসৎ বা শূন্য, অর্থাৎ শূন্যই আত্মতত্ত্বের স্বরূপ।

বৈদিকমতের অনুসারিগণ উক্ত শূন্যবাদিদিগের মতের প্রতি দোষ প্রদর্শন করিয়া কহেন, শূন্যবাদী বৌদ্ধেরা যে এই প্রত্যক্ষ জগৎকে ভ্রমাত্মক বলিয়া স্বীকার করে তাহা সমীচীন নহে। কেননা শূন্যের ভ্রমাধিষ্ঠানত্ব সম্ভব নহে। সুতরাং যেহেতু অধিষ্ঠান ব্যতিরেকে ভ্রম সম্ভব হয় না, এবং যেহেতু শূন্যেরও এক চৈতন্যসাক্ষী আবশ্যক, নতুবা তাহার সিদ্ধি অসম্ভব হয়, সেইহেতু চৈতন্যস্বরূপ আত্মা স্বীকার করিতে হইলে আনন্দময়াদি কোশ হইতে ভিন্ন, সকলের অভ্যন্তর এবং আত্ম এইরূপে নিরূপণীয় যে আনন্দস্বরূপ চৈতন্য-সাক্ষী, তাহাকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করা যায়।

প্রভাকর প্রভৃতি মীমাংসকগণ বলেন, আত্মা দেহাদি হইতে অতিরিক্ত অথচ দেহাশ্রয়ী ও সংসরণশীল। সেই সংসরণশীল আত্মা কর্ম্মনিবহের কর্ত্তা ও কর্ম্ম-ফলের ভোক্তা।

সাংখ্য-পাতঞ্জলের মতে, আত্মা অকর্ত্তা, তিনি কিছুই করেন না। প্রকৃতির কর্ত্তৃত্ব তাঁহাতে ছায়ারূপে অনুক্রান্ত হয়, তাই তিনি ভোক্তা, কর্ত্তা নহেন।

ন্যায়-বৈশেষিক মতে মনের সংযোগে আত্মা কর্ত্তা ও ভোক্তা উভয়ই, কিন্তু স্বরূপে আত্মা আগন্তুক চৈতন্যরূপী হইলেও অচেতন জড়রূপ দ্রব্য পদার্থ।

উক্ত প্রকারে আত্মার পরিমাণ বিষয়েও মতের বিরোধ আছে। যথা, কোন কোন বাদীরা আত্মার পরিমাণ পরমাণুতুল্য কহে, কেহ বা মধ্যম পরিমাণ স্বীকার করে, আর কেহ বা মহৎ পরিমাণ বলে।

অণুবাদীরা (বৈষ্ণবাদিসম্প্রদায়গণ) বলেন, আত্মা অণু পরিমিত হয়েন, যেহেতু এক খণ্ড কেশের সহস্রাংশের একাংশস্বরূপ অতি সূক্ষ্ম যে সকল নাড়ী শরীরে ব্যাপ্ত আছে তাহারও মধ্যে দিয়া তিনি শরীরের সর্ব্বস্থানে যাতায়াত করেন, অতএব আত্মা অণু।

জৈনেরা আত্মার মধ্যম-পরিমাণ স্বীকার করিয়া কহেন যে, যেহেতু অণু-পক্ষে সর্ব্বশরীরনিষ্ঠ বেদনানুভব হওয়া অসম্ভব আর যেহেতু আত্মা আপাদমস্তক-পর্য্যন্ত সর্ব্বস্থানে ব্যাপ্ত আছেন, সেই হেতু আত্মার মধ্যমপরিমাণ স্বীকার করা যায়। যদিও আত্মা মধ্যম পরিমিত, তথাপি অতি সূক্ষ্ম নাড়ী সকলেতে তাঁহার গমনাগমন করা এবং পিপীলিকাদির ক্ষুদ্র শরীরে প্রবেশ করা অসম্ভব হয় না। কারণ, যেমন স্থূলদেহের সূক্ষ্ম অংশ অঙ্গুলি সাপের খোলসের মধ্যে প্রবিষ্ট হইলে স্থূলদেহের প্রবেশ স্বীকার করা যায়, তদ্রূপ সূক্ষ্ম নাড়ীতে আত্মার ন্যূনাধিক অংশের যাতায়াত স্বীকার করা যায়। আর পিপীলিকাদির ক্ষুদ্র শরীরে ও হস্তী প্রভৃতির বৃহৎ শরীরে আত্মার অংশবিশেষের প্রবেশেই তাঁহার প্রবেশ বলা যায়, ইহাতেই আত্মার মধ্যম পরিমাণ সিদ্ধ হয়।

পূর্ব্বোক্তমতে দোষ প্রদর্শনপূর্ব্বক, বেদান্ত, ন্যায়, বৈশেষিক ও সাংখ্য-পাতঞ্জল দর্শন-শাস্ত্রের কর্ত্তারা বলেন, সাংশ পদার্থ সাবয়ব হইয়া থাকে, আর যাহা যাহা সাবয়ব, তাহা তাহা অনিত্যই হয়, ইহা নিয়ম। যদি আত্মা অনিত্য হয়েন, তবে তাঁহার প্রতি কৃত-নাশ ও অকৃত প্রাপ্তিরূপ দোষ ঘটিত হয়। অতএব আত্মা মধ্যম পরিমিত নহেন এবং অণুপরিমিতও নহেন, সুতরাং তিনি মহৎ, নিরবয়ব ও আকাশের ন্যায় সর্ব্বব্যাপী অর্থাৎ বিভু ও ব্যাপক।

উপরি উক্ত প্রকারে আত্মার চিদ্রূপত্ব বিষয়েও বাদিদিগের অনেক বিপ্রতি-পত্তি আছে অর্থাৎ কেহ আত্মার চেতনস্বরূপ স্বীকার করে, কেহ বা অচেতনস্বরূপ স্বীকার করে, আর কেহ বা চিদচিদ্রূপ অঙ্গীকার করে।

ন্যায়-বৈশেষিক ও প্রভাকর (মীমাংসক) আত্মাকে অচেতন ও আকাশের ন্যায় গুণবিশিষ্ট দ্রব্যরূপ স্বীকার করেন আর আকাশের যে প্রকার শব্দগুণ তদ্রূপ আত্মার চৈতন্যগুণ অঙ্গীকার করেন। আর ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন, ধর্ম্ম, অধর্ম্ম, সুখ, দুঃখ ও সংস্কার, এই সমুদয়কেও আত্মার গুণ বলিয়া বর্ণন করেন। আত্মার সহিত মনের সংযোগে পূর্ব্বোক্ত চৈতন্য প্রভৃতি গুণসকল উৎপন্ন হয় এবং প্রত্যক্ষসিদ্ধ সুষুপ্তিকালে আত্মার সহিত মন বিযুক্ত হইলে পূর্ব্বোক্ত গুণসকল বিলীন হয়। আত্মা অচেতনস্বরূপ হইলেও চৈতন্য গুণের সত্তা হেতু তাঁহাকে

চেতন বলা যায় এবং ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন ইত্যাদি ক্রিয়ার উপলব্ধি হওয়াতে সুতরাং তাঁহার চেতন গুণ অনুমান করা যায়। আর যে হেতু আত্মা ধর্ম্মাধর্ম্মের কর্ত্তা ও সাংসারিক সুখ-দুঃখাদির ভোক্তা, সেই হেতু তিনি পরমেশ্বর হইতে ভিন্ন হয়েন।

ভট্টমতাবলম্বীরা (ভট্ট পূর্ব্ব-মীমাংসার বার্ত্তিকার) আত্মার জড়াবৃত-চেতন স্বরূপ অনুমান করিয়া জ্ঞান ও জ্ঞেয়স্বরূপ অঙ্গীকার করেন। তাঁহারা আত্মার জড়াবৃত চেতনস্বরূপ এইরূপে অনুমান করেন যে, যেহেতু সুষুপ্তি হইতে উত্থিত ব্যক্তির জাড্য স্মৃতি হয় এবং অনুভব ব্যতীত স্মৃতিও সম্ভব হয় না তাহাতে সুতরাং একত্র জাড্য ও অনুভব উভয় থাকাতে আত্মার জড়াবৃত চেতনস্বরূপ হওয়াই সম্ভব। সুষুপ্তি হইতে উত্থিত ব্যক্তির এইরূপ স্মরণ হয় যে, আমি সুষুপ্তিকালে জড়স্বরূপ হইয়াছিলাম কিন্তু সুষুপ্তিকালে জড়ানুভব ব্যতীত জাগ্রৎ অবস্থায় কখন এরূপ স্মরণ সম্ভব হয় না। অতএব সুষুপ্তিকালে জড় ও অনুভব উভয় থাকাতে সুতরাং খদ্যোতিকার ন্যায় আত্মার জড়াবৃত চেতন-স্বরূপ সিদ্ধ হয়।

সাংখ্য-পাতঞ্জল বলেন, নিরবয়ব পদার্থে জড় ও চেতন উভয় স্বরূপ কখনই সম্ভব হয় না। অতএব আত্মা কেবল চেতনস্বরূপ হয়েন, নতুবা তাঁহাব নির-বয়ব স্বরূপ বলা অসঙ্গত হয়। যদিও আত্মা শুদ্ধ চেতনস্বরূপ, তথাপি তাঁহাতে জাড্যস্মৃতি অসম্ভব নহে, কারণ, তাহাতে যে জড়াংশ অনুভব হয় সে কেবল প্রকৃতির স্বরূপ, তাহা বিকারবিশিষ্ট এবং ত্রিগুণ। চেতনস্বরূপ আত্মার ভোগ-মুক্তির নিমিত্ত সেই প্রকৃতি প্রবর্ত্তিত হয়, তাহাই তাহার প্রয়োজন। যদিও আত্মা অসঙ্গানন্দ চেতনস্বরূপ হেতু জড়রূপ প্রকৃতি হইতে অত্যন্ত ভিন্ন হয়েন, তথাপি প্রকৃতি ও পুরুষের ভেদ-জ্ঞানের অভাবহেতু প্রকৃতিকে পুরুষের ভোগ ও মোক্ষের কারণরূপে স্বীকার করা যায় এবং জীবের বন্ধ-মোক্ষ ব্যবস্থার নিমিত্ত পূর্ব্বোক্ত তার্কিক প্রভৃতি বাদিদিগের ন্যায় ব্যবহারিক আত্মার ভেদ স্বীকার করা যায়।

বেদান্তমতেও আত্মা স্বয়ংপ্রকাশ চেতনস্বরূপ স্বীকৃত হয়েন, তাঁহাতে জাড্যস্মৃতির যে অনুভব হয়, তাহা স্বাশ্রিত মায়ারূপ অজ্ঞানের সদ্ভাবে হইয়া থাকে। সুতরাং অনাদিসিদ্ধ অবিবেক-প্রভাবে অত্যন্ত বিলক্ষণ ও অত্যন্ত বিবিক্ত আত্মা অনাত্মার বিবিক্ততা বা পার্থক্য বোধ না থাকা প্রযুক্ত আপনাতে অন্যের ধর্ম্মের এবং অন্যতে (দেহাদিতে) আত্মার ও আত্মধর্ম্মের অধ্যাস (আরোপ)

দ্বারা সুষুপ্তিতে জড়তার অনুভব হয়। অর্থাৎ তাদাত্ম্যভ্রমবশতঃ পার্থক্য বোধের অভাবে সুষুপ্তিতে অহংজ্ঞান-জ্ঞেয় আত্মাদ্বারা ইদংজ্ঞান-জ্ঞেয় মায়ার জড় স্বভাবের প্রকাশ হওয়া অসম্ভাবিত নহে। এই কারণে সুষুপ্তি-অবস্থায় জড়াংশের অনুভববশতঃ জাগ্রতে জাড্য স্মৃতি উভয়ই হইয়া থাকে।

এইক্ষণে আত্মার উৎপত্তি-অনুৎপত্তি বিষয়ে বাদিদিগের কলহ বর্ণন করা যাইতেছে।

ষট্ আস্তিক-দর্শনের মধ্যে কোন দর্শনে আত্মার উৎপত্তি স্বীকার্য্য নহে, সকলই একবাক্যে আত্মার নিত্যত্ব অঙ্গীকার করেন। এইরূপ জৈনেরাও আত্মাকে অনুৎপদ্যমান্ নিত্যবস্তু বলেন।

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধেরাও যদ্যপি আত্মাকে ক্ষণোৎপত্তিবিশিষ্ট বিনাশশালী পদার্থ বলিয়া স্বীকার করেন, তথাপি বিজ্ঞান-প্রবাহকে অনাদি বলিয়া অঙ্গীকার করেন।

বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের মতে, আত্মা উৎপন্ন-অনুৎপন্ন উভয়ই স্বভাববিশিষ্ট বস্তু, অর্থাৎ তাঁহারা কখন আত্মাকে উৎপদ্যমান্ ও কখন অনুৎপদ্যমান্ বস্তু বলেন।

মুসলমানাদি আধুনিক সকল মতে আত্মার উৎপত্তি স্বীকৃত হয়। এইরূপ চার্ব্বাক-মতেও আত্মা উৎপদ্যমান্ বস্তু।

প্রদর্শিত প্রকারে আত্মার একত্ব নানাত্ব বিষয়েও বিরোধ আছে॥ বেদান্ত-সিদ্ধান্ত ব্যতীত অন্য সকল মতে আত্মা বহু, কিন্তু বেদান্তেও যদ্যপি আত্মার পারমার্থিক একত্ব অঙ্গীকৃত হয় তথাপি তাঁহারাও উপাধিভেদে আত্মার বহুত্ব স্বীকার করেন।

উপরে আত্মার স্বরূপ বিষয়ে বাদিদিগের নানাপ্রকার বিপ্রতিপত্তি দেখান হইল। সম্প্রতি উল্লিখিত সর্ব্বমতে অপেক্ষাকৃত বিস্তৃতরূপে দোষ দর্শাইবার অভিপ্রায়ে নিম্নোক্ত কতিপয় বিষয়ে আশঙ্কা উত্থাপনপূর্ব্বক বিচার আরম্ভ করা যাইতেছে।

১—দেহ, ইন্দ্রিয়, প্রাণ, মন, বুদ্ধি ও শূন্য, ইহার মধ্যে কোন্ পদার্থটী আত্মা? অথবা আত্মা এই সকল হইতে ভিন্ন? অথবা এই সকল পদার্থের সমষ্টি আত্মা?

২—আত্মা কি অণু-পরিমাণ? বা মধ্যম-পরিমাণ? বা মহৎপরিমাণ?

৩—আত্মা কি নিরবয়ব চিদ্রূপ? বা খদ্যোতের ন্যায় চিৎ-জড়স্বরূপ? বা সাবয়ব সাংশস্বরূপ?

৪—আত্মা কি উৎপত্তিরহিত স্বয়ংসিদ্ধ অনাদি-অনন্ত বস্তু? বা উৎপত্তি-[illegible]মান্ বস্তু?

৫—আত্মা কি এক ও অদ্বিতীয়? বা অনেক, বহুরূপ?

উপরি উক্ত প্রকারে আত্মার স্বরূপ ও লক্ষণাদি পরীক্ষাক্ষেত্রে উপস্থাপিত করিলে পাওয়া যায় যে,—

১। দেহেন্দ্রিয়, প্রাণ, মন, বুদ্ধি বা শূন্য, ইহার মধ্যে কোনটীকে আত্মা বলা যাইতে পারে না। এইরূপ উক্ত সকলপদার্থ হইতে অতিরিক্ত কোন বস্তুকেও আত্মা বলা যায় না। আর সকলের সমষ্টিকেও আত্মার স্বরূপ বলিয়া স্বীকার করা যায় না। কারণ, প্রায়শঃ লোকের এরূপ ধারণা আছে যে, আত্মা স্থির চেতনপদার্থ হওয়া উচিত, অর্থাৎ যাহার চেষ্টা আছে, যে বস্তু অহং প্রত্যয়ের বিষয়, আর যে কর্ম্মনিবহের কর্ত্তা তথা উক্ত সকল কর্ম্মফলের ভোক্তা তাহাকেই আত্মা বলা সঙ্গত হয়। অথবা, আত্মা কেবল জ্ঞস্বরূপ নির্গুণ পদার্থ হওয়া উচিত, অর্থাৎ যে বস্তু কূটস্থ নিত্য ও সর্ব্ব বিকার হইতে রহিত সেই বস্তুকেই আত্মা বলা উচিত। এই দ্বিপ্রকার লক্ষণে লক্ষিত আত্মার স্বরূপ স্বীকার করিয়া প্রথমতঃ দেহাত্মবাদের সম্বন্ধে বলা যাইতেছে।

দেহ জড়, অগ্নিদ্বারা বা তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা নাশ বা দাহ হয় বলিয়া দেহ বলা যায়। দেহের অন্য নাম শরীর, "চেষ্টাবদন্ত্যাবয়বিত্বং শরীরত্বং" চেষ্টাযুক্ত যে অন্ত্য অবয়বী তাহাকে শরীর বলে। যেটী অন্যের অবয়ব না হইয়া অবয়বী হয় তাহাকে অন্ত্যাবয়বী বলে। ঘটাদি অন্ত্যাবয়বী হইলেও উহার চেষ্টা নাই, সুতরাং ঘটাদি শরীর নহে। যে অবিবেকী অর্থাৎ যে আপনাকে জানে না ও অন্যকেও জানে না এরূপ যে অজ্ঞান ও তৎকার্য্য, অথবা প্রধান বা তৎকার্য্য, অথবা পরমাণু বা তৎকার্য্য, এই সকল ভূত-ভৌতিক পদার্থকে জড় বলে। পিতৃ-মাতৃভুক্ত অন্নের পরিণাম, বিশেষরূপে শুক্র-শোণিত হইতে উৎপন্ন হইয়া অন্নরস দ্বারা প্রবর্দ্ধিত হয় যে শরীর অর্থাৎ স্থূলদেহ তাহাকে আত্মা বলা যায় না, কারণ, প্রথমতঃ তাহা জড়, উহার সাক্ষাৎ কোন চেষ্টা নাই এবং দ্বিতীয়তঃ উৎপত্তির পূর্ব্বে ও মরণের পরে তাহার অভাব হয়। যদি বল, জড় তথা উৎপত্তি-নাশ-বিশিষ্ট হইলেও স্থূলদেহ আত্মা হউক। ইহার উত্তরে বলিব, পূর্ব্বজন্মে অসৎ [illegible] সেই স্থূলদেহ কি প্রকারে ইহজন্ম সম্পন্ন করিতে পারে? অর্থাৎ [illegible] পূর্ব্বে অভাবগ্রস্ত ছিল, সে ইহজন্ম সম্পাদন করিতে সমর্থ নহে। কিংবা, [illegible]জন্মানুষ্ঠিত কর্ম্মানুরোধ ব্যতিরেকে ইহজন্ম সম্ভব হয় না। আর ভাবী জন্মে

অসৎ হইবে যে পদার্থ, তাহার ইহকালে সঞ্চিত ভোগ করাও অসম্ভব হয়। কারণ, জন্মান্তরে কর্ম্ম সম্পন্ন করিবার নিমিত্তেই ইহজন্মে সঞ্চিত কর্ম্মের ভোগ করিতে হয়। কথিত কারণে স্থূলদেহ জড় হওয়ায় তথা বর্ত্তমান জন্মের পূর্ব্বোত্তরে তাহার অসম্ভাব হওয়ায় এবং দেহাদির আত্মত্বে অকৃতাভ্যাগম ও কৃতনাশ (কিছু না করিয়া ফলভোগও করিয়াও অভোগ) দোষ হওয়ায় দেহের আত্মত্ব অসম্ভব।

কথিত প্রকারে ইন্দ্রিয়গণও আত্মা হইতে পারে না, আর অন্নময় শরীর বলাধান করতঃ ইন্দ্রিয়গণের স্ব স্ব বিষয়ে প্রবৃত্তিকারী যে পঞ্চবায়ু তাহাকেও আত্মা বলা যাইতে পারে না, যেহেতু তাহারা সকলই জড় পদার্থ।

উক্ত প্রকারে মন, বুদ্ধিও আত্মা হইতে পারে না, কারণ, সঙ্কল্প-বিকল্প নিশ্চয়াত্মকাদি যে সকল মনবুদ্ধির স্বভাব ও স্বরূপ তাহা সকলের ক্ষণবিধ্বংসিতা-প্রযুক্ত আত্মত্ব সিদ্ধ হয় না। অর্থাৎ কামক্রোধাদি বৃত্তিদ্বারা মনের বিকৃতভাব হয়। আর সুষুপ্তিকালে উপাদানে লীন হওয়ায় আর জাগ্রদবস্থায় আনখাগ্র পর্য্যন্ত শরীরে ব্যাপিয়া অবস্থিতি করায় বুদ্ধিও প্রদর্শিত প্রকারে প্রলয়োৎপত্ত্যাদি অবস্থাবিশিষ্ট হয়। সুতরাং এতদুভয়ের আত্মত্ব বাধিত। যদ্যপি মন ও বুদ্ধি উভয় অন্তঃকরণরূপে সামান্যতঃ অভিন্ন, তথাপি তাহাদিগকে পৃথক্-রূপে নির্ণয় করিবার তাৎপর্য্য এই যে, অন্তরে কর্ত্তৃরূপে বুদ্ধি পরিণত হয় আর বাহ্যে করণরূপে মন বিবৃত হয়।

এইরূপ শূন্যকেও আত্মা বলা যাইতে পারে না, কারণ শূন্য নিঃস্বরূপ এবং নিঃস্বরূপ হওয়ায় অবস্তু। আর যে অবস্তু তাহারও আত্মত্ব অসিদ্ধ।

প্রদর্শিত প্রকারে পৃথক্ পৃথক্‌রূপে দেহাদির আত্মত্ব অসিদ্ধ হওয়ায় সমষ্টি-রূপেও তাহাদের আত্মত্ব সিদ্ধ হয় না।

এই প্রকারে চিৎ-জড়বিশিষ্ট দেহাদি সঙ্ঘাতেও আত্মত্ব উপপন্ন হয় না। কারণ, বিশেষণ শরীরাদি সহিত বিশেষ্য চেতনের সম্বন্ধ সতত থাকায় দেহাদির নাশে চেতনেরও নাশের আপত্তি হইবে। অতএব এপক্ষেও দেহাদির ন্যায় চেতনের বিষয়েও কৃতনাশ অকৃত ভোগাদি দোষের প্রাপ্তি হওয়ায় আত্মত্ব বাধিত। যদি বল, পূর্ব্ব-পূর্ব্ব জন্ম উত্তরোত্তর জন্মের হেতু হওয়ায় উক্ত দোষ নাই। অর্থাৎ পূর্ব্ব-পূর্ব্ব দেহনাশ হইলেও সে সকল দেহের কৃতকর্ম্মফলে পর পর যে জন্ম হয়, সেই সকল জন্মে যে অভিনব দেহ উৎপন্ন হয়, ঐ সকল দেহধারার বিশেষ্য-চেতন সহিত সদা সম্বন্ধের সদ্ভাবে বিশিষ্ট আত্মার প্রলয়োৎপত্ত্যাদি অবস্থা সিদ্ধ হয় না। সুতরাং চিৎ-জড়বিশিষ্ট পক্ষে দেহের অস্থিরতা সত্ত্বেও চেতনের

স্থিরতা উপপন্ন হওয়ায় অকৃতাভ্যাগমাদি দোষের প্রাপ্তি নাই। একথা সম্ভব নহে, কারণ, বিশেষণ সহিতই বিশেষ্যে বিশিষ্ট ব্যবহার হয়, বিশেষণ নাই, অথচ বিশিষ্ট, এরূপ হয় না। সুতরাং শরীরাদি বিশেষণ সহিত বিশেষ্য চেতনের সতত/সম্বন্ধ স্বীকার না করিলে বিশিষ্ট ব্যবহার নিরর্থক হইবে। বর্ত্তমানদেহের নাশে ও ভাবী অভিনবদেহের উৎপত্তির অন্তরালে উক্ত সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় বিশিষ্টে আত্মত্ব ব্যবহার উপপন্ন হয় না। কিংবা, বিশেষণ ও বিশেষ্য উভয়ের বিকার্য্যস্বরূপ স্বীকার্য্য না হইলে উভয়ের সম্বন্ধ সিদ্ধ হইবে না, যেহেতু গুণবিশিষ্টবস্তু গুণবিশিষ্টসহিতই সম্বন্ধ প্রাপ্ত হয়, আপনার অসমান জাতিবিশিষ্টের সহিত নহে। একথা পূর্ব্বেও ঈশ্বরের অস্তিত্ব-খণ্ডন-প্রসঙ্গে বলা হইয়াছে। যদি বল, উক্ত সম্বন্ধ উপাধিকৃত, অতএব ভ্রান্তিরূপ, তবে দেহাদি সহিত উক্ত সম্বন্ধকে শুক্তি-রজতের ন্যায় মিথ্যা বলিতে হইবে, কিন্তু ইহা বলিতে পারগ নহ। যদি বল, জপা স্ফটিকের ন্যায় উক্ত সম্বন্ধ আবিদ্যক নহে, কিন্তু সত্য উপাধিকৃত হওয়ায় শরীরাদি সত্য। মরণের পরে যদ্যপি শরীরাদির স্থূলাংশ নষ্ট হয় তথাপি তাহার সূক্ষ্মাংশ নষ্ট হয় না, উক্ত সূক্ষ্মাংশে পরিবেষ্টিত হইয়া আত্মা ভাবী দেহ গ্রহণ করে। সুতরাং বিশেষণ-বিশেষ্যভাবের কোনকালে উপরম নাই। আর এই বিশিষ্টভাব সেকাল পর্য্যন্ত থাকে, যে কাল পর্য্যন্ত সাধনাদি প্রভাবে জীব মুক্তিলাভ না করে। মোক্ষকালে উক্ত সম্বন্ধের বিয়োগ হইলে যদ্যপি বিশিষ্ট ব্যবহার সম্ভব নহে, তথাপি মোক্ষ প্রাপ্তি পর্য্যন্ত আত্মত্ব বিশিষ্টে সম্ভব হওয়ায় চিৎ-জড়বিশিষ্টে আত্মত্ব অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। একথা অজ্ঞানমূলক, কারণ, আত্মা মরণের পর থাকে কি না? ইহা প্রমাণসিদ্ধ নহে। আর মরণের পরে আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করিলেও আত্মা যে ভূত-সূক্ষ্মে পরিবেষ্টিত হইয়া গমন করে, এ কথাও প্রামাণিক নহে। এবিষয়েও বাদিদিগের ঘোর বিবাদ আছে। কিংবা, বিশেষণরূপ (স্থূল বা সূক্ষ্ম) শরীরাদি সহিত বিশেষ্য চেতনের নিয়ত সম্বন্ধবশতঃ চেতনের দেহাদি হইতে আত্যন্তিক পরিহার অসম্ভব হয়, যেহেতু বিকারী অনিত্য বস্তুই পরস্পর সংযুক্ত হয়, অবিকারীর সংযোগ কোন প্রমাণে সিদ্ধ হই-বার নহে। কিংবা, মোক্ষকালে সাধনাদি প্রভাবে উক্ত সংযোগের বিয়োগ হয়, একথাবলাও সম্ভব নহে, তদ্দ্বারা আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ হয় না। কেন না, যাহা সাধনসিদ্ধ অর্থাৎ যাহা সাধন দ্বারা জন্মে, তাহা অনিত্য হইয়া থাকে। এইরূপ ক্রিয়ার কর্ত্তাও কুলালাদির ন্যায় অনিত্য হওয়ায় আত্মা সহিত মোক্ষও তৎ-কারণে অনিত্য হইয়া পড়ে। কিংবা, সংযোগাদি ত দূরে থাকুক, শীতোষ্ণের ন্যায়

চেতন ও অচেতন পরস্পর বিরুদ্ধ সমসত্তাক দুই পদার্থের সহাবস্থানই সম্ভব হয় না। যদি বল, চিৎ-জড়ের যে সম্বন্ধ, তাহা বিষয়ী-বিষয়ভাবরূপ হওয়ায় (অর্থাৎ চেতন বিষয়ী ও জ্ঞেয়জড় বিষয় হওয়ায়) উভয়ের একত্রাবস্থিতি সম্ভব হয়। এরূপ বলিতে পার না, কারণ, চেতন অচেতনের স্বভাব, প্রকাশ অন্ধকারের ন্যায়, পরস্পর বিরোধী হওয়ায় কোন প্রকারে কোন সম্বন্ধে উভয়ের সহাবস্থিতি সম্ভব হয় না, সম্ভব হয় বলিলে শীত আতপেরও সহাবস্থিতি স্বীকার করিতে হইবে, কিন্তু দৃষ্টি-বিপরীত হওয়ায় ইহা স্বীকার করিতে পারিবে না। যদি বল, চিৎ জড়ের সহাবস্থান প্রত্যক্ষসিদ্ধ, উক্ত উভয়ের বিরোধ থাকিলে সহাবস্থিতি ঘটিত না। এরূপ বলিতে পার না, প্রমাণসিদ্ধ বিরোধের মাত্র প্রত্যক্ষদ্বারা অন্যথাভাব বা অবিরোধ কথন অসঙ্গত, কারণ, যখন উভয় পদার্থ পরস্পর ভিন্ন, স্বতন্ত্রসিদ্ধ, সমসত্তাক. এবং স্বরূপ ও লক্ষণ এক অন্যের বিপরীত, তখন ইহা বলিতে পার না যে, তদুভয়ের মধ্যে বিরোধ নাই। যদি বল, বিরোধ থাকে থাকুক, তাহাতে যায় আসে কি? যখন উক্ত পদার্থদ্বয়ের একত্রাবস্থিতি প্রত্যক্ষ দেখা যায়, তখন তাহাতে আপত্তি কি? প্রত্যক্ষসিদ্ধ পদার্থ সর্ব্বথা অপ্রত্যাখ্যেয়। ইহার প্রত্যুত্তরে বলিব, তবে "আকাশং নীলং" ইত্যাদি প্রত্যক্ষকেও মৃষা বা অসত্য বলিতে পারিবে না, বলিলে ইন্দ্রিয়াদিতে প্রামাণ্য গ্রহণ করিবার আদৌ শক্তি নাই, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। আর ইহা স্বীকার করিলে প্রত্যক্ষসিদ্ধ পদার্থ অপ্রত্যাখ্যেয়, এই সিদ্ধান্ত বাধিত হইবে। প্রদর্শিত প্রকারে যখন শরীরাদি হইতে শূন্য পর্য্যন্ত একে একে সকলেরই আত্মত্ব যুক্তিতে অনুপপন্ন ও বাধিত, এইরূপ সমষ্টিতে তথা বিশিষ্টেও অনুপপন্ন ও বাধিত, তখন এমন কি আর অবশিষ্ট পদার্থ আছে, যাহাতে আত্মত্বের কল্পনা করিবে? যদি বল নিত্য কূটস্থ জ্ঞস্বরূপ নির্ব্বিকার চেতনকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করা যায়, তবে তাদৃশ আত্মাতে সংযোগাদি বিকার কল্পনা করিতে কখনই সমর্থ হইবে না। কিংবা, কেবল জ্ঞস্বরূপ আত্মা বুদ্ধির অগোচর হওয়ায় তাঁহার উপলব্ধি সম্ভব হইবে না, সম্ভব বলিলে অর্থাৎ বুদ্ধির বিষয় বলিলে তিনিও বিকারী হইবেন, বিকারী বস্তু অনিত্য হইয়া থাকে, ইহা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। কিংবা, নিত্য জ্ঞস্বরূপ নির্ব্বিকার চেতনের বিদ্যমানতা-স্থলে অন্য দ্বিতীয় পদার্থের অস্তিত্ব কল্পনা স্বপ্নেরও অবিষয় হইয়া পড়ে। যদি বল, কর্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব যাহার ধর্ম্ম, সেই আত্মা, তবে জিজ্ঞাস্য— উক্ত কর্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব কাহার ধর্ম্ম? দেহাদির? বা কেবল চেতনের? বা বিশিষ্টের? জড়ত্ব বিধায় দেহাদির কর্তৃত্বাদি বাধিত। এইরূপ কেবল চেতনের ও দেহাদির

অভাবে কর্ত্তৃত্বাদি সম্ভব নহে। পরিশেষে বিশিষ্টে বলিলে, দেহের নাশের সহিত ভোক্তৃত্ব কর্ত্তৃত্বের নাশ হওয়ায় তদ্বিশিষ্ট চেতনেরও নাশের প্রসঙ্গ হইবে। কিংবা, কর্ত্তৃত্ব ভোক্তৃত্ব-স্বভাববিশিষ্ট পদার্থই আত্মা হইলে দেহাদির অভাবে বা সুষুপ্তি অবস্থাতে কর্ত্তৃত্বাদি স্বভাবের উপলব্ধি হওয়া উচিত, কিন্তু এরূপ হয় না। যদি বল, অবিবেক বা অজ্ঞানদ্বারা চেতনরূপ আত্মাতে উক্ত কর্ত্তৃত্বাদির উপচার হয়, তবে পুনরায় জিজ্ঞাস্য—উক্ত অবিবেক বা অজ্ঞান কাহার? পৃথক্ পৃথক্ রূপে চেতনের বা দেহের বলিতে পার না, যেহেতু দেহ জড় ও চেতন কেবলজ্ঞ স্বরূপ। অতএব পৃথক্ পৃথক্রূপে উভয়ে অবিবেকাদি সম্ভব না হওয়ায় বিশিষ্টে মানিতে হইবে, মানিলে উপরি উক্ত বিকারাদি দোষ বশতঃ ইহাও সম্ভব নহে। যদি বল, কর্ত্তৃত্বাদি চিদাভাসের ধর্ম্ম, না, ইহাও সম্ভব নহে, যেহেতু চিদাভাসের স্বরূপ মিথ্যা, অচেতনাদি পদার্থের ন্যায় মিথ্যা পদার্থেও কর্ত্তৃত্বাদি কল্পনা সম্ভব হয় না। অতএব আত্মা দেহাদি নহে, দেহাদি হইতে ভিন্নও কোন পদার্থ নহে এবং অভিন্নও নহে, এইরূপে আত্মা কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে। কথিত কারণে কেবল জ্ঞ চেতনের আত্মত্ব, তথা পৃথক্ পৃথক্রূপে দেহাদির আত্মত্ব, তথা সমষ্টিরূপে দেহাদির আত্মত্ব, তথা চিৎ-জড়বিশিষ্টেরও আত্মত্ব, এবম্প্রকারে কোন পদার্থের আত্মত্ব কোন প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ না হওয়ায় অথচ সামান্য ভাবে দেহাদি সকল বস্তুতেই চেষ্টা ও অহংপ্রত্যয়ের বিষয়তা প্রতীয়মান হওয়ায় আত্মত্বের যে বর্ত্তমান প্রতীতি তাহা মিথ্যা। কারণ, যে বস্তু প্রমাণসিদ্ধ নহে, অথবা যে বস্তুর উৎপত্তির পূর্ব্বে ও নাশের পরে অভাব হয়, তাহা শুক্তি-রজতের ন্যায় বর্ত্তমান কালে মিথ্যা হইয়া থাকে। এস্থলে সম্ভবতঃ অনেকে বলিবেন, স্থূল দেহাদি হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিষয়, অর্থাৎ দেহাতিরিক্ত আত্মা বিষয়ে অহংপ্রত্যয় (অহং-বৃত্তি) প্রমাণ। কারণ, দেহের আধারে অহংপ্রত্যয়ের স্ফুরণ হওয়ায় এই অহংপ্রত্যয়রূপ স্ফুরণ দ্বারা দেহাদি হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব সর্ব্বলোকের অনুভবের বিষয়। একথা সঙ্গত নহে, কেন না, দেহাদি হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব বিষয়ে অনেক কলহ দেখা যায়, ইহার বিবরণ পূর্ব্বে এই প্রসঙ্গের প্রারম্ভে বর্ণিত হইয়াছে। যে বস্তু ঘটের ন্যায় প্রত্যক্ষ-প্রমাণের বিষয়, তাহাতে বাদিগণের বিবাদ সম্ভব নহে। অতএব যখন দেহাতিরিক্ত আত্মার সদ্ভাব বিষয়ে অনেক বিপ্রতিপত্তি আছে, তখন ইহা বলিতে পার না যে, আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন, তথা প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিষয় হয়েন। উক্ত কথাগুলির নিষ্কর্ষ এই—যদ্যপি দেহ

হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব অহংবুদ্ধির বিষয়, তথাপি উক্ত অহংবৃত্তি দেহাদি হইতে আত্মার ভেদ বিষয় করে না, যদি ভেদ বিষয় করিত, তাহা হইলে অহং-প্রত্যয়যুক্ত জনগণের মধ্যে দেহাদি হইতে আত্মার ভেদজ্ঞানের প্রাপ্তি হওয়ায় দেহ-আত্মার ভেদ বিষয়ে বাদিদিগের কলহের অভাব হইত। অপিচ, দেহান্তর-সম্বন্ধী আত্মার সদ্ভাব প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিষয় হইলে "আত্মা নাই" এই বলিয়া লোকায়তিক ও শূন্যবাদি বৌদ্ধমতাবলম্বী নাস্তিকগণ আত্মার সদ্ভাববাদী আস্তিক-গণের প্রতিকূল হইতেন না। কারণ, প্রত্যক্ষপ্রমাণগোচর ঘটাদি বস্তুতে "ঘট নাই" এই বলিয়া কেহ কাহারও প্রতিকূল হয় না। সুতরাং আত্মার সদ্ভাব বিষয়ে প্রত্যক্ষপ্রমাণের অবিষয়তা যুক্তি-যুক্ত, অর্থাৎ প্রত্যক্ষপ্রমাণদ্বারা আত্মার বিষয়তা সিদ্ধ হয় না। যদি বল, প্রত্যক্ষের বিষয় স্থাণু আদিতে "স্থাণু কি পুরুষ" এইরূপ বিবাদ দেখা যায়, অতএব প্রত্যক্ষদৃষ্ট বস্তুতেও বিবাদের অভাব ঐকান্তিক (নিয়মিত) নহে। একথাও সম্ভব নহে, কারণ, অজ্ঞানদ্বারা আবৃত স্থাণু প্রভৃতির প্রত্যক্ষে নিরূপণের অভাবে বিবাদ হইয়া থাকে আর প্রত্যক্ষদ্বারা নিরূপিত হইলে বিবাদের অভাব হয়। এস্থলে বিচার্য্য এই—কি মাত্র প্রত্যক্ষে বিবাদ? অথবা উক্ত প্রত্যক্ষপ্রমাণদ্বারা বিবেচিত হইয়া নিশ্চিত অর্থ বিষয়ে (নিশ্চিত বস্তুতে) বিবাদ? প্রথমপক্ষে বিবাদের স্থল আমরাও স্বীকার করি, কিন্তু দ্বিতীয় পক্ষে বিবাদ সম্ভব হয় না। অতএব "স্থাণু কি পুরুষ" এইরূপ আশঙ্কা প্রথম পক্ষে সম্ভব হইলেও দ্বিতীয় পক্ষে উহা সম্ভব নহে। লৌকিক বস্তু প্রত্যক্ষাদি গোচর হইয়া থাকে, সুতরাং অনির্ণীত পদার্থে বিবাদের স্থল থাকিলেও প্রত্যক্ষাদি প্রমাণদ্বারা নির্ণীত পদার্থে উহার কোন অবকাশ নাই। কিন্তু আত্মা বিষয়ে যখন প্রত্যক্ষাদিরই বিষয়তা নাই, তখন কি প্রথম পক্ষ, কি দ্বিতীয় পক্ষ, উভয়পক্ষোক্ত উক্ত বিষয়তাদ্বারা আত্মার দেহাতিরিক্ততা কল্পনা সর্ব্বথা যুক্তিবিগর্হিত। কিংবা, জড় ইন্দ্রিয়াদি চেতনদ্বারা অবভাসিত হইয়াই লৌকিক বস্তুসকল প্রকাশকরতঃ প্রমাণরূপ হয়, আর অহংবৃত্তি বা প্রত্যয় দেহাতিরিক্ত আত্মা বিষয় করে না বলিয়া দেহাদি হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব প্রত্যক্ষপ্রমাণগোচর নহে। যেরূপ আত্মার স্থূল-দেহ হইতে ভিন্নতা অহংপ্রত্যয়রূপ প্রত্যক্ষের গ্রাহ্য নহে, তদ্রূপ সূক্ষ্মশরীর হইতেও আত্মার ভিন্নতা অহংপ্রত্যয়ের বিষয় নহে। বৌদ্ধ ক্ষণিক বিজ্ঞানরূপ বুদ্ধিকে আত্মা বলেন, তাঁহারা "অহং" এই বৃত্তিকে উৎপন্ন হইলেও সূক্ষ্ম-দেহরূপ বুদ্ধি হইতে অভিন্ন আত্মা বলেন অর্থাৎ অহং বৃত্তিদ্বারা সূক্ষ্ম দেহরূপ বুদ্ধি

হইতে ভিন্ন আত্মার অসদ্ভাবই কল্পনা করেন। মতান্তরে উক্ত অহংবৃত্তি বা প্রত্যয় বুদ্ধি-বৃত্তি বলিয়া পরিগণিত হয়। অতএব আত্মা প্রত্যক্ষপ্রমাণের বিষয় হইতে বিলক্ষণ হওয়ায় প্রত্যক্ষপ্রমাণদ্বারা দেহাতিরিক্ত আত্মার সদ্ভাব সিদ্ধ হয় না। তাৎপর্য্য এই—যদ্যপি ক্ষণিক বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ প্রসিদ্ধ "অহং" এই বুদ্ধিকে অনুভব করেন, তথাপি স্থূল দেহ হইতে ভিন্ন সূক্ষ্মরূপ যে অন্য দেহ তাহাতে প্রধানভূত যে বুদ্ধি, তাহা হইতে ভিন্ন আত্মার অসদ্ভাবই দেখেন। অতএব প্রদর্শিত কারণে যেরূপ স্থূলদেহ হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব সিদ্ধ হয় না, তদ্রূপ সূক্ষ্মদেহ হইতেও ভিন্ন আত্মার বিদ্যমানতা সিদ্ধ হয় না। কিংবা, প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিষয় যে রূপাদি তাহার অভাবরূপ বিলক্ষণতা আত্মাতে হয় বলিয়া আত্মা প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় নহেন। কেন না, যেহেতু রূপাদি গুণ ও তাহার আধার ঘটাদি দ্রব্য ব্যতীত প্রত্যক্ষ প্রমাণ প্রবৃত্ত হয় না, সেই হেতু দেহ হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব প্রত্যক্ষ নহে। অতএব যখন প্রত্যক্ষ দ্বারা বিবেচিত অর্থে বিবাদ দেখা যায় না, তখন দেহ হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব বিষয়ে উক্ত বিবাদ-দর্শনে শরীরাতিরিক্ত আত্মার সদ্ভাব প্রত্যক্ষ প্রমাণের বিষয় হইতে পারে না।

প্রদর্শিত প্রকারে অনুমানদ্বারাও আত্মার সদ্ভাবের সিদ্ধি হয় না। যদিও ইচ্ছাদি বৃত্তি গুণ হওয়ায় রূপগুণের ন্যায় কোন অধিকরণের আশ্রিত থাকে এবং উক্ত অধিকরণকে আত্মা বলিলে এই অনুমান দ্বারা দেহ হইতে ভিন্ন আত্মার সিদ্ধি হয় বটে, তত্রাপি উক্ত অনুমান অসৎ। কারণ, ইচ্ছাদি স্বতন্ত্র হইলে গুণের স্বতন্ত্রতার অভাবে স্বরূপের অসিদ্ধি হইবে আর পরতন্ত্র হইলে উক্ত ইচ্ছাদি-বৃত্তির আধার অনুমান কালেই সিদ্ধিযোগ্য হওয়ায় ও অনুমানের পূর্ব্বে তাহাদের অসিদ্ধি হওয়ায় উক্ত বৃত্তিগুলির আশ্রয়ের সিদ্ধি জন্য বৃত্তির অপেক্ষা ও বৃত্তির সিদ্ধি জন্য আশ্রয়ের সিদ্ধির অপেক্ষা হইবে, এইরূপে পরস্পর আশ্রয়তারূপ অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হইবে। সুতরাং উক্ত অনুমানদ্বারা দেহ হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাবের সিদ্ধি হয় না। কিংবা, উক্ত অনুমানে "কোনও অধিকরণে" এই বাক্যে আশ্রয় মাত্রের অঙ্গীকার হইলে সিদ্ধসাধনরূপ দোষ হয়, যেহেতু উক্ত ইচ্ছাদি বৃত্তির মনঃরূপ আশ্রয়তা অনুমান বিনাই সিদ্ধ। কিংবা, "কোন অধিকরণে" এই বাক্যে আত্মা বিবক্ষিত হইলে দৃষ্টান্ত যে রূপগুণ তাহাতে সাধ্যবিকলতা (আশ্রয়বত্তারূপ সাধ্যরহিতত্তা) দোষ হয়, কেন না, আত্মা রূপাদি রহিত। কিংবা, প্রাণাদি ব্যাপার নামক লিঙ্গদ্বারা আত্মার সদ্ভাব স্বীকার করিলে, অর্থাৎ লিঙ্গ ও সাধ্যের অবিনাভাবরূপ ব্যাপ্তির অপেক্ষাবিশিষ্ট যে প্রত্যক্ষাদি

প্রমাণ-সিদ্ধ-প্রাণরূপ লিঙ্গ তাহা সাধ্যরূপ আত্মার সদ্ভাব বুঝাইয়া দেয়, এরূপ বলিলে ইহাও সম্ভব নহে। কারণ "পর্ব্বতো বহ্নিমান্" ইত্যাদি স্থলে লিঙ্গ-লিঙ্গির (হেতু সাধ্যের) অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধজ্ঞান প্রত্যক্ষাদি প্রমাণদ্বারা উৎপন্ন হওয়ায় তদ্বিষয়ে অনুমান সার্থক, কিন্তু আত্মারূপ সাধ্য বিষয়ে প্রত্যক্ষপ্রমাণের অযোগ্যতা-নিবন্ধন, ব্যাপ্তি জ্ঞানের অভাবে অনুমানই নিষ্ফল। কিংবা, আত্মার দেহান্তর ভূত বা ভাবী সম্বন্ধের জ্ঞান কোন প্রমাণের বিষয় নহে বলিয়া দেহাদি হইতে ভিন্ন আত্মার সদ্ভাবের প্রত্যক্ষতা বা অনুমেয়তা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। কথিত সকল কারণে দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব প্রমাণসিদ্ধ না হওয়ায়, তথা চিৎ-জড়বিশিষ্ট আত্মার অস্তিত্ব বিকারাদিদোষবশতঃ আত্মত্ব সম্পাদনের অযোগ্য হওয়ায়, এইরূপে কোন নির্দ্দিষ্ট বস্তুবিশেষে বা স্বতন্ত্ররূপে অন্য কোন পদার্থে আত্মার স্বরূপ অবধারিত না হওয়ায় আত্মত্বের যে বর্ত্তমান প্রতীতি তাহা রজ্জুস্থ-সর্পের ন্যায় মিথ্যা বই অন্য কিছু নহে।

১। উক্ত প্রকারে যখন আত্মার স্বরূপই প্রমাণসিদ্ধ নহে, তখন অন্যান্য আত্মধর্ম্মের চিন্তা বৃথা। তথাপি প্রসঙ্গক্রমে প্রত্যেক বিষয়ে দুই একটী কথা বলিয়া প্রস্তাব শেষ করা যাইতেছে। আত্মার অণুত্ব বৈষ্ণব-মত পরীক্ষায় খণ্ডিত হইয়াছে। আত্মা মধ্যম পরিমাণ নহেন, ইহা জৈনমতের বিচারে প্রতি-পাদিত হইয়াছে। এইরূপ আত্মার মহৎ পরিমাণও যুক্তিতে সিদ্ধ হয় না। কারণ, উপরে বলিয়াছি যে, কেবল জ্ঞস্বরূপ চেতন বুদ্ধির অগোচর হওয়ায় এতাদৃশ আত্মার পরিমাণাদি কোন প্রমাণে সিদ্ধ হইবার নহে। যদ্যপি দেহাদি সঙ্ঘাতে চিৎ-জড়বিশিষ্টরূপে আত্মত্বের প্রতীতিদ্বারা আত্মার পরিচ্ছিন্নত্বাদি ধর্ম্ম সিদ্ধ হয়, তথাপি এই ধর্ম্ম আত্মার নিত্যতার সাধক নহে বলিয়া আত্মার আত্মত্ব সম্পাদন করিতে সমর্থ নহে। বিচার-নেত্রে আত্মার মহৎ-পরিমাণতা কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে, কারণ, নিয়ম এই যে, যেটী যাহার ধর্ম্ম নহে সেটী তাহাতে প্রতীত হয় না। আর যেটী যাহার স্বাভাবিক ধর্ম্ম বা স্বরূপ, সেটী তাহাতে সর্ব্বদা প্রতীত হইয়া থাকে। আত্মার পরিচ্ছিন্নত্বাদি ধর্ম্ম সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ। সংসার দশায় এতাদৃশ পরিচ্ছন্ন জ্ঞানের কোন বাধক জ্ঞান নাই। অস্মদাদিরস্বরূপে পরিচ্ছিন্নতার যে জ্ঞান, তাহা চিরকালই সমান, আমরা পরিচ্ছিন্ন নহি অর্থাৎ আমাদের স্বরূপ অপরিমিত, এরূপ অনুভব কখনও হয় না। অতএব জীব অপরিচ্ছিন্ন বা মহৎ পরিমাণ হইলে তাহাতে পরিমিতভাবের প্রতীতি সম্ভব হইত না, কিন্তু যখন এরূপ প্রতীতি নাই, বরং তদ্বিপরীত পরিচ্ছিন্নভাবের অনুক্ষণ অবাধ্য

প্রতীতি হইতেছে, তখন তাহাতে অপরিচ্ছিন্নভাবের কল্পনা দৃষ্টিবিরুদ্ধ হওয়ায় যুক্তিবিগর্হিত। যেমন অগ্নিতে অগ্নির স্বাভাবিক দাহিকাশক্তি ও পরিচ্ছিন্ন-ধর্ম্মের প্রতীতি-স্থলে তাহাতে আকাশের অবকাশ-স্বভাব ও ব্যাপকতাদি ধর্ম্ম কল্পিত হইতে পারে না, তদ্রূপ জীবের স্বরূপে পরিচ্ছিন্নভাবের প্রতীতিস্থলে মহৎ-পরিমাণের কল্পনা সম্ভব হয় না। কথিত কারণে যখন ব্রহ্মাণ্ডের যাবৎ বস্তুতে যাহাদের যদ্রূপ স্বাভাবিক গুণ, ধর্ম্ম, শক্তি, আদি দেখা যায়, তাহাদের তদ্রূপই গ্রহণ হইয়া থাকে, তখন জীবের বিষয়ে প্রোক্ত নিয়মের অন্যথাভাব কল্পন কখনই সঙ্গত হইতে পারে না। যদি বল, অনাদিসিদ্ধ অবিবেক বা অজ্ঞানবশতঃ জীব ব্যাপক হইয়াও আপনাকে পরিচ্ছিন্ন বিবেচনা করে, সুতরাং অজ্ঞানের নাশ দ্বারা বাধক-জ্ঞান জন্মিলে আত্মার যে স্বাভাবিক অপরিচ্ছিন্নভাব তাহা প্রকটিত হইবে। এরূপ বলিলে আমাদের জিজ্ঞাস্য—উক্ত অজ্ঞান স্বয়ংসিদ্ধ? বা জন্য? জন্য বলিলে কোন ভূতপূর্ব্বকালে তাহার নিবৃত্তি হইয়া জীবের অপরিচ্ছিন্ন স্বভাব প্রকটিত হইত। আর এক্ষণে উক্ত পরিচ্ছিন্ন স্বভাবের নাম-গন্ধও থাকিত না। এদিকে, স্বয়ং-সিদ্ধ অনাদি বলিলে অজ্ঞানের নাশ সম্ভব হইবে না, কারণ, আদি-রহিত বস্তুপক্ষে উৎপত্ত্যাদি ষট্‌বিকার-স্থান প্রাপ্ত হয় না, উৎপদ্যমান বস্তু-মাত্রই ষট্‌বিকারাদি দোষগ্রস্ত হইয়া থাকে। অপিচ, যদি স্বয়ংসিদ্ধ অনাদি অজ্ঞানের নাশ স্বীকৃত হয়, তবে ব্রহ্ম, বা পুরুষ, বা ঈশ্বরেরও নাশ অঙ্গীকার করিতে হইবে, যেহেতু অজ্ঞানের ন্যায় ব্রহ্মপুরুষ ঈশ্বরও বাদীর মতে অনাদি স্বয়ংসিদ্ধ পদার্থ। অতএব অজ্ঞানকৃত অপরিচ্ছিন্নভাবের আবরণ জীবের স্বরূপে সম্ভব না হওয়ায় এবং প্রমাণান্তর দ্বারাও উক্ত ভাবের সিদ্ধি না হওয়ায় অণু ও মধ্যম পরিমাণ পক্ষের ন্যায় আত্মার মহৎ পরিমাণতা পক্ষও যুক্তিতে স্থিরীকৃত হয় না।

(৩) আত্মাকে কেবল চিদ্রূপ নিরবয়বও বলা যাইতে পারে না, বলিলে ইহাও যুক্তিতে সুস্থির হইবে না। কারণ, কেবল জ্ঞস্বরূপ চেতন বুদ্ধির অবিষয় হওয়ায় উপলব্ধি-যোগ্য নহেন। এদিকে তাদৃশ লক্ষণে লক্ষিত আত্মা স্বসংবেদ্যও নহেন, যেহেতু আপনাতে আপনার ক্রিয়া ও আপনিই আপনার ফল, এরূপ হয় না, ইহাতে কর্ম্ম-কর্ত্তৃ-বিরোধ হয়। পক্ষান্তরে, আত্মাকে চিৎ-জড়স্বরূপও বলা যাইতে পারে না, নিরবয়ব পদার্থে খদ্যোতের ন্যায় পরস্পর দুই পদার্থের সহাব-স্থান অসম্ভব, আত্মা সাবয়ব হইলে, অবচ্ছেদক ভেদে কচিৎ উভয়ের একত্রাব-স্থিতি সম্ভব হইত। অপিচ, নিরবয়ব পদার্থে গুণের কল্পনা অসম্ভবাদি দোষ-

প্রযুক্ত সর্ব্বথা অনুপপন্ন। এদিকে, সাবয়ব-সাংশ পদার্থ অনিত্য হইয়া থাকে, ইহা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। অতএব আত্মার স্বরূপ তথা উক্ত স্বরূপের নিত্যতা কোন প্রমাণে সিদ্ধ না হওয়ায় অথচ আত্মত্ব বিশেষ্টে প্রতীত হওয়ায় এই প্রতীতি আত্মত্বের সম্পাদক নহে বলিয়া রজ্জুস্থ সর্পের ন্যায় মিথ্যা।

(৪) উল্লিখিত কারণে আত্মা উৎপত্তিরহিত, স্বয়ংসিদ্ধ, অনাদি, অনন্ত বস্তু বা উৎপদ্যমান্ বস্তু, এ নির্ণয়ও অনর্থক। কিংবা, স্বয়ংসিদ্ধাদি পক্ষে স্বরূপের শুদ্ধতা হেতু সংসারিত্ব অসিদ্ধ হওয়ায় এবং সংসারিত্ব স্থলে বিকারভাব-প্রযুক্ত আত্মত্ব অনুপপন্ন হওয়ায় এইরূপে উভয়তঃ দোষ হওয়ায় আত্মা উৎপন্ন বস্তু বা অনুৎপন্ন বস্তু, এই পক্ষদ্বয়ের মধ্যে কোন পক্ষই যুক্তিসিদ্ধ নহে।

(৫) প্রদর্শিত কারণে আত্মা এক বা বহু, এ বিচারেরও আনর্থক্য স্পষ্ট। কিংবা, বিশিষ্টে আত্মত্বের প্রতীতি হওয়ায় এই প্রতীতি-বলে আত্মার বহুত্বই সিদ্ধ হয়, একত্ব নহে। কিংবা, একত্বপক্ষে জন্ম-মরণাদি ব্যবস্থার অনিয়ম হয়, অর্থাৎ এক জন্মিলে সকলই জন্মে তথা একজন মরিলে সকলেরই মরণ হইয়া উঠে, এইরূপ অনিয়ম হইয়া দাঁড়ায়। কিংবা, উপাধি-ভেদে আত্মার ভেদ হয় বলিলে, উপাধি মিথ্যা হওয়ায় উক্ত ভেদও মিথ্যা হইয়া পড়ে, কিন্তু ইহা দৃষ্টি-বিপরীত। কিংবা, উপাধি সত্য হওয়ায় ভেদও সত্য, এরূপ বলিলে, বিভক্তাদি হেতুবশতঃ নশ্বরত্বাদি দোষ আগমন করায় উক্ত ভেদ আত্মার নিত্যতার বাধক, সাধক নহে। কথিত সকল কারণে আত্মার একত্ব বা অনেকত্ব উভয়ই অসিদ্ধ হওয়ায় বহুত্বের যে প্রতীতি তাহাও মিথ্যা।

পূর্ব্বে বলিয়াছি, যদি কোন পদার্থের আত্মত্ব সিদ্ধ হইত, তবেই সেই পদার্থের বিষয়ে একত্ব, বহুত্ব, বিভুত্ব, নিরবয়বত্বাদি প্রশ্নের অবকাশ হইত। কিন্তু যখন কোন বস্তুর আত্মত্ববিষয়ে নির্ণীত প্রমাণ-সিদ্ধ সিদ্ধান্ত নাই, বরং তদ্বিপরীত সকল বস্তুর অনাত্মত্বই নির্ণীত ও প্রমাণ গৃহীত, তখন সে সকল পদার্থের আনু-সঙ্গিক ধর্ম্মের বিচারে বিস্তৃতরূপে প্রবৃত্ত হওয়া কালক্ষেপ ব্যতীত অন্য ফল নাই। সে যাহা হউক, পূর্ব্বপক্ষ হইতে আত্মার অস্তিত্বাদি বিষয়ে আর একটি আশঙ্কা উত্থাপিত করিয়া প্রস্তাবের উপসংহার করা যাইতেছে।

পূর্ব্ব-পক্ষবাদী সম্ভবতঃ আত্মার অস্তিত্ব, স্বয়ং-সিদ্ধত্ব, নিত্যত্বাদি, ধর্ম্ম-সংস্থাপন করিতে এইরূপে প্রমাণ পাইবেন। যথা—

পরস্পর ভিন্ন ভিন্ন সকল বস্তুতে জ্ঞানের অভেদ থাকায় জ্ঞান নিত্য, আর যেহেতু আত্মা জ্ঞানরূপ, সেই হেতু আত্মা নিত্য। সমুদায় পদার্থের সুস্পষ্ট

ব্যবহারযোগ্য কাল যে জাগ্রৎ অবস্থা, তাহাতে জ্ঞেয় শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস, গন্ধ, ও তাহাদিগের আশ্রয় আকাশ, বায়ু, তেজ, জল, পৃথিবী, এ সকল বস্তু স্বরূপতঃ পরস্পর ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তদ্বিষয়ক যে জ্ঞান (শব্দ, স্পর্শাদি জ্ঞান) তাহা উপাধিরূপ শব্দ-স্পর্শাদি বিষয় হইতে পৃথক্ হইলে একাকার অর্থাৎ একমাত্র হয়। যেরূপ জাগ্রৎ অবস্থায় বস্তুসকল পরস্পর ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তত্তদ্বিষয়ে জ্ঞানের ঐক্য আছে, তদ্রূপ স্বপ্ন-সুষুপ্তিকালেও জ্ঞেয় বস্তুর ভেদ সত্ত্বে জ্ঞানের ভেদ নাই। এই প্রকারে স্বপ্ন, জাগ্রৎ, সুষুপ্তি, এই তিন অবস্থাতেও জ্ঞান এক-মাত্র এবং তাহার ন্যায় এক দিবসের জ্ঞান অন্য দিবসের জ্ঞান হইতে ভিন্ন নহে। মাস, পক্ষ, বৎসর, যুগ, কল্প, ভূত, ভবিষ্যৎ, বর্ত্তমান, প্রভৃতি সমস্ত কালেও উদয়াস্তশূন্য স্ব-প্রকাশস্বরূপ এবং নিত্য সেই জ্ঞান একমাত্র এবং এই নিত্য স্বপ্রকাশ-স্বরূপ একমাত্র যে জ্ঞান তিনিই আত্মা এবং পরম প্রীতির আস্পদ। এইরূপ এইরূপ কথা বলিয়া পূর্ব্বপক্ষ পুনরায় আত্মার অস্তিত্বাদি স্থাপন করিতে যে চেষ্টা করেন তাহা যুক্তিতে সিদ্ধ হয় না। কারণ, জ্ঞান-জ্ঞেয়ের বিষয়ী-বিষয়-ভাব নিয়মিত হওয়ায় একের অভাবে অন্যের উপলব্ধির অসম্ভবে ভূত, ভবিষ্যৎ, যুগ, কল্পাদি ত দূরের কথা, বর্ত্তমান জন্মের অব্যবহিত পূর্ব্বোত্তরকালে জ্ঞানরূপী আত্মার দেহান্তর ভূত বা ভাবী সম্বন্ধের জ্ঞান কোন প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ নহে বলিয়া দেহাতিরিক্ত জ্ঞানরূপী আত্মার নিতাত্ত সংরক্ষিত হয় না। সুতরাং জ্ঞানের একাকারতা স্বীকার করিলেও জন্ম-মরণের পূর্ব্বাপর দেহান্তরসম্বন্ধী জ্ঞানের প্রমাণাভাবে আত্মার নিত্যতা অসিদ্ধ হওয়ায় তাদৃশ আত্মাদ্বারা আত্মত্ব সম্ভব হয় না। প্রদর্শিত কারণে কেবল বিশিষ্টে আত্মত্ব প্রতীত হওয়ায় তথা বিশিষ্ট ভিন্ন অন্যরূপে আত্মত্ব সম্ভব না হওয়ায় এবং উক্ত বিশিষ্ট দেহাদির ন্যায় অনিত্য হওয়ায় তদ্দ্বারা আত্মত্বধর্ম্মসম্পন্ন হইতে পারে না বলিয়া কোন বস্তুরই আত্মতা সিদ্ধ হয় না। অতএব নিষ্কর্ষিত অর্থ এই—যত্তপি চিৎ-জড়বিশিষ্টের আত্মত্ব উপলব্ধি-গোচর হওয়ায় বর্ত্তমান দশায় অপ্রত্যাখ্যেয়, তথাপি যে বস্তু ইহজন্মের পূর্ব্বে ও মরণের পরে অসিদ্ধ, তাহা বর্ত্তমান অবস্থাতেও প্রতীতিসমসত্তাক হওয়ায় রজ্জু সর্পের ন্যায় স্বরূপে মিথ্যা। সুতরাং যে কারণে বা যে যুক্তিতে দেহের আত্মত্ব বাধিত, সেই কারণে ও সেই যুক্তিতে বিশিষ্টেরও আত্মত্ব বাধিত হওয়ায় আত্মা কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে।

এই খণ্ডের প্রারম্ভে বলিয়াছি যে, কেবল শুষ্ক তর্ক-বলে কোন বিষয়ের স্থিরতর সিদ্ধান্ত সম্ভব নহে। সিদ্ধান্ত দূরে থাকুক, সর্ব্ববিষয়ে অস্থিরতা উপস্থিত

হওয়ায়, এই অস্থিরতা জিজ্ঞাসুকে পদে পদে মোহ-জালে আবদ্ধ করে। জীবেশ্বর-খণ্ডনে আর আর যে সকল দার্শনিক কঠোর যুক্তি আছে, সে সকল দুর্ব্বোধ জানিয়া পরিত্যক্ত হইল। ঐশীকমর্য্যাদাশালী শাস্ত্রীয় বল অবলম্বন না করিলে যুক্তি কার্য্যকরী নহে, একথা আমরা তৃতীয়খণ্ডে বেদের দূষণ-ভূষণ-বিচার-প্রসঙ্গে সম্যক্‌রূপে বর্ণন করিব এবং সেই অবসরে জীবেশ্বর-সমর্থক শাস্ত্রসাপেক্ষ যুক্তিদ্বারা জীবেশ্বরের অস্তিত্ব সংস্থাপিত করিব। ইতি।

জগতের অস্তিত্ব-খণ্ডন।

জগতের স্বরূপ কি? লক্ষণ কি? জগৎ উৎপদ্যমান বস্তু বা স্বয়ংসিদ্ধ পদার্থ? সত্য বা মিথ্যা? ইত্যাদি সকল বিষয়ের বিচারেও বাদিদিগের মতে অনেক ভেদ আছে। ইহার নিদর্শন যথা,—

ন্যায়-বৈশেষিকশাস্ত্রকারগণ নিত্য ও সৎপরমাণু হইতে অসৎ অর্থাৎ ছিল না এরূপ দ্ব্যণুকাদির ও দ্ব্যণুকাদি হইতে জগতের উৎপত্তি স্বীকার করেন, আর ভাবরূপে বিদ্যমান হওয়ায় উহাকে সৎ বলেন।

পাতঞ্জল ও সাংখ্যমতে প্রধান হইতে জগতের উৎপত্তি স্বীকৃত হয়, তাঁহারা বলেন, যেহেতু প্রকৃতি সত্য, সেইহেতু কার্য্য-কারণাত্মক হওয়ায় প্রকৃতির পরিণাম জগৎও সত্য।

পূর্ব্ব-মীমাংসামতে উৎপত্তি-প্রলয়বিশিষ্ট জগৎ স্বয়ংসিদ্ধ নিত্য বস্তু। বৈদান্তিকেরা ব্রহ্মাশ্রিত মায়ারূপ উপাদান হইতে জগতের উৎপত্তি অঙ্গীকার-করতঃ উহাকে মিথ্যা বলিয়া নিরূপণ করেন।

চার্ব্বাক-মতাবলম্বিগণ জগতের অনাদি স্বয়ংসিদ্ধস্বরূপ প্রতিপাদন করতঃ তদন্তর্গত কার্য্যের উৎপত্তি ও নাশের প্রবাহকে স্বভাবসিদ্ধ বলেন।

জৈনগণও জগৎকে স্বয়ংসিদ্ধ অনাদি বস্তু বলিয়া তাহার নিত্যত্ব অঙ্গীকার করেন।

শূন্যবাদী মাধ্যমিক বৌদ্ধগণ কহেন, জগতের উপাদান শূন্য, অতএব নিরাশ্রয় এবং তাহার উৎপত্তি আকস্মিক।

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধগণ বলেন, জগতের বাহ্য সত্তা নাই, দোষ বশে আন্তর-বিজ্ঞান বাহ্যাকার প্রতীত হইয়া থাকে, কিন্তু এই বিজ্ঞান ক্ষণিক।

বাহ্যাস্তিত্ববাদী সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক বৌদ্ধগণের মতে যদিও জগতের

বাহ্য সত্তা স্বীকৃত হয়, তথাপি তাঁহারা অপর বৌদ্ধগণের ন্যায় জগতের ক্ষণিকতাই অঙ্গীকার করেন।

অন্যান্য আধুনিক মতাবলম্বিগণও ঈশ্বর দ্বারা অভাব হইতে জগতের উৎপত্তি অঙ্গীকার করতঃ উহাকে সত্য বলিয়া মান্য করেন।

উপরি উক্ত প্রকারে জীবেশ্বরের ন্যায় জগতের স্বরূপ উৎপত্ত্যাদি বিষয়েও বাদিগণের অনেক বিবাদ আছে, কিন্তু এই বিবাদ সত্ত্বেও সকলের মতে জগৎ স্বরূপে অচেতন জড়পদার্থ বলিয়া পরিগণিত হয়। এক্ষণে উক্ত জড়জগৎ সত্য? বা অসত্য? বা সত্যাসত্য? বা সদসদ্বিলক্ষণ? এই চারি পক্ষের মধ্যে কোন্ পক্ষটী প্রমাণভূত, ইহা এস্থলে বিচার্য্য। প্রথমে "জগৎ সত্য" এই পক্ষের বিচারে প্রবৃত্ত হইলে সর্ব্বাগ্রে উক্ত বাক্যে যে সত্য শব্দ আছে তাহার অর্থ জানা আবশ্যক। স্থূলরীতিতে সত্য শব্দে ভাব বা বিদ্যমানতা বুঝায়, অর্থাৎ যাহাতে স্বতন্ত্র সত্তা আছে, এরূপ কার্য্য বা কারণ বস্তু তাহাকে সৎ বলে। সকলের মতে মূল উপাদান-কারণ সত্য ও নিত্য বলিয়া স্বীকৃত হয়, যেমন ন্যায়মতে পরমাণু, সাংখ্যমতে প্রধান, তথা বেদান্তমতে ব্রহ্ম, নিত্য ও সত্য বলিয়া অভিহিত। ন্যায়মতে, যে পদার্থ প্রাগভাবের অপ্রতিযোগী তথা ধ্বংসের অপ্রতিযোগী, তাহাকে নিত্য বলে, অর্থাৎ কারণপরিশূন্যভাব তথা বিনাশ-পরিশূন্যভাব পদার্থের নাম নিত্য। আর যে পদার্থ প্রাগভাবের প্রতিযোগী, বা ধ্বংসের প্রতিযোগী, বা প্রাগভাব-ধ্বংস, উভয়েরই প্রতিযোগী, তাহাকে অনিত্য বলে। সাংখ্যমতে নিত্য দ্বিবিধ, একটী কূটস্থ নিত্য ও দ্বিতীয়টী পরিণামী নিত্য। যাহার বিনাশ নাই চিরকালই যে একভাবে থাকে, তাহাকে কূটস্থ নিত্য বলে। আর যাহার পরিণাম হইয়াও বিনাশ হয় না, তাহার নাম পরিণামী-নিত্য। যেমন পুরুষ বা ব্রহ্ম, ইহা কূটস্থ-নিত্যের উদাহরণ এবং প্রকৃতি বা প্রধান ইহা পরিণামী-নিত্যের উদাহরণ। সকলেরই মতে কার্য্য অনিত্য বলিয়া স্বীকৃত হয় কিন্তু কার্য্য অনিত্য হইয়াও তাহাকে সৎ কিরূপে বলা যায়, ইহা নির্দ্ধারিত করিতে গিয়া ভিন্ন ভিন্ন শাস্ত্রকারগণ ভিন্ন ভিন্ন কথা কহিয়া থাকেন। ন্যায়-বৈশেষিক বলেন, সত্তা অসত্তা উভয়ই কার্য্যের ধর্ম্ম, কেননা জগতের মূল কারণ, নিত্য ও সৎপরমাণু হইতে অসৎ অর্থাৎ অবিদ্যমান দ্ব্যণুকাদির ও দ্ব্যণুকাদি হইতে ক্রমে জগতের উৎপত্তি হয়। সুতরাং সৎকারণ হইতে অসৎ কার্য্যরূপ জগৎ উৎপন্ন হইলেও ভাবরূপে বিদ্যমান হওয়ায় তথা চক্ষুরাদি প্রমাণগ্রাহক সামগ্রীদ্বারা তাহার প্রামাণ্য গৃহীত

হওয়ায় তাহাকে সৎবলা যায়। খৃষ্টীয়ান-মুসলমানাদি-মতে ঈশ্বরের সঙ্কল্পে অভাব হইতে ভাবরূপ জগৎ উৎপন্ন হওয়ায় এবং সত্তাবিশিষ্ট হওয়ায় জগৎ সহিত সমস্ত কার্য্যবর্গ সত্য। শূন্যবাদী বৌদ্ধেরাও অভাবমুখে সতের জন্ম স্বীকার করেন, কিন্তু তাহাকে দীপশিখার ন্যায় ক্ষণিক ও ভাবরূপ বলেন। সাংখ্য-পাতঞ্জলমতে পূর্ব্বসত্তারহিত অনাশ্রয় অভাব হইতে কার্য্যোৎপত্তির অসম্ভবে, উৎপত্তির পূর্ব্বেও কার্য্য সৎ অর্থাৎ কার্য্য-কারণাত্মক হওয়ায় কার্য্য সৎ। বেদান্তশাস্ত্রে, এক অদ্বিতীয় ব্রহ্মই পারমার্থিক সৎ, তথা জগৎ তাত্ত্বিক-সত্তারহিত, অর্থাৎ আপেক্ষিক সত্য, অতএব মিথ্যা এবং এই সিদ্ধান্তের অনুসারে তাঁহারা সত্য শব্দের এইরূপ লক্ষণ করিয়াছেন। যথা, "ত্রৈকালিক অবাধ্যং সত্যং" অর্থাৎ যাহার কালত্রয়ে বাধ হয় না তাহাকে সত্য বলে। ব্রহ্মজ্ঞানের অনন্তর জগতের বাধ হয় বলিয়া জগৎ সত্য নহে, মিথ্যা। সর্ব্বমতে জগতের প্রামাণ্য গ্রহণের অন্তঃকরণ ও চক্ষুরাদি বাহ্যকরণ হেতু বা উপাধি হয়। যে সকল মতে আত্মা জ্ঞস্বরূপ নির্গুণ বলিয়া স্বীকৃত হয়, সে সকল মতে জ্ঞান প্রমাণ হয় বলিয়া উক্ত জ্ঞানের সম্পাদক অন্তঃকরণ ও বাহ্যকরণকে উপাধি বলে। আর যে সকল মতে আত্মা সগুণ বলিয়া উক্ত, সে সকল মতে পঞ্চ কর্ম্মেন্দ্রিয়, পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণ এই একাদশ ইন্দ্রিয়কে প্রমাণ বলে। প্রদর্শিত একাদশ ইন্দ্রিয়রূপ প্রমাণদ্বারা জগতের প্রামাণ্য গৃহীত হওয়ায় জগতের সত্যত্ব অবধারিত হয়। এইরূপে ইন্দ্রিয় প্রমাণ-গ্রাহক সামগ্রী হওয়ায় তদ্দ্বারা যে বস্তুর জ্ঞান হয় সেই বস্তুর প্রামাণ্যও তৎসঙ্গে গৃহীত হওয়ায় তাহাকে সত্য বলা যায়। অতএব জগৎ-সত্যত্ববাদীর মতে ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণ-গ্রাহক সামগ্রী হওয়ায় তদ্দ্বারা বিদ্যমান সত্তাবিশিষ্ট জগতের প্রমাণ্য গৃহীত হওয়ায় জগতের সত্যত্ব প্রমাণ নির্ণীত। অবস্তু অবিদ্যমান সত্তাশূন্য মিথ্যা শশ-শৃঙ্গাদি পদার্থ কখনই প্রমাণের বিষয় হইতে পারে না, অর্থাৎ অসৎ পদার্থ-বিষয়ে প্রমাণ কদাপি কার্য্যকরী নাহে। পদার্থ থাকিলেই তাহাতে ইন্দ্রিয়াদি জ্ঞানের বিষয়তা হয় নচেৎ নহে, জগৎ অবস্তু হইলে শশ-শৃঙ্গাদির ন্যায় কস্মিন্-কালে উপলব্ধি গোচর হইত না। যদিও অতিসূক্ষ্ম বা অতিদূরাদি বস্তুতে ইন্দ্রিয়াদি-গ্রাহ্যতা সম্ভব হয় না, তথাপি তাদৃশ পদার্থের জ্ঞান অনুমানাদি প্রমাণ দ্বারা হইয়া থাকে। কচিৎ স্থলবিশেষে অর্থাৎ ভ্রমস্থলে এক বস্তুতে অন্য প্রকার জ্ঞান হইতে পারে, কিন্তু বস্তু নাই ও তাহার জ্ঞান হয় বা তাহাতে অর্থাৎ অবিদ্যমান বস্তুতে অন্য প্রকার জ্ঞান হয়, এরূপ হয় না। অতএব

জগতাস্তিত্ববাদীর মতে জগৎ ভাবরূপে গৃহীত হওয়ায় তথা উক্ত ভাব প্রমাণানু গৃহীত হওয়ায় তাহাকে অসৎ বা মিথ্যা বলা যাইতে পারে না। আর যে হেতু উহা মিথ্যা নহে, সেই হেতু সৎ।

এক্ষণে জগতেদ সত্যত্ববিষয়ে বিচার আরম্ভ করিবার পূর্ব্বে ইন্দ্রিয়াদিতে প্রমাণ গ্রহণ করিবার শক্তি আছে কি না? ইহার পরীক্ষা প্রথমে আবশ্যক। আর এই পরীক্ষা বিচার-ক্ষেত্রে উপস্থাপিত করিলে পাওয়া যায় যে, তাহাদের বস্তুর প্রামাণ্য (সত্যত্ব) গ্রহণ করিবার আদৌ সামর্থ্য নাই। কারণ, সত্যসত্যই যদি ইন্দ্রিয়াদি গৃহীত পদার্থের অস্তিত্ব প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া স্বীকৃত হয়, তবে নেত্র-প্রমাণ গ্রাহক সামগ্রীদ্বারা সিদ্ধ রজ্জুস্থ সর্পের তথা স্বাপ্নিক পদার্থের জ্ঞানকেও সত্য বলিতে বাধ্য হইবে। কেননা, যেরূপ ইন্দ্রিয়দ্বারা সত্য ঘটপটাদি পদার্থের জ্ঞান হয়, তদ্রূপ মিথ্যা রজ্জু-সর্পের, শুক্তি-রজতের, ও স্বাপ্নিক পদার্থেরও জ্ঞান হয়। অতএব অন্তঃকরণ ও বাহ্যকরণের অস্তিত্ব গ্রহণের সামর্থ্য ভ্রম ও যথার্থ উভয়স্থলে সম হওয়ায় ইন্দ্রিয়াদির প্রমাণস্বরূপতা ঐকান্তিকরূপে সিদ্ধ হয় না। যদি বল, রজ্জু-সর্পাদিস্থলে বা স্বপ্নস্থলে যে সকল জ্ঞান হয়, তাহা সমস্ত দোষ জন্য হওয়ায় মিথ্যা, অর্থাৎ সর্পাদির জ্ঞান অন্ধকারাদি নেত্র-প্রমাণ দোষ জন্য হওয়ায় তথা স্বপ্নের নিদ্রাদি দোষ-জন্য হওয়ায় তাহাদিগকে মিথ্যা বলা যায়। সদোষ নেত্রে এক বস্তু অন্যরূপে প্রতীত হইয়া থাকে, আর অদোষ নেত্রে বস্তুর যথার্থ স্বরূপ প্রকাশিত হয়। যেস্থলে প্রমাণ, প্রমেয় বা প্রমাতাগত কোন দোষ নাই, সে স্থলে প্রামাণ্য নির্ণীত হইয়া পদার্থের সত্যত্ব অবধারিত হয়। আর যেস্থলে প্রমাণাদিতে দোষ থাকে, সে স্থলে বিষয়ের প্রামাণ্য অগৃহীত হওয়ায়, তাহাকে মিথ্যা বলা যায়। অতএব জগৎ ও তদন্তর্গত পদার্থ কোন-কালে কাহারও দোষদুষ্ট নেত্রাদির বিষয় নহে বলিয়া তাহাদের সত্যত্ব-বিষয়ে কোন প্রকার আশঙ্কা জন্মিতে পারে না। বাদীর একথা সম্ভব নহে, কারণ, উক্ত নিয়ম অব্যভিচরিত নহে, আকাশের বিষয়ে উহার ব্যভিচার অতি স্পষ্ট। আকাশ নীরূপ, তবুও তাহাতে তলমলিনতাদির প্রতীতি হইয়া থাকে, বস্তুতঃ উহাতে রঙ্ নাই, তথাপি যেন একখানি নীলকান্ত মণির কড়া উপুড় করা আছে, এরূপ দৃষ্ট হয়। কেন? এরূপ হয়, সকলেরই প্রমাণে দোষ আছে, এরূপ বলা যায় না। অধিক কি বলিব, প্রমাণ, প্রমেয় ও প্রমাতাগত সমস্ত দোষের অভাবেও আকাশ নীল বলিয়া প্রতীত হয়। পঞ্চবিধ সামগ্রী অধ্যাসের কারণ, আর এই সকল সামগ্রীর সদ্ভাবে অধ্যাস হয়, নচেৎ নহে, কিন্তু

তন্মধ্যে একটীরও আকাশের অধ্যাস-বিষয়ে কারণতা নাই। উক্ত সামগ্রী এই—

১—বস্তুর সামান্যরূপে জ্ঞান আর বিশেষরূপে অজ্ঞান। বস্তু আছে এরূপ সামান্যজ্ঞান আর সে বস্তুটী কি? এইরূপ বিশেষ জ্ঞানের অভাব অর্থাৎ অজ্ঞান হওয়া উচিত। যেমন রজ্জুতে রজ্জুর সামান্য-জ্ঞান অর্থাৎ কোন লম্বমান বস্তু এরূপ সামান্য-জ্ঞান তথা রজ্জুর রজ্জুত্বরূপে বিশেষ জ্ঞানের অভাব এইরূপ দুই যুগপৎ সামান্য জ্ঞান ও বিশেষ জ্ঞানের অভাব হইলে অধ্যাস হয়, নচেৎ নহে।

২। সত্যবস্তুর পূর্ব্বজ্ঞান-জন্য সংস্কার। যে ব্যক্তির সত্য সর্পের জ্ঞান-জন্য সংস্কার পূর্ব্ব হইতে আছে, তাহারই রজ্জুতে সর্পের অধ্যাস হয়, অন্যের নহে। কেন না, যে পূর্ব্বে সত্য সর্প দেখে নাই তাহার রজ্জুতে সর্পাধ্যাস হইতে পারে না।

৩। প্রমেয়গত দোষ। সাদৃশ্যাদি-দোষ প্রমেয়-বিষয়ে হইয়া থাকে, রজ্জু ও সর্প উভয়ই দীর্ঘ লম্বমান্ পদার্থ। সুতরাং এই সাদৃশ্য দ্বারা রজ্জুতে সর্পের বা সর্পে রজ্জুর ভ্রম হইয়া থাকে। রজ্জুতে রজত-ভ্রান্তি সম্ভব হয় না, কেন না রজ্জু-রজতের মধ্যে কোন সাদৃশ্য নাই।

৪। নেত্রাদি-প্রমাণগত দোষ। মন্দান্ধকারাদি দোষ প্রমাণে হইয়া থাকে। ঘোর অন্ধকারে অধ্যাস হয় না, কারণ, ঘোর অন্ধকারে বস্তুর সত্তা উপলব্ধি হয় না।

৫। প্রমাতাগত দোষ। ভয়-লোভাদি প্রমাতাগত দোষ বলিয়া প্রসিদ্ধ।

উল্লিখিত প্রকারে পঞ্চবিধ সামগ্রী অধ্যাসের হেতু, উক্ত সকল সামগ্রীর সদ্ভাবেই অধ্যাস সম্ভব হয়, অন্যথা অসম্ভব। এক্ষণে বিবেচনা করিয়া দেখ, আকাশে নীলতাদি জ্ঞানে শেষোক্ত তিন দোষের অভাব কেন? সর্ব্বসামগ্রীরই অভাব আছে এবং ইহা সত্ত্বেও অর্থাৎ নির্দ্দোষ প্রমাণগ্রাহ্যতা সত্ত্বেও সত্য পদার্থাদির জ্ঞানের ন্যায় আকাশে নীলতাদির প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। নির্ব্বিশেষ সূর্য্যে যেমন অন্ধকার স্থান প্রাপ্ত হয় না, তেমনি আকাশ সবিশেষাদি ভাব রহিত হওয়ায় তাহাতে সামান্য জ্ঞান তথা বিশেষরূপে অজ্ঞান বলা সম্ভব নহে। আকাশ কাহারও মতে নীরূপ-ভাবপদার্থ তথা মতান্তরে নিঃস্বরূপ অভাবরূপ অলীক পদার্থ। সুতরাং যেরূপ অলীক বন্ধ্যাপুত্রাদিপদার্থে অথবা নীরূপ ও সূক্ষ্মাদি পদার্থে কোন প্রকার আরোপ সম্ভব হয় না, তদ্রূপ সত্তারহিত

অভাবরূপ অথবা নীরূপ আকাশ পদার্থে আরোপের অসম্ভবে পূর্ব্বজ্ঞান-জন্য সংস্কারাদি দ্বারা নীল কটাহাকারাদির প্রতীতিও সম্ভব নহে। এইরূপ সত্তা-রহিত বা নীরূপ আকাশ সহিত নীল রঙের বা রূপবান্ কড়ার সাদৃশ্য না থাকায় প্রমেয়গত দোষ, তথা অন্ধকারাদি প্রমাণগত দোষ, তথা লোভ-ভয়াদি প্রমাতাগত দোষ এই সকল দোষেরও কোন সম্ভাবনা নাই। প্রদর্শিত প্রকারে ভ্রমোৎপাদক সমস্ত দোষের বা সামগ্রীর অভাবেও আকাশে নীলাদি রূপের প্রতীতি হইয়া থাকে। অতএব বাদীর সিদ্ধান্ত যে, সদোষ প্রমাণ জন্য ভ্রমজ্ঞান হয় ও নির্দ্দোষ প্রমাণ জন্য যথার্থ জ্ঞান হয়, একথা কথাই নহে, উহা দৃষ্টিবিরুদ্ধ। যদি বল আকাশ রূপরহিত হওয়ায় তাহাতে যদ্যপি চাক্ষুষ জ্ঞানের বিষয়তা নাই, তথাপি দূরত্ব দোষপযুক্ত আকাশের অন্তরীক্ষপ্রদেশে পৃথিবীর ছায়া ও পৃথিবীর গোলতা নীল কটাহাদিরূপে প্রতীতি হইয়া থাকে এবং নীলকটাহাদিপ্রদেশে ব্যবধান সর্ব্বলোকের অবিশেষ সমান বা একরূপ হওয়ায় প্রমাণগত দূরত্ব দোষও সকলের পক্ষে অবিশেষ, সমান বা একরূপ। আর যে পর্য্যন্ত দুই উপাধির (আকাশ ও পৃথিবীর) সদ্ভাব আছে, সে পর্য্যন্ত যেরূপ স্ফটিক ও জবাফুল উভয়ের সন্নিধানে বিবেকসত্ত্বেও স্ফটিকে জবাধর্ম্ম লৌহিত্যের প্রত্যক্ষ হইতে থাকে, সেইরূপ আকাশে বিবেকসত্ত্বেও নীলতাদির প্রতীতি হইতে থাকিবেক। সুতরাং আকাশে নীলতাদি জ্ঞান দূরত্ব-দোষ জন্য হওয়ায় এবং ঐ জ্ঞানে নির্দ্দোষ প্রমাণ জন্য সামগ্রীর অভাব হওয়ায় অন্য ভ্রম-জ্ঞানের ন্যায় আকাশে নীলতাদি জ্ঞানকেও ভ্রান্তিসিদ্ধ বলা যায়, প্রমাণ জন্য নহে। বাদীর এ সকল কথা সমীচীন নহে, কারণ উপরে বলিয়াছি, যে পক্ষে আকাশ নিঃস্বরূপ বা অভাবরূপ, সে পক্ষে যেরূপ খ পুষ্পে রূপ-রস-গন্ধাদির আরোপ সম্ভব হয় না, তদ্রূপ অভাবরূপ আকাশেও নীলকটাহাদির প্রতীতি বা আরোপ সম্ভব নহে। আর যে পক্ষে আকাশ নীরূপভাব-পদার্থ, সে পক্ষেও আরোপ সম্ভব নহে, কারণ, নীরূপ ও রূপবান্ পরস্পর বিরুদ্ধ হওয়ায় নীরূপে রূপের আরোপ অসম্ভব, যেমন নীরূপ বায়ুতে নীলতাদির প্রতীতি অসম্ভব, তদ্রূপ। যদ্যপি ধূলীপটল প্রভৃতি স্থলে বায়ুর সহিত মিলিত হইয়া ধূলীপটলের প্রতীতি হইয়া থাকে, তত্রাপি "আকাশং নীলং" এই প্রতীতির ন্যায় "বায়ু ধূলীপটল" এরূপ প্রতীতি সে স্থলেও হয় না। অপিচ, স্ফটিকের রক্ততার ন্যায় পৃথিবী-ছায়াদির আকাশ সহিত অভিন্ন প্রতীতি সম্ভব হইলে, নীরূপ আকাশ সহিত সকল পদার্থের একদেশবত্তা নিবন্ধন উক্ত সকল পদার্থের ছায়ার

আকাশ সহিত সম্বন্ধের অবিশেষে "আকাশ নীলরূপ" এই প্রতীতির স্থায় বস্তু-মাত্রেরই "আকাশ ঘটরূপ, আকাশ পটরূপ", অথবা "আকাশ রক্তরূপ বা পীতরূপ" ইত্যাদি প্রকার আকাশ সহিত সকল বস্তুর অভেদ প্রতীতি হওয়া উচিত, কিন্তু এরূপ হয় না। যদ্যপি "ঘটাকাশ, মঠাকাশ" ইত্যাদি প্রকার সোপাধিক প্রতীতি হয়, তত্রাপি এই প্রতীতিতে ঘট-মঠাদি সহিত আকাশের অভেদ প্রতীতি হয় না। অতএব সত্যবস্তুর প্রতীতি স্থলে নির্দোষ নেত্র-জন্য জ্ঞানের যেরূপ বিষয়তা হয়, আকাশে নীলতাদি প্রতীতি স্থলেও তদ্রূপ নির্দোষ চাক্ষুষ জ্ঞানের বিষয়তা হওয়ায় ঐজ্ঞানে কোন প্রকার দোষের কারণতা কল্পনা করিতে শক্য নহে। অপিচ, বাদীর অনুরোধে যদি আমরা আকাশে নীলতাদির প্রতীতিতে দূরত্বদোষের সম্ভাবনা স্বীকারও করিয়া লই, তবুও অন্য প্রকারে দোষ আগমন করে। কারণ, দূরত্ব বা অন্যান্য দোষে (১) ক্বচিৎ বস্তু থাকিয়াও নাই বলিয়া প্রতীত হয়, (২) ক্বচিৎ বৃহৎ বস্তু ক্ষুদ্র বলিয়া প্রতীত হয়, (৩) ক্বচিৎ অনেকগুলি বস্তু এক বলিয়া প্রতীত হয়, এবং (৪) ক্বচিৎ বস্তুর অন্যথা প্রতীতি হয়, ইত্যাদি। অধ্যাসকালে আকাশের নীলতাদিবিশিষ্টরূপে অভেদ-প্রতীতি হওয়ায় তথা এই অভেদ-প্রতীতির কোন দেশে ও কোন কালে ব্যভিচার না হওয়ায় আকাশে নীলতাদিজ্ঞানের ভ্রান্তিরূপতা সিদ্ধ হয় না, অতএব প্রথম পক্ষ অঘটিত। এইরূপ দ্বিতীয় ও তৃতীয় পক্ষও সম্ভব নহে, কারণ, দূরত্ব-দোষে সূর্য্য ক্ষুদ্র বলিয়া প্রতীত হয় আর বহু বৃক্ষ এক বৃক্ষ বলিয়া প্রতীত হয়, কিন্তু আকাশ ভ্রমের পূর্ব্বোত্তর উভয়কালে একরূপ অর্থাৎ ব্যাপক বিশাল নীলরূপবিশিষ্ট বলিয়া সকলের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। আর চতুর্থপক্ষে দোষবশতঃ (এমন কি, সর্ব্বপ্রকার প্রমাণাদি দোষবশতঃ, অধ্যাস মাত্রেই) অন্যথা প্রতীতিস্থলে অধ্যাসমাত্রের কেবল অধ্যস্তেরই প্রতীতি হইয়া থাকে, অধিষ্ঠান সহিত অধ্যস্তের প্রতীতি হয় না। যেমন দূরত্বদোষে সমুদ্র-জলের ব্যঞ্জক তরঙ্গাদিতে জল-রাশিত্বের সমভাব প্রতীত হইলে, অথবা নীল-জলে নীলশিলার জ্ঞান হইলে, "জল সমভাব," "নীলশিলা" এরূপ জ্ঞান হয়, "তরঙ্গাদির সমভাব" তথা "নীলজলে নীলশিলা" এরূপ প্রতীতি হয় না। এইরূপ মন্দান্ধকারাদিদোষে, স্থাণুতে পুরুষভ্রম হইলে, অথবা রজ্জুতে সর্পভান হইলে, অথবা শুক্তিতে রজতাভাস হইলে, কেবল "এই পুরুষ, এই সর্প, এই রজত," ইত্যাদি প্রকার প্রতীতি হয়, "এই স্থাণু পুরুষ, এই রজ্জু সর্প, এই শুক্তি রজত," এই প্রকার জ্ঞান হয় না। প্রদর্শিত রূপে অনবধারণাদি দোষে, অশ্ব শব্দে

হস্তীর জ্ঞান হইলে, কেবল "হস্ত" প্রতীতি হয়, অশ্ব সহিত হস্তীর" প্রতীতি হয় না। কথিত প্রকারে অধ্যাস-এই অধ্যাসের কেবল অধ্যস্তাকার প্রতীতি হয়, অধিষ্ঠান সহিত অধ্যস্তের প্রতীতি হয় না, কিন্তু আকাশে নীলতাদির প্রত্যক্ষতা স্থলে "নীলং পশ্যামি" "কটাহং পশ্যামি," এরূপ অধ্যস্তাকার প্রতীতি না হওয়ায়, বরং "আকাশং নীলং," "আকাশং কটাহাকারং," এইরূপ সত্য বস্তুর ন্যায় ধর্ম্ম সহিত ধর্ম্মীর অভেদ প্রতীতি হওয়ায়, দূরত্ব দোষ ত দূরের কথা কোন দোষেরই সম্ভাবনা না থাকায়, আকাশে নীলতাদি-প্রতীতির অধ্যাসরূপতা যুক্তিসিদ্ধ নহে। কিংবা, দূরত্ব বা অন্য কোন দোষে যে স্থলে ভ্রম হয়, সে স্থলে অধ্যাসের পূর্ব্বে অধিষ্ঠানের বিশেষরূপে জ্ঞানের অভাব হয়, আর যে স্থলে অধিষ্ঠানের বিশেষরূপে জ্ঞান হয়, সে স্থলে ভ্রম হয় না। কিন্তু আকাশে "নীরূপং আকাশং" এইজ্ঞান অধ্যাসের পূর্ব্বোত্তরে বর্ত্তমান থাকায় যখন প্রদর্শিত বিশেষ জ্ঞানের সদ্ভাবে অধ্যাসই সম্ভব নহে, তখন আকাশে নীলতাদির প্রতীতিতে দূরত্ব-দোষের কারণতা কথন নিতান্ত অসঙ্গত। কিংবা, অধিষ্ঠান আকাশে নীলাদির প্রতীতিতে পূর্ব্ব সত্য বস্তুর জ্ঞান জন্য সংস্কারের হেতুতা সম্ভব না হওয়ায় দূরত্ব-দোষ জন্য অধ্যস্তাকার নীলাদি-প্রত্যক্ষের কল্পনাও অসঙ্গত। কিংবা, দূরত্ব-দোষস্থলে অধিষ্ঠানের অন্যথারূপে প্রতীত হইলে, দোষের অভাবকালে উক্ত অন্যথাভাব তিরস্কৃত হওয়ায় অধিষ্ঠান নিজ স্বরূপে ভাসমান হয়। যেমন দূরদৃষ্ট সমুদ্রের নীলজলে নীলশিলার অধ্যাসে দোষের অভাবে নীলশিলাজ্ঞান তিরোহিত হইলে জল নিজরূপে প্রতীত হয়। কিন্তু আকাশের নীলতাদি জ্ঞানে অধ্যাসের পূর্ব্বাপর যথার্থজ্ঞান সত্ত্বেও কোন ইতর বিশেষ হয় না, অর্থা নীলাকাশ যেমন যথার্থ জ্ঞানের পূর্ব্বে দৃষ্ট হয়, তেমনি পরেও সত্য বস্তুর ন্যায় প্রতীত হইতে থাকে। যদি বল, সোপাধিক অধ্যাস স্থলে যেরূপ দর্পণস্থ প্রতি বিম্বের যথার্থজ্ঞানসত্ত্বেও মুখ দর্পণের সন্নিধানবশতঃ প্রতিবিম্বাধ্যাসের অন্যথাভাব হয় না অর্থাৎ প্রতিবিম্বের পূর্ব্বের ন্যায় যথাবৎ প্রতীতি হইতে থাকে, অথবা যেরূপ স্ফটিকের যথার্থজ্ঞানস্থলেও প্রতীত লৌহিত্য ধর্ম্মের জ্ঞানে কোন ইতর বিশেষ হয় না, সেরূপ আকাশের অধ্যাস সোপাধিক হওয়ায় গৃহীত নীলতাদি জ্ঞানেও উপাধির সদ্ভাববশতঃ অধ্যাস প্রতীতির তিরস্কার হয় না। একথা সম্ভব নহে, কারণ, যদ্যপি দর্পণে মুখের প্রতিবিম্ব, স্ফটিকে পুষ্পের রক্ততা যথার্থ জ্ঞানের উত্তরকালেও উপাধির সন্নিধানবশতঃ প্রতীত হইতে থাকে, তথাপি "লোহিত স্ফটিকঃ" এরূপ প্রত্যয় জ্ঞানকালে হয় না, কিন্তু "শ্বেত

স্ফটিকঃ" এইরূপই প্রত্যয় হয়, আর "আকাশং নীলং, কটাহাকারং" এই সত্য বস্তুর প্রত্যয়ের ন্যায়, "আকাশ আলোকরূপ" এরূপ প্রত্যয় কোনকালে অর্থাৎ অধ্যাসকালে ও অধ্যাসের নিবৃত্তিকালে উভয়কালে হয় না। অপিচ, নীরূপে তদ্বিরোধীরূপের একাধিকরণতা কোন রূপেই সম্ভব নহে, একথা পূর্ব্বেও বলা হইয়াছে। এই সকল দোষ উদ্ভাবিত হইতে দেখিয়া পক্ষান্তরে, যদি আকাশে নীলতাদির প্রতীতিকে অধ্যাসরূপ স্বীকার না করিয়া সত্য বস্তুর প্রতিচ্ছবি বা ছায়া-প্রতীতির ন্যায় সত্য বলিতে ইচ্ছা কর, তবে ওরূপ স্থলে উক্ত নীলাদি "অমুক বস্তুর ছায়া বা কোন অজ্ঞাত বস্তুর ছায়া" বলিয়া প্রতীত হইবে, আকাশং নীলং" এরূপ প্রতীতি হইবে না। ফলিতার্থ—আকাশের নীলতাদি প্রতীতিতে দুরন্ত দোষ কেন? কোন প্রকার দোষের বা ভ্রমোৎপাদক সামগ্রীর সম্ভাবনা না থাকায়, অথচ উক্ত জ্ঞানের ভ্রমাত্মকতা স্বতঃসিদ্ধ হওয়ায় আর পদার্থের সত্যাসত্য স্বরূপের বিচারে ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণগ্রাহক সামগ্রী ব্যতীত প্রকারান্তর না থাকায়, বাদীর উক্তি যে, দোষরহিত ইন্দ্রিয়াদি-দ্বারা বস্তুর সত্যতা তথা দোষদুষ্ট ইন্দ্রিয়াদিদ্বারা বস্তুর অসত্যতা নির্দ্ধারিত হয়, এ নির্ণয় উল্লিখিত আকাশ-দৃষ্টান্তে সংরক্ষিত হয় না। অতএব ইন্দ্রিয়াদিতে প্রমাণ-গ্রাহক শক্তির অভাবে তদ্দ্বারা জগতের প্রামাণ্য যে গৃহীত হয়, তাহা অসিদ্ধ হওয়ায় জগতের সত্যত্বও তৎকারণে অসিদ্ধ হইয়া পড়ে।

ইন্দ্রিয়াদিতে বস্তুর প্রামাণ্য গ্রহণের কোন শক্তি নাই, এ বিষয়ে অন্য হেতু-এই—দেখা যায় স্বপ্নেও জাগ্রতের ন্যায় অবিকল প্রমাণ প্রমেয় প্রমিতি আদি সকল বিষয় আছে, থাকিলেও স্বপ্নকে লোকে মিথ্যা বলিয়াই জানে। প্রমাণাদির ফল যদি স্বপ্নে মিথ্যা বলিয়া উপেক্ষিত হয়, তবে উক্ত ন্যায়ে জাগ্রতেও প্রমাণাদির ফল অবশ্যই মিথ্যা হইবে। একটীকে সত্য বলিয়া অপরটীকে মিথ্যা বলিতে গেলে উভয়েরই অপ্রমাণতা স্বীয় অঙ্গে সিদ্ধ হইবে, কারণ, উভয়স্থলে ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণ-গ্রাহক সামগ্রীর অবিশেষে একটী মিথ্যা হইলে অপরটীও তৎসঙ্গে মিথ্যা হইয়া যায়। যদি বল, স্বপ্ন স্বরূপে মিথ্যা, সুতরাং প্রমাণাদি ও তাহাদের ফলও উক্ত অবস্থায় মিথ্যা, কিন্তু [illegible]তের পদার্থ স্বরূপে সত্য হওয়ায় প্রমাণ তথা প্রমাণাদির ফল সর্ব্বই সত্য, স্বপ্নের ন্যায় মিথ্যা নহে [illegible] সম্ভব নহে, কারণ, জাগ্রতেও প্রমাণাদির ফল যে মিথ্যা, তাহা আকাশের দৃষ্টান্তে [illegible]রূপে উপরে প্রতিপন্ন হইয়াছে এবং অব্যবহিত পরে আরও অনেক হেতু প্রদর্শনপূর্ব্বক বিস্তৃত

রূপে প্রতিপাদিত হইবে। জাগতের সত্যত্ব স্বীকার করিয়া প্রদর্শিত সমাধান করা হইল, কিন্তু বস্তুতঃ জাগ্রৎ ও স্বপ্নের মধ্যে কোন বিলক্ষণতা নাই, স্বপ্নের ন্যায় জাগ্রতেরও পদার্থ সকল মিথ্যা, এই অর্থ পরিস্কৃতরূপে অনতিবিলম্বে স্পষ্ট হইবেক। সুতরাং স্বপ্নের ন্যায় জাগ্রতেও প্রমাণাদির ফল যে মিথ্যা বলিয়া কথিত হইয়াছে তাহা সঙ্গত বই অসঙ্গত নহে। অতএব এরূপেও জগতের সত্যত্ব অনুপপন্ন।

ইন্দ্রিয়াদির প্রমাণগ্রাহ্যতা কেবলমাত্র আভাসরূপ, এ বিষয়ে আরও হেতু আছে যথা—যেরূপ সুদূর আকাশের নীলাদি পদার্থবিষয়ে ইন্দ্রিয়াদির প্রমাণরূপতা যুক্তিসিদ্ধ নহে, তদ্রূপ সন্নিহিত পদার্থের অস্তিত্ব স্থলেও উহাদের প্রমাণগ্রাহ্যতা যুক্তিতে উপপন্ন হয় না। ইহার নিদর্শন যথা—কোন ব্যক্তির পা আঘাত প্রাপ্ত হইলে সে বলিয়া থাকে "আমার পা ভেঙ্গেগেছে" অথবা "আমি খোঁড়া হইয়াছি।" প্রথম বাক্যে "আমার" এই কথা দ্বারা "পা" আমা হইতে ভিন্ন একটী পৃথক্ বস্তু বুঝায়, অর্থাৎ "আমার" এই শব্দে আমি এক বস্তু আর পা আমা হইতে ভিন্ন অন্য এক বস্তু, এইরূপে দুই পৃথক্ বস্তু বুঝায় বলিয়া দ্বিত্বভাবের প্রতীতি হয়। আর "আমি খোঁড়া" এই দ্বিতীয় বাক্যে একত্বের প্রতীতি হয়, অর্থাৎ অহং শব্দের পর্য্যায় "আমি" শব্দটী স্বস্বরূপবোধক, অভিন্নতার অর্থাৎ দ্বিত্বরহিত ভাবের জ্ঞাপক। প্রদর্শিত প্রকারে উক্ত দুই প্রতীতির বিরোধ অতিস্পষ্ট, অথচ উভয়ই প্রয়োগ প্রমাণগোচর বলিয়া লোকের নিশ্চিত আছে। এক্ষণে জিজ্ঞাস্য—স্ব স্বরূপের জ্ঞাপক "আমি" ও "পা" এই দুই কি বিভিন্ন পৃথক্ বস্তু? অথবা অভিন্ন এক বস্তু? ভিন্নাভিন্ন যে পক্ষ বল, উভয়ই পক্ষে দোষ আছে। প্রথমপক্ষে অর্থাৎ ভিন্ন বলিলে "আমি পঙ্গু" একথা ব্যাহত হইবে। অন্যদোষ এই যে, "চৈত্রের কষ্ট হইল, ভোগ হইল মৈত্রের" এই কথার সমান উক্ত কথার অর্থ হইবে, এবং এরূপ হইলে "আমি পঙ্গু" একথাও বাধপ্রাপ্ত হইবে। কারণ, চৈত্রমৈত্রের ন্যায় আমি ও পা এই দুই বিভিন্ন স্বতন্ত্র বস্তু হওয়ায় একের কষ্ট অন্যে ভোগ করে না ও করিতেও পারে না, অতএব প্রথম পক্ষ অসম্ভব। আর দ্বিতীয় পক্ষ বলিলে অর্থাৎ অভিন্ন বলিলে "আমার পা" একথা অসঙ্গত হইবে, কেন না "আমি পঙ্গু" এই বাক্যে স্বস্বরূপ সহিত পা'র একরূপতা (অভিন্নতা) সিদ্ধ হওয়ায় তদনন্তর "আমার পা" এই দ্বিধ প্রতীতি সম্ভব হইবে না। কিন্তু এই অভিন্ন-পক্ষও সম্ভব হয় না, কারণ, স্বস্বরূপবোধক অহংজ্ঞানের ইদংরূপ বিষয় সহিত দীপ ঘটের ন্যায় বিষয়ী-বিষয়রূপ (প্রকাশক-প্রকাশ্যরূপ) পার্থক্য স্বতঃসিদ্ধ।

হওয়ায়, এই প্রমাণসিদ্ধ পার্থক্যদ্বারা উভয়ের ভেদই সিদ্ধ হয়, অভেদ নহে। এইরূপ উভয় প্রকার প্রতীতি বিরুদ্ধ ও অপ্রমাণ হইলেও লোকমধ্যে সত্য বলিয়া আবহমানকাল চলিয়া আসিতেছে, অথচ ইহা সকলই জানে এক দুই নহে, দুই এক নহে, ভিন্ন অভিন্ন নহে, অভিন্ন ভিন্ন নহে। অপিচ, "আমি পঙ্গু" ও "আমার পা ভেঙ্গেছে" এই দুই বাক্যের মধ্যে কোনটী সত্য? অর্থাৎ প্রথমটী সত্য? অথবা দ্বিতীয়টী সত্য? অথবা উভয়ই সত্য? অথবা উভয়ই মিথ্যা? এ বিষয়ে অনুসন্ধান করিলে বিদিত হইবে যে, প্রথমটী দ্বিতীয় প্রতীতিসাপেক্ষ আর দ্বিতীয়টী প্রথম প্রতীতিসাপেক্ষ, অর্থাৎ প্রথমের সত্যতা দ্বিতীয়ের উপর নির্ভর করে এবং দ্বিতীয়ের সত্যতা প্রথমের উপর নির্ভর করে। কেন না, "আমার পা ভাঙ্গিয়াছে" ইহা সত্য না হইলে "আমি খোঁড়া" একথা সত্য হইবে না আর "আমি খোঁড়া" ইহা সত্য না হইলে আমার পা ভাঙ্গিয়াছে" ইহা অসত্য হইয়া পড়ে, এইরূপে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হয়। এদিকে, উক্ত দুই প্রতীতিতে একত্বভাব দ্বিত্বভাব হইতে তথা দ্বিত্বভাব একত্ব ভাব হইতে ভিন্ন ও বিরুদ্ধ হওয়ায়, এইরূপ উভয়তঃ দোষ হওয়ায় প্রথম প্রতীতিটী সত্য বা দ্বিতীয় প্রতীতি সত্য ইহা নির্দ্ধারিত হয় না, একথা পূর্ব্বেও বলা হইয়াছে। সুতরাং প্রথম ও দ্বিতীয় পক্ষ উভয়ই যুক্তিবিরুদ্ধ হওয়ায় "পৃথক্ পৃথক্ রূপে উভয় প্রতীতির" সত্যত্ব বাধিত। এই কারণে এবং তদতিরিক্ত বদতোব্যাঘাৎদোষ প্রযুক্ত "উভয়ই সত্য" এ পক্ষও অযুক্ত। পরিশেষে "উভয় প্রকার প্রতীতি মিথ্যা" এই চতুর্থ পক্ষই যুক্তিসিদ্ধ বলিয়া উপপন্ন হয়, কারণ, যে বস্তু প্রমাণসিদ্ধ নহে তথা প্রতীতির পূর্ব্বোত্তর উভয়কালে অভাবগ্রস্ত তাহা শুক্তি রজতের ন্যায় মধ্যকালেও মিথ্যা হইয়া থাকে। এইরূপ স্থূলত্ব, কৃশত্ব, প্রভৃতি দেহধর্ম্ম, মূকত্ব, কাণত্ব, অন্ধত্ব, বধিরত্ব, ক্লীবত্ব, প্রভৃতি ইন্দ্রিয়াদি ধর্ম্ম, আর ইচ্ছা, দ্বেষ, সঙ্কল্প, বিকল্প, প্রভৃতি মানস-ধর্ম্ম, ইহা সকলেরও লোকের প্রদর্শিত প্রকার সত্যত্ব বুদ্ধি যুক্তিতে স্থিরীকৃত হয় না, এবং মিথ্যাত্বই যথোক্ত প্রকারে স্থিরীকৃত হয়। এক্ষণে বিবেচনা করিয়া দেখিলে প্রতিপন্ন হইবে যে, যে প্রমাণ গ্রাহক সামগ্রী দ্বারা লোক বস্তুর সত্যতা নিশ্চয় করে ও চিরন্তন নিশ্চয় করিয়া আসিতেছে, সেই প্রমাণ বিচার-দৃষ্টিতে মিথ্যাত্বের ব্যাপক তথা সত্যত্বের বাধক হওয়ায় তাহাতে প্রমাণরূপতার যে কল্পনা তাহা প্রমাণাভাসরূপ বলিয়া সিদ্ধ হয়, প্রমাণরূপ নহে। যদি বল, প্রত্যক্ষসিদ্ধ হওয়ায় "আমার পা খোড়া, বা আমার শরীর কৃশ," ইত্যাদি প্রতীতিই সত্য এবং এই প্রতীতিবলে লোক সকল

আপনাতে দেহেন্দ্রিয়াদি ধর্ম্ম আরোপ করিয়া "আমি পঙ্গু বা আমি কৃশ" ইত্যাদি প্রকার বচন প্রয়োগ করিয়া থাকে। সুতরাং এই শেষোক্ত আরোপিত প্রতীতি মিথ্যা হয় হউক, প্রথমোক্ত অনারোপিত প্রতীতি সত্যজ্ঞানের আধারে উৎপন্ন হওয়ায় মিথ্যা হইতে পারে না, অতএব সত্য। একথা সম্ভব নহে, কেন না পূর্ব্বে বলিয়াছি যে, অহং ও ইদমের মধ্যে দীপপ্রভা ঘটের ন্যায় বিষয়ী বিষয়ভাবরূপ পার্থক্য থাকায় যেরূপ ঘটের বিকারে দীপপ্রভা লিপ্ত হয় না, তদ্রূপ অহং শব্দের পর্য্যায় যে আমি তাহাতে শরীরাদিকৃত মমত্বাদি বিকারভাব সম্ভব না হওয়ায় "আমি পঙ্গু, আমি কৃশ" ইত্যাদি বাক্যের ন্যায় "আমার পা, আমার শরীর" ইত্যাদি বাক্যও স্বীয় অর্থে প্রতিষিদ্ধ হওয়া পড়ে। যদি বল, অবিবেক বা অধ্যাসবশতঃ দেহেন্দ্রিয়াদি ধর্ম্ম আপনাতে ভান হওয়ায় যদ্যপি "আমি পঙ্গু বা আমার পা" ইত্যাদি জ্ঞানরূপ প্রতীতি প্রমাণদোষে দূষিত হওয়ায় মিথ্যা তথাপি প্রমেয়, প্রমাতা, তথা তত্তৎসাপেক্ষ ব্যবহারাদি মিথ্যা নহে, যেহেতু প্রমাতা ও প্রমেয় না থাকিলে অর্থাৎ মিথ্যা হইলে আরোপ বা আরোপকৃত সমস্ত সত্য-ব্যবহার অসম্ভব হইবে। অতএব দেহেন্দ্রিয়াদি ও ইন্দ্রিয়াদির স্ব স্ব বিষয় ঘটপটাদি বাহ্য পদার্থ, তথা দেহেন্দ্রিয়াদির স্থূলত্ব-কাণত্বাদি ধর্ম্ম এবং দেহেন্দ্রিয়াদির অধিষ্ঠাতারূপ প্রমাতা ইহা সকল সত্য কিন্তু আমিত্ব মমত্বাদি বুদ্ধি অবিবেকাদি দোষবশতঃ মিথ্যা। যেমন পুত্র-ভার্য্যাদি ক্লিষ্ট হইলে ও অক্লিষ্ট থাকিলে অভিমানবশতঃ আমরা মনে করি আমি ক্লেশে আছি, আমি সুখে আছি, ইত্যাদি প্রকার মিথ্যা অনুভব হইয়া থাকে, তদ্রূপ এস্থলে বাস্তবিক উক্ত ক্লেশাদির অভিমানরূপ অনুভব মিথ্যা, তবুও অনারোপিত ভোক্তা ও স্ত্রীপুত্রাদি ভোগ্যবিষয়, ইহা সকল মিথ্যা নহে, সত্য। এই সকল কথার প্রত্যুত্তরে আমরা বলিব, যদি উক্ত আমিত্ব-মমত্বাদি জ্ঞানকে অবিবেকাদি দোষবশতঃ মিথ্যা বল, তবে ঘটপটাদি সহিত ঘটপটাদি পদার্থ বিষয়ক সকল জ্ঞানকে মিথ্যা বলিতে বাধ্য হইবে। কারণ, বিষয়বিশিষ্টতারূপে উভয় প্রকার জ্ঞানের অবিশেষতা-নিবন্ধন, একক মিথ্যা বলিয়া অন্যকে সত্য বলিতে পারক নহ। জ্ঞানে অবিবেকাদি দোষ থাকিলে সকল বস্তুরই অবিশ্বাস্যতা সিদ্ধ হইবে, কেন না, সত্য ঘটপটাদি পদার্থের ন্যায় আমিত্ব মমত্বাদি সমস্ত ব্যবহার তৎকার্য্য সত্যজ্ঞানের আস্পদ হওয়ায় একের গ্রাহ্য ও অন্যতর অগ্রাহ্য বলা অন্যায় প্রমাণ বিগর্হিত। কিংবা, যদি অবিবেকাদি দোষবশতঃ আমিত্ব মমত্বাদি জ্ঞানকে মিথ্যা বল, তবে সমান প্রমাণ গৃহীত অন্য সকল জ্ঞানও তৎসদৃশ মিথ্যা হওয়ায় ব্রহ্মাণ্ডে এমন জ্ঞানান্তর বস্তু কি আছে

যদ্দ্বারা বস্তুর প্রামাণ্য-অপ্রমাণ্য নির্দ্ধারিত হইবে, জ্ঞানের নির্দ্দোষত্ব-সদোষত্ব অবধারিত করিবে। যাহা দ্বারা পদার্থের সত্যত্ব নিশ্চিত বা নির্ণীত হয়, তাহা যখন নিজেই দূষিত বা মিথ্যা, তখন পদার্থের প্রামাণ্য কিরূপে স্থিরীকৃত হইবে এবং উক্ত প্রামাণ্যের গ্রাহকই বা কে হইবে? অপিচ একদিকে, জ্ঞানে দোষ অঙ্গীকার করিলে পদার্থের প্রামাণ্য কস্মিনকালে গৃহীত হইবে না আর তাদৃশ দোষ-দুষ্ট জ্ঞান দ্বারা শুক্তি-রজতের ন্যায় পদার্থের মিথ্যাত্বই সিদ্ধ হইবে, সত্যত্ব নহে। আর অন্যদিকে জ্ঞানকে নির্দ্দোষ বলিতে গেলে অহমত্ব মমত্বাদি জ্ঞানকেও বাধ্য হইয়া নির্দ্দোষ বলিতে হইবে, কিন্তু ইহা বলিতে সক্ষম নহ, এ বিষয়ে যুক্তি উপরে প্রদর্শিত হইয়াছে। এইরূপে উভয়ত্র দোষ হওয়ায় ইন্দ্রিয়াদির প্রমাণগ্রাহ্যতা সর্ব্বপ্রকারে অনুপপন্ন। যদি বল, ইন্দ্রিয়াদিদ্বারা পদার্থের অস্তিত্ব গৃহীত হওয়ায় তাহা জগতকে মিথ্যা বলিতে পার না। সত্য, ইন্দ্রিয়বিষয়ে পদার্থের অস্তিত্ব গ্রহণ করিবার শক্তি আমরাও স্বীকার করি, কিন্তু তাহাদিগের, "বস্তু সত্য কি মিথ্যা, নিত্য কি অনিত্য", এই বুদ্ধি উৎপন্ন করিবার শক্তি না থাকায়, "পদার্থ আছে" মাত্র এই জ্ঞানদ্বারা বস্তুর সত্যত্ব বা নিত্যত্ব নির্দ্ধারিত না হওয়ায় উঁহাদিগকে প্রমাণ বলিয়া আমরা স্বীকার করি না, কিন্তু প্রমাণাভাস বলিয়াই গণ্য করি। পূর্ব্বোক্ত কারণে আমিত্বমমত্বাদি জ্ঞানে অবিবেকতা অবিবেকাদি দোষ স্বীকৃত হইলে সকল জ্ঞানে অপ্রমাণতা দোষ সিদ্ধ হওয়ায় তাদৃশ জ্ঞানদ্বারা প্রামাণ্য স্ব স্ব ইচ্ছানুসারে স্থলবিশেষে গ্রাহ্য ও স্থলবিশেষে অগ্রাহ্য বলিলে, ইহা অর্দ্ধ জরতীয়-ন্যায়ের সমান সর্ব্বপ্রমাণ বাধিত হইবে। যদি বল, স্বরূপে জ্ঞান দোষরহিত ও সত্য, এবং তাদৃশ জ্ঞান দ্বারা ঘটপটাদি পদার্থসকল প্রকাশিত হওয়ায় তথা উক্ত ঘটপটাদির প্রামাণ্য তৎসঙ্গে গৃহীত হওয়ায় উহা সমস্তই সত্য, কিন্তু আমিত্ব মমত্ব জ্ঞানে অবিবেকাদি দোষ মিশ্রিত থাকায় উহাকে মিথ্যা বলা যায়। এ সকল কথা অবিবেকমূলক, কারণ, স্বরূপে জ্ঞানের সত্যতা ও নির্দ্দোষতা স্বীকার করিলেও যেহেতু ইন্দ্রিয়-অসহায় কোন জ্ঞান দ্বারা বিষয়ের প্রকাশ সম্ভব নহে, আর যেহেতু ইন্দ্রিয়-দ্বার ব্যতীত অহংমমত্বাদি জ্ঞানের ন্যায় ঘটপটাদি বিষয়ও প্রকাশিত হয় না, সেই হেতু বিষয়-বিশিষ্টতারূপে সকল জ্ঞানের অবিশেষতাযুক্ত স্থলবিশেষে বিষয়গুলিকে সত্য বলা, ও স্থলবিশেষে মিথ্যা বলা সর্ব্বথা প্রমাণবিরুদ্ধ, একথা ইতঃপূর্ব্বে বলিয়া আসিয়াছি। যদি বল, যে স্থলে ইষ্টসাধনত্ব প্রবৃত্তি সফল হয়, সেস্থলে বিষয়াদি সকল সত্য ও যে স্থলে নিষ্ফল হয়, সেস্থলে মিথ্যা। অথবা, যেস্থলে পদার্থের স্বরূপের বাধ

হয়, সে স্থলে মিথ্যা আর যে স্থলে তাদৃশ বাধ হয় না, সে স্থলে সত্য। বাদীর এই দুই আপত্তিও দোষশূন্য নহে, কেনা না, "আমি পঙ্গু, অন্ধ" ইত্যাদি আরোপিত অহং মমতাদি জ্ঞানে ইষ্টসাধনস্বরূপ প্রবৃত্তির সফলতা অতিপ্রসিদ্ধ। ঐন্দ্রজালিক মিথ্যা পদার্থে বা স্বীয় মানসকল্পিত মনোরাজ্য পদার্থে চিত্তের বিনোদরূপ প্রবৃত্তির বা সুখের সফলতা অতি স্পষ্ট। এইরূপ শুক্তি-রজতাদি স্থলে তথা স্বপ্নে সুখ-দুঃখের সম্বন্ধ সকলেরই বিদিত। অতএব প্রবৃত্তির সফলতা-নিষ্ফলতা বস্তুর সত্যত্বের সাধক নহে বলিয়া তদ্দ্বারা বস্তুর সত্যতা বা নিত্যতা কল্পনা যুক্তিযুক্ত নহে, ইহা সর্ব্বপ্রমাণবাধিত। এইরূপ বাদীর দ্বিতীয় আক্ষেপও অসমীচীন, কারণ, অধ্যাস দ্বিবিধ, একটী জ্ঞানদ্বারা প্রতিবদ্ধ অধ্যাস, দ্বিতীয়টী জ্ঞানদ্বারা অপ্রতিবদ্ধ অধ্যাস। সাদৃশজ্ঞানজন্য যে সকল অধ্যাস, তাহাদের নিয়মপূর্ব্বক স্বরূপের বাধরূপ নিবৃত্তি হয়, আর তাহারই নাম জ্ঞানপ্রতিবদ্ধ অধ্যাস। যে স্থলে বৈধর্ম্ম বা সোপাধিক অধ্যাস হয়, সেস্থলে অধিষ্ঠানের জ্ঞানসত্ত্বেও অধ্যস্ত পদার্থের কেবল মিথ্যাত্ব নিশ্চিত হয়, স্বরূপের বাধ বা নাশরূপ নিবৃত্তি হয় না। কারণ, সম্বন্ধ, সন্নিধান, প্রারব্ধ আদি নিমিত্ত সকল অধ্যাস-নিবৃত্তির প্রতিবন্ধক, এই সকল অধ্যাসকেই জ্ঞান অপ্রতিবদ্ধ অধ্যাস বলে। অধ্যাসের বিস্তারিত বিবরণ প্রথম খণ্ডে প্রদর্শিত হইয়াছে এবং অপেক্ষাকৃত স্পষ্টরূপে তৃতীয় খণ্ডে বলা যাইবে বলিয়া এস্থলে অধিক বর্ণনা পরিত্যক্ত হইল। সুতরাং বাদীর আপত্তি যে, পদার্থের স্বরূপ বাধ হইলেই মিথ্যা, নচেৎ নহে, একথা অজ্ঞানমূলক। ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞানের অপ্রমাণত্ব অর্থাৎ আভাসরূপতা উপরে আকাশাদি দৃষ্টান্তে তথা অহং মমতাদি ও স্থূলতাদিজ্ঞানে প্রতিপাদিত হইয়াছে এবং আরও বিশেষরূপে অনতিবিলম্বে বর্ণিত হইবে। অতএব ইন্দ্রিয়াদি জ্ঞানের সদোষ-নির্দোষ উভয় স্থলে প্রদর্শিত সকল যুক্তিদ্বারা প্রমাণাভাসরূপতা সিদ্ধ হওয়ায় তদ্দ্বারা বিষয়ের প্রামাণ্য যে গৃহীত হয় তাহাও তত্তুল্য প্রমাণাভাস হওয়ায় ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণ সহিত প্রমেয় জগতের সত্যত্বও তৎকারণে অসিদ্ধ ও বাধিত।

ইন্দ্রিয়াদিকে প্রামাণ্য গ্রহণ করিবার অত্যল্পও শক্তি নাই, ইহার অন্য হেতু এই। যথা, আত্মা অহংবৃত্ত্যাদির অবভাসক, অহংবৃত্ত্যাদিসম্বলিত আত্মা জীবনামে প্রসিদ্ধ এবং তাহাই অহংপ্রত্যয়াদিগ্রাহ্য ও প্রত্যক্ষতঃ ভাসমান। জীবের অস্তিত্ব অন্যের দ্বারা অর্থাৎ প্রমেয়াদিদ্বারা সিদ্ধ নহে, কিন্তু প্রমেয়াদির অস্তিত্ব জীবদ্বারা সিদ্ধ। প্রমাণ সকল জীবের আশ্রিত, জীবের

অধীনে অজ্ঞাত প্রমেয়ের (বিষয়াদি জ্ঞাতব্য পদার্থের) প্রসিদ্ধির (জ্ঞানের) জন্য জীবাশ্রিত প্রমাণসকল (ইন্দ্রিয়-নিচয়) উপস্থিত আছে। আকাশাদি পদার্থনিচয় বিনা প্রমাণে সিদ্ধ হয়, সত্তা স্ফূর্তিপ্রাপ্ত হয়, অর্থাৎ আকাশাদি পদার্থ সকল আছে, এরূপ যে জ্ঞান তাহা জীবাশ্রিত প্রমাণবিনা সিদ্ধ হয়, ইহা কাহারও স্বীকার্য্য হইতে পারে না অর্থাৎ কেহই ইহা স্বীকার করিতে সক্ষম নহে। জীব ব্যবহারের মূলে বিদ্যমান থাকে, প্রমাণাদি ইন্দ্রিয়গণ তাহার অধীনে থাকিয়া কার্য্যকরী হয়। এক্ষণে বিবেচনা করিয়া দেখিলে প্রতিপন্ন হইবে, যখন জীবের আত্মত্ব বিকারাদিদোষ প্রযুক্ত অসিদ্ধ, (জীবাস্তিত্ব-খণ্ডন প্রসঙ্গ দেখ) তখন জীবাশ্রিত ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণদ্বারা আকাশাদি জ্ঞাতব্য প্রমেয়ের সিদ্ধি কখনই সম্ভবপর নহে, অতএব জগৎ মিথ্যা।

এক্ষণে জগতের সত্যতার সাক্ষাৎরূপে প্রত্যাখ্যান হইবে। যেরূপ ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণগ্রাহক সামগ্রীদ্বারা জগতের সত্যতা সিদ্ধ হয় না, তদ্রূপ জগতের অস্তিত্ব সাক্ষাৎরূপেও যুক্তিতে স্থিরীকৃত হয় না। অন্বয়-ব্যতিরেক-যুক্তিদ্বারা ইহা প্রতিপন্ন হয় যে, অহংবৃত্ত্যাদির অবভাসক প্রমাতারূপ জীবের স্বরূপজ্ঞানের প্রমেয়-বিষয়াদি অপেক্ষা উৎকৃষ্ট সত্তা তথা প্রমেয়-জগতের নিকৃষ্ট সত্তা হইয়া থাকে। স্বপ্নাবস্থাতে স্থূলদেহ সহিত জগতের অভাব প্রতীত হয়, কিন্তু জ্ঞানের অভাব প্রতীত হয় না, অর্থাৎ স্বপ্নে জাগ্রতের উপলব্ধি না হইলেও জ্ঞানের উপলব্ধি অক্ষুণ্ণ থাকে। সুষুপ্তি-অবস্থাতে জাগ্রৎ স্বপ্ন উভয়েরই অপ্রতীতি হয়, কিন্তু স্বপ্নের ন্যায় ঐ অবস্থাতেও জ্ঞানের অভাব প্রতীত হয় না। "আমি সুখে নিদ্রিত ছিলাম, কোন বিষয়ের জ্ঞান ছিল না" ইত্যাদি প্রকার স্মৃতি সুপ্তোত্থিত পুরুষের জাগ্রতে হইয়া থাকে, অজ্ঞাতবস্তুর স্মৃতি হয় না, পূর্ব্ব প্রত্যক্ষ ব্যতিরেকে স্মৃতি জন্মে না, সুতরাং সুষুপ্তিকালে জ্ঞানের সত্তা অবশ্য স্বীকার্য্য, অন্যথা স্মৃতি অসম্ভব হইবেক। এইরূপ জাগ্রৎকালে স্বপ্ন-সুষুপ্তির ব্যভিচার হয়, কিন্তু জ্ঞানের ব্যভিচার হয় না, জ্ঞান তিন অবস্থাতেই সমানরূপে ভাসমান। কথিত প্রকারে এক অবস্থান্তর্গত পদার্থের অন্য অবস্থাতে ব্যতিরেক হয়, কিন্তু জ্ঞানের উক্ত তিন অবস্থাতে অনুগতি অর্থাৎ অন্বয় হয়; অতএব যখন অহংবৃত্ত্যাত্মক জীবের প্রকাশরূপ স্বরূপজ্ঞানের অন্বয় জাগ্রদাদি তিন অবস্থাতে সমানরূপে উপলব্ধি হয়, আর যখন এক অবস্থান্তর্গত পদার্থের ব্যতিরেকরূপ অভাব অন্য অবস্থাতে স্পষ্টরূপে প্রতীয়মান হয়, তখন শুক্তি-রজতের ন্যায় তাহার নিকৃষ্ট সত্তা সিদ্ধ হওয়ায় ইহা বলিতে পার না যে, উক্ত

ব্যতিরেকস্বভাববিশিষ্ট জাগ্রদবস্থান্তর্গত এই পরিদৃশ্যমান্ জগৎ মিথ্যা নহে, সত্য। কারণ, জগৎ সত্য হইলে—উৎকৃষ্টসত্তাবিশিষ্ট হইলে—অবশ্যই তাহারও জীবের স্বরূপজ্ঞানের ন্যায় অবস্থান্তরে প্রতীত হইত, আর যখন এতাদৃশ প্রতীতি হয় না, তখন ভ্রান্তিজ্ঞানের ন্যায় তাহার নিকৃষ্টসত্তা সিদ্ধ হওয়ায় প্রমাণে জগতের মিথ্যাত্বই অবধারিত হয়। যদি বল, জাগ্রদাদি অবস্থার প্রতীতি ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণসাপেক্ষ, অর্থাৎ যখন প্রমাণ সকল নিশ্চলভাবে, স্তিমিতভাবে অবস্থিত, তখন জীবের অবস্থা সুষুপ্তি-সংজ্ঞায় সংজ্ঞিত আর যখন সচল হয়, কার্য্যোন্মুখ হয় তখন স্বপ্ন ও জাগ্রৎ আখ্যা প্রাপ্ত হয়। জাগ্রদবস্থাতে একাদশ ইন্দ্রিয়ে (পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চকর্ম্মেন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণ, এই একাদশ ইন্দ্রিয়ে) ক্রিয়া হয়, স্বপ্নাবস্থাতে কেবলমাত্র অন্তঃকরণে ক্রিয়া হয়, আর সুষুপ্তিতে নিদ্রাদি কারণবশতঃ শক্তির তিরোধান হেতু উক্ত সর্ব্ব প্রমাণ ক্রিয়ারহিত হয়। এইরূপে ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণ জ্ঞান-ক্রিয়ার ও তৎকারণে জগদ্দর্শনেরও দ্বার বলিয়া জাগ্রদবস্থাতে অন্তঃকরণ বহিষ্করণ দ্বারা জীবের জগদ্বিষয়ক জ্ঞান উৎপন্ন হয়, কেবল অন্তঃকরণ দ্বারা স্বপ্নাবস্থাতে মনঃসঙ্কল্পোৎপন্ন স্বাপ্নিক পদার্থের দর্শন (জ্ঞান) হয় এবং সুষুপ্তি-অবস্থাতে অন্তঃকরণ বাহ্যকরণ সকলই নিষ্পন্দ থাকে বলিয়া কিছুই অনুভূত হয় না। কথিত কারণে ইন্দ্রিয়নিচয়ের সচলতা নিশ্চলতা নিবন্ধন জাগ্রদাদি অবস্থার প্রতীতি অপ্রতীতি-ভেদে জগতের সত্ত্ব, অন্য অবস্থাতে উপলব্ধি হয় না, অর্থাৎ জগতের অস্তিত্ব তিন অবস্থাতেই সমান, কিন্তু অন্তঃকরণ ও বাহ্য ইন্দ্রিয়ের স্তিমিতভাব প্রাপ্তিহেতু সুষুপ্তিতে জগতের জ্ঞান হয় না। দেখাও যায়, অনেক স্থলে বস্তু থাকিলেও অতিদূরত্বাদি কারণবশতঃ প্রতীত হয় না, তথাপি প্রত্যক্ষ না হইলেই বস্তুর অভাব হয়, এরূপ নহে। সাংখ্যতত্ত্ব-কৌমুদীর সপ্তম কারিকায় আছে,—

অতিদূরাৎ সামীপ্যাদিন্দ্রিয়-ঘাতান্মনোঽনবস্থানাৎ।
সৌক্ষ্ম্যাদ্ব্যবধানাদভিভবাৎ সমানাভিহারাচ্চ॥

তাৎপর্য্য।—বস্তু থাকিলেও অতিদূরতা, অতিসামীপ্য, ইন্দ্রিয়নাশ (অন্ধ হওয়া, বধির হওয়া প্রভৃতিকে ইন্দ্রিয়ঘাত বলে), মনের অনবধান, সূক্ষ্মতা, ব্যবধান (ভিত্তি প্রভৃতি দ্বারা ব্যবহিত পদার্থ দেখা যায় না), বলবদ্দ্রব্য দ্বারা অভিভব (যেমন সূর্য্য-কিরণে সমাচ্ছন্ন নক্ষত্রমণ্ডল দেখিতে পাওয়া যায় না) ও তুল্যাকার বস্তুর সংমিশ্রণ (অর্থাৎ সদৃশ বস্তুতে মিশিয়া যাওয়া), ইত্যাদি সমস্ত কারণে প্রত্যক্ষ হয় না, প্রত্যক্ষ না হইলেই পদার্থ থাকে না, এরূপ বলা যায় না।

প্রদর্শিত প্রকারে যেরূপ জাগ্রতে মনের অনবধানতাদিবশতঃ বস্তু থাকিয়াও প্রতীতি হয় না, তদ্রূপ সুষুপ্তিতে মনইন্দ্রিয়াদির নিষ্ক্রিয়তাদিবশতঃ জ্ঞানের অভাবে জগৎ থাকিয়াও প্রতীত হয় না এবং প্রতীত হয় না বলিয়া যে সুপ্ত পুরুষের বিষয়ে জগৎ "নাই" এরূপ নহে, কিন্তু "আছে," এরূপই নিশ্চিত। কথিত কারণে সুষুপ্তি অবস্থাতে জগতের ব্যতিরেকরূপ অভাব উপপন্ন না হওয়ায় প্রমাণাভাসরূপ অন্বয়-ব্যতিরেক-যুক্তিদ্বারা জগতের সুষুপ্তিতে অভাব সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্ব্বপক্ষের প্রদর্শিত আপত্তির প্রতি আমাদের জিজ্ঞাস্য— সুষুপ্তিতে জগতের অদর্শনের কারণ কি? ইন্দ্রিয়াদির নাশে জ্ঞানের নাশ হওয়ায় কি জগদ্দর্শন হয় না? অথবা, কোন প্রতিবন্ধকদ্বারা ইন্দ্রিয়াদি জ্ঞান শক্তিশূন্য হওয়ায় বা কোন বলবদ্দ্রব্যদ্বারা উক্ত জ্ঞান অভিভব প্রাপ্ত হওয়ায় জগদ্দর্শন হয় না? যদ্বা, ইন্দ্রিয়াদির উপাদানে বিলয়রূপ অভাবে জ্ঞানের অভাব হওয়ায় জগদ্দর্শন হয় না? গত্যন্তরের অভাবে এই তিন বিকল্পই জগতের অদর্শন বিষয়ে সম্ভব হয়, কিন্তু যে বিকল্প বল, সকল বিকল্পেই দোষ আছে, কোন বিকল্পে জ্ঞানের অভাব সুষুপ্তিতে সিদ্ধ হয় না। প্রথম বিকল্পে ইন্দ্রিয়করণগ্রামের স্বরূপতঃ অভিনব নাশ ও অভিনব উৎপত্তি বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই এবং ইহা স্বীকার করিলেও কার্য্যসিদ্ধি হইবে না, ইহার হেতু আমরা তৃতীয় বিকল্পের বিবরণে বর্ণন করিব। দ্বিতীয় বিকল্পে দোষ এই— প্রতিবন্ধক দ্বারা শক্তিশূন্য হইলে বা বলবদ্দ্রব্য দ্বারা শক্তির অভিভব হইলে, উভয় পক্ষে ইন্দ্রিয়াদির নাশ বা অভাব না হওয়ায় উহাদিগের স্বরূপে শক্তিশূন্য বা ঐকান্তিক শক্তিশূন্য হইবে না এবং ইহা না হওয়ায় যেরূপ জাগ্রতে ভিত্তি প্রভৃতি প্রতিবন্ধক হেতু বা প্রবল বস্তুদ্বারা অভিভব প্রাপ্তি হেতু অন্তরাল বা সমাচ্ছন্ন বস্তুর চাক্ষুষরূপ বিশেষজ্ঞান সম্ভব না হইলেও প্রতিবন্ধ পদার্থাদির সম্যক্ আবরজ্ঞান থাকে, তদ্রূপ সুষুপ্তি অবস্থাতে প্রতিবন্ধক বা অভিভব দ্বারা জগতের অপ্রতীতি হইলে উহার প্রত্যক্ষরূপ বিশেষ জ্ঞান না থাকুক, অন্ততঃ প্রতিবন্ধাদিবিষয়ক সম্যক্ জ্ঞান অবশ্যই থাকিবেক, অর্থাৎ দৃশ্য-জগৎ সুষুপ্তিতে প্রত্যক্ষ না হইলেও "জগৎ আছে, প্রতিবন্ধক বা অভিভববশতঃ আমার জগতের দর্শন হইতেছে না" ইত্যাদি প্রকার জগতের সামান্য জ্ঞান তথা নিজের ও প্রতিবন্ধকাদির সম্যক্ জ্ঞান নিশ্চিত থাকিবেক, সম্পূর্ণ দ্বৈত-জগতের (স্ব-দেহাদি সহিত সকল দ্রব্যের) যেরূপ উক্ত কালে ঐকান্তিক অভাব প্রতীত হয়, তদ্রূপ অভাব প্রতীত হইবে না। সুতরাং সুষুপ্তি অবস্থাতে প্রতি-

বন্ধকাদি হেতুবশতঃ জ্ঞানের অভাবে জগতের দর্শন হয় না বলিয়া পূর্ব্বপক্ষের যে আপত্তি তাহা সম্ভব না হওয়ায় দ্বিতীয় বিকল্পও অযুক্ত। এইরূপ তৃতীয় বিকল্পও যুক্তিযুক্ত নহে, কারণ, এ পক্ষেও জ্ঞানের অভাব সুষুপ্তিতে সিদ্ধ হয় না। কেন না এমতে, (ইহা বেদান্তমত) জগৎ অজ্ঞানের কার্য্য হওয়ায় সুষুপ্তিতে ইন্দ্রিয়াদির স্বীয় মূল উপাদানে বিলয় হইলেও জগতের অভাব-প্রত্যয়গোচর অবিদ্যার বৃত্তি হওয়ায় জ্ঞান-শক্তির প্রতিবন্ধ হয় না। পক্ষান্তরে, ন্যায়সাংখ্যাদিমতে সুষুপ্তিতে ইন্দ্রিয়াদির উপাদানে বিলয় স্বীকার নাই, কেবল শক্তিস্তম্ভের স্বীকার আছে, কিন্তু ইহা যুক্তিতে উপপন্ন হয় না। কারণ, ন্যায়মতে মনের সহিত আত্মার সংযোগ হইলে যেরূপ অগ্নির সংযোগে ঘটে লৌহিত্য গুণ জন্মে, তদ্রূপ আত্মাতে চৈতন্য গুণ জন্মে। এমতে আত্মা নিত্য, বিভু, বহু, ও দ্রব্যমাত্ররূপী, ঘটকুড্যাদির ন্যায়, অচেতন। আত্মার জ্ঞানের উপকরণ মনও নিত্য, বহু, অচেতন, কিন্তু অণু, বিভু নহে। এইরূপ মন ও আত্মা উভয়ই নিত্য হওয়ায় উভয়ের সহিত উভয়ের সম্বন্ধ অনাদিসিদ্ধ, আর এই অনাদিসিদ্ধ সম্বন্ধের অভাব যদ্যপি কোনকালে সম্ভব হয় না, তথাপি তন্মতে এই সম্বন্ধের জ্ঞানের উৎপত্তির প্রতি ব্যাপরতা নাই, কিন্তু "পুরীতিতি" নামক নাড়ীর বাহ্যদেশাবচ্ছিন্ন যে আত্মা-মনের সংযোগ, সেই সংযোগেরই জ্ঞানোৎপত্তির প্রতি ব্যাপারতা হয়। সুতরাং সুষুপ্তি অবস্থাতে নিদ্রাদি নিমিত্তবশতঃ পুরীতাত নাড়ীতে প্রবিষ্ট মনের আত্মার সহিত পুরীততি বাহ্যদেশাবচ্ছিন্ন-আত্মা-মনের সংযোগের অভাবে জ্ঞানের অভাব হওয়ায় জগদ্দর্শনের অভাব হয়। কথিত প্রকারে ন্যায়-মতে সুষুপ্তিতে জ্ঞানের অভাবে জগতের বিদ্যমানতা উপলব্ধি হয় না বলিয়া জ্ঞানাভাববশতঃ জগতের অপ্রতীতি ঘটে, বিষয়াভাববশতঃ নহে, অর্থাৎ জগতের অভাববশতঃ নহে। কিন্তু এই ন্যায়মত অত্যন্ত দূষিত, কারণ, সুষুপ্তিতে জ্ঞানের অভাব হয় না, ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, এবং অব্যবহিত পরপরিচ্ছেদে অপেক্ষাকৃত বিস্তৃতরূপে বর্ণিত হইবেক। এইরূপ সাংখ্য পাতঞ্জলমতও অশুদ্ধ, কারণ, এই দুই মতে পঞ্চপ্রকার বৃত্তির মধ্যে নিদ্রাও একটী বৃত্তি, "প্রমাণ-বিপর্য্যয়-বিকল্প-নিদ্রা-স্মৃতয়ঃ।" পাতঞ্জল-সূত্র ৬। নিদ্রা উক্ত দুই মতে, অজ্ঞান প্রত্যয়ালম্বন রূপ বলিয়া উক্ত, "অভাব প্রত্যয়ালম্বনাবৃত্তি নিদ্রা।" পাতঞ্জল-সূত্র ১০। অর্থাৎ চিত্তের যে অবস্থায় বহিরিন্দ্রিয় জন্য জাগ্রৎ-বৃত্তি এবং কেবল মনোজন্য স্বপ্নবৃত্তি কিছুই হয় না, তাহাকে নিদ্রাবৃত্তি বলে, এই অবস্থায় প্রকাশের বিরোধী তমোগুণই চিত্তের বিষয় হইয়া থাকে। অতএব সুষুপ্তি-

অবস্থাতে জগৎ-প্রতীতি না হইবার কারণ এই যে, তৎকালে পরিণামী প্রকৃতির পরম্পরাকার্য্য চিত্তেন্দ্রিয়ের প্রকাশরূপ সাত্ত্বিক অংশ তমোগুণদ্বারা আবৃত থাকে এবং তৎকারণেজগৎ প্রকাশ করিতে সক্ষম নহে, অর্থাৎ সত্ত্বগুণ-প্রধান চিত্ত ও ইন্দ্রিয়াদিকরণ গ্রাম সর্ব্বদাই বিষয় প্রকাশ করিতে পারে, কিন্তু তমোগুণ দ্বারা আচ্ছন্ন হইলে পারে না। কথিত কারণে সাংখ্য-পাতঞ্জল-মতে সুষুপ্তিতে ইন্দ্রিয়াদি বিলীন না হইলেও যেরূপ অন্ধকারে আবৃত ঘটপটাদি পদার্থ বিদ্যমান থাকিয়াও অপ্রকাশিত থাকে, তদ্রূপ তমোগুণ দ্বারা সত্ত্বগুণপ্রধান ইন্দ্রিয়সকল আচ্ছন্ন থাকায় প্রকাশিত হয় না, অর্থাৎ তমোগুণ জ্ঞান প্রাবরণ করে বলিয়া জগৎ বিদ্যমান থাকিয়াও অপ্রকাশিত থাকে, জ্ঞানগোচর হয় না। কিন্তু এমতও দোষশূন্য নহে, কারণ, যেরূপ তন্মতে প্রলয়কালে গুণের বিষমাবস্থা ব্যতীত সাম্যাবস্থায় কোনও গুণের কোনও ধর্ম্ম থাকে না, তদ্রূপ সুষুপ্তি-কালে গুণ সাম্যরূপ সদৃশ পরিণাম অঙ্গীকৃত না হওয়ায় কিন্তু তদ্বিপরীত বিসদৃশ পরিণাম অঙ্গীকৃত হওয়ায়, তথা নিদ্রাকে বৃত্তি বলিয়া বিধান করায়, এবং ঐ বৃত্তিকে অভাব-প্রত্যয়ালম্বনরূপ বলায়, সুষুপ্তিতে জ্ঞানের সত্তা অনুভববিশেষ বলিয়া উক্ত মতে স্বীকৃত হয়। আর ইহা স্বীকৃত হওয়ায় যেহেতু জ্ঞান-জ্ঞেয়ের সম্বন্ধ উপায় উপেয়মূলক হইয়া থাকে, আর যেহেতু ভ্রান্তিব্যতীত পদার্থের অনুরূপই অস্তিত্ব বা স্বরূপ গ্রহণ করিবার জ্ঞানের স্বভাব হয়, সেইহেতু ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে, উক্ত অবস্থাতে জগৎ বিদ্যমান থাকে না বলিয়াই সুপ্ত-পুরুষের তদ্রূপ প্রতীতি হইয়া থাকে। ইহা যদি অস্বীকার কর, তবে ইহাও স্বীকার করিতে পারিবে না যে, উক্ত অবস্থায় জগতের বিদ্যমানতা সত্ত্বেও বৃত্তি অভাব-প্রত্যয়গোচরক হয়। আর এদিকে বৃত্তির অভাব-প্রত্যয়-গোচরতা স্বীকৃত না হইলে, বাদীর সিদ্ধান্তে যে কেবল স্বমত ভঙ্গদোষ হইবে তাহা নহে, কিন্তু উক্ত মত জ্ঞানের অননুগ্রাহক হওয়ায় যুক্তি ও অনুভবেরও অত্যন্ত প্রতিকূল হইবে। যদি বল, তমোগুণ দ্বারা আচ্ছাদিত হওয়ায় অন্ধকারে আচ্ছাদিত ঘটাদির ন্যায়, সুষুপ্তিতে জগৎ বর্ত্তমান থাকিয়াও অভাব-প্রত্যয়গোচর হয়। একথা সম্ভব নহে, কারণ, তমোগুণের জ্ঞানপ্রতিবন্ধকশক্তি অঙ্গীকার করিলেও তদ্দ্বারা সত্ত্বগুণাশ্রিত জ্ঞান-শক্তির সম্পূর্ণ তিরোভাব হইবে না এবং ইহা না হওয়ায় জগৎ বিশেষরূপে প্রত্যক্ষ না হউক, অন্ততঃ জগতের অস্তিত্বাদিবিষয়ক সামান্য জ্ঞান অবশ্যই থাকিবেক, ইহার অন্যথা হইবে না। যেমন অন্ধকারে নেত্র দ্বারা অথবা

মেঘাচ্ছাদিত সূর্য্য দ্বারা বস্তুর প্রতীতি না হইলেও অস্তিত্বাদিবিষয়ক সামান্য জ্ঞান অক্ষত থাকে তদ্রূপ। যদি বল, অন্ধকারাদি প্রমাণগত দোষে কেবল ইন্দ্রিয়গণেরই শক্তিস্তম্ভ হয়, কিন্তু সুষুপ্তিতে ইন্দ্রিয়াদি সহিত অন্তঃকরণেরও শক্তিস্তম্ভ হওয়ায় সর্ব্বপদার্থের বিদ্যমানতা সত্ত্বেও অভাব প্রতীত হয়। বাদীর একথাও সদোষ, কারণ, উপরে বলিয়াছি, উক্ত অবস্থায় নিত্যতা বিধায় সত্ত্বগুণাশ্রিত জ্ঞানশক্তির সম্পূর্ণ অভাব হয় না, কেবল তমোগুণ দ্বারা অভিভব হয় মাত্র, সম্পূর্ণ অভাব হইলে অভাব প্রত্যয়ালম্বন রূপ বৃত্তি সম্ভব হইবে না। সুতরাং তৎকালে জ্ঞানশক্তির সম্পূর্ণ প্রতিবন্ধ না হওয়ায় তথা জ্ঞানের পদার্থ গ্রহণের জ্ঞেয়ানুসারী স্বরূপ ও স্বভাব হওয়ায়, জগতের বিদ্যমানে জগদস্তিত্বাদি প্রত্যয়গোচর বৃত্তি হওয়াই সম্ভব হয়, জগতের অভাব-প্রত্যয়গোচর বিপরীত বৃত্তি হওয়া সম্ভব নহে, বিশেষতঃ যখন সাংখ্যাদিমতে প্রমাণাদি বৃত্তির ন্যায় নিদ্রাও একটী বৃত্তি বলিয়া উক্ত, দোষ বলিয়া নহে। ফলিতার্থ—এই মত দ্বিতীয় বিকল্পোক্ত প্রতিবন্ধকরূপ হওয়ায়, উভয় পক্ষে প্রতিবন্ধক বা অভিভবরূপ হেতুর অবিশেষে, উক্ত বিকল্পে যে দোষ সুষুপ্তিতে জ্ঞানের অভাব বিষয়ে বর্ণিত হইয়াছে, তাহাও এস্থলেও প্রসক্ত হইবে। অন্যান্য জগতের অস্তিত্ব বাদিগণের মতেও উপরি উক্ত ন্যায়াদির মতের ন্যায় কোন একতর পক্ষ স্বীকৃত হইয়া থাকে, কিন্তু উক্ত সকল মতই দূষিত। কারণ, উপরে বলিয়াছি এবং পুনরায় বলিতেছি, যাঁহারা সুষুপ্তিতে জ্ঞানের অভাব স্বীকার করেন, অর্থাৎ যাঁহারা বলেন, তৎকালে জ্ঞানের কোন কারণ থাকে না, তখন কি বহিরিন্দ্রিয়, কি অন্তরিন্দ্রিয় কাহারই ব্যাপার নাই, সুতরাং জ্ঞান জন্মিবার উপকরণ না থাকায় জ্ঞানের সে সময়ে অভাবই হয়, তাঁহাদের মতে প্রবুদ্ধ ব্যক্তির জাগ্রতে "আমি সুখে নিদ্রিত ছিলাম, কিছুই জানি না," ইত্যাদি রূপ স্মরণ অসম্ভব হয়। সুতরাং এই স্মৃতির অনুরোধে সুষুপ্তিতে অনুভব বিশেষরূপ জ্ঞানের সত্তা অবশ্য অঙ্গীকরণীয়, অন্যথা অনুভবের সহিত বিরোধের পরিহার অশক্য হইবে এবং স্মৃতি জ্ঞানেরও লোপের প্রসঙ্গ হইবে। পক্ষান্তরে, যাঁহারা নিদ্রাকালে বৃত্তি স্বীকার করেন, তাঁহাদের মতেও জগতের বিদ্যমানতা-স্থলে অভাব-প্রত্যয়-গোচর-বৃত্তি সিদ্ধ হয় না, অর্থাৎ "জগৎ আছে, বৃত্তিও আছে অথচ জগৎ তমোগুণ দ্বারা আবৃত হওয়ায় অভাবরূপ বলিয়া প্রতীত হয়," একথা "চক্ষু ও বিষয় উভয়ই আছে, অথচ চক্ষুদ্বারা বিষয়ের স্বরূপ প্রকাশ হইতেছে না।" এই বাক্যের ন্যায় বাধিত। প্রদর্শিত প্রকারে সকলপক্ষে

দোষ থাকায় তথা প্রকারান্তরের অভাবে সুষুপ্তিতে জগতের অভাবরূপ বৃত্তি হয় বলিয়া তথা জ্ঞেয়ের অনুরূপ বৃত্তির অস্তিত্ব গ্রহণ করিবার স্বভাব হয় বলিয়া উক্তকালে "জগৎ নাই" অর্থাৎ "জগতের সম্পূর্ণ অভাব হয়," এই সিদ্ধান্তই প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া বাধ্য হইয়া স্বীকার করিতে হইবে, আর ইহা স্বীকার করিলে, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে, জগতের কোন তাত্ত্বিক সত্তা নাই, রজ্জু সর্পের ন্যায়, উহার কেবল প্রতীতি হয় মাত্র। এই কারণে, বেদান্তশাস্ত্রে সুষুপ্তি অভাব-প্রত্যয়রূপ বলিয়া উক্ত, অর্থাৎ উক্ত অবস্থাতে বহিরিন্দ্রিয় জন্য জাগ্রৎবৃত্তি তথা কেবল মনোজন্য স্বপ্নবৃত্তি, এ উভয়ই হয় না, কিন্তু জগতের অভাবরূপ অবিদ্যা জন্য নিদ্রাবৃত্তি হওয়ায় এই বৃত্তি স্বরূপে দ্বৈতের অভাব-প্রত্যয়গোচররূপ হয়। যদি বল, বেদান্তমতে সুষুপ্তিতে অন্তর্বহিরিন্দ্রিয়সকল স্ব-উপাদান অজ্ঞানে বিলীন হওয়ায় (১) জ্ঞান জন্মের প্রতি সামগ্রীর অভাব হয়। (২) প্রত্যেক সুষুপ্তি ও জাগ্রতে ইন্দ্রিয়গণের অভিনব নাশ ও অভিনব উৎপত্তির আপত্তি হয়, কারণ, যেরূপ সিন্ধুজলরাশিতে প্রক্ষিপ্ত বিন্দুপরিমিত জল মিশিয়া গেলে সেই প্রক্ষিপ্ত বিন্দুজল তাহা হইতে উঠে না, তদ্রূপ বিলাপিত ইন্দ্রিয়গণই যে স্বীয় উপাদান অবিদ্যা হইতে উৎপন্ন হয়, ইহা সম্ভব হয় না, আর ইহা সম্ভব না হওয়ায়, যেহেতু বেদান্তমতে জ্ঞানরূপ বৃত্তির উপাদান অন্তঃকরণ, সেই হেতু উক্তপক্ষে ইন্দ্রিয়গণের অভিনব উৎপত্তি ও অভিনব নাশ সিদ্ধ হওয়ায় এই দোষ হয় যে "একের দৃষ্ট বস্তু অন্যের স্মরণ হয়", ইত্যাদি প্রকার দৃষ্টিবিরুদ্ধ প্রথার প্রাপ্তিবশতঃ ব্যবহার-লোপের প্রসঙ্গ হয়। আর (৩) সমগ্রদ্বৈতের অভাবস্থলে সুপ্ত-পুরুষের শরীরাদি সহিত অপর সকলেরও অর্থাৎ জাগরিত ব্যক্তিগণেরও অভাব অঙ্গীকার করিতে হয়, কিন্তু ইহা অঙ্গীকার করিতে কেহ কদাপি সক্ষম নহে। পূর্ব্বপক্ষের এই সকল কথার প্রত্যুত্তরে বলিব, (১) অন্তরিন্দ্রিয়বহিরিন্দ্রিয় সকল স্ব উপাদান-কারণ অবিদ্যাতে বিলীন হইলেও উক্ত ইন্দ্রিয়াদির কারণরূপ অবিদ্যার বৃত্তি সে সময়েও থাকে ও তাহাই বিষয়ের প্রকাশ হয় অর্থাৎ বিষয়ের যেরূপে বা যেভাবে স্থিতি হয় তদ্রূপে তাহার উক্ত বৃত্তিদ্বারা প্রকাশ হয়। সুতরাং সুষুপ্তিতে ইন্দ্রিয়গণ বিলাপিত হইলেও অবিদ্যার বৃত্তি জ্ঞান-জন্মের প্রতি কারণ হওয়ায় জ্ঞানাভাবের আপত্তি হয় না। অন্য কথা এই, ইন্দ্রিয়াদি স্বরূপে জ্ঞানশব্দের বাচ্য নহে, সসাক্ষিক অন্তঃকরণ বহিষ্করণ বৃত্তিই অর্থাৎ চৈতন্য প্রতিবিম্বযুক্ত ইন্দ্রিয়াদি বৃত্তিই জ্ঞান নামে অভিহিত হয়। সুতরাং সুষুপ্তিতে চেতন ও অবিদ্যা আশ্রয়-আশ্রিতভাবে স্থিত থাকায় চৈতন্য প্রতিবিম্বিত

অবিদ্যা দ্বারা যথাবস্থিত বিষয়ের প্রকাশ হওয়ায় তৎকালে ইন্দ্রিয়াদির অভাবে জ্ঞানাভাবের কল্পনা সম্ভব হয় না। (২) ইন্দ্রিয়গণের অভিনব উৎপত্তি ও অভিনব নাশ পক্ষে বাদী যে সকল দোষ দেখাইয়াছেন, অর্থাৎ "একের দৃষ্টবস্তু অন্যের স্মরণ হয় না" ইত্যাদি সকল দোষ দেখাইয়া বাদী যে আপত্তি করিয়াছেন, তাহা অবশ্যই সঙ্গত এবং তৎকারণে উহা আমাদেরও স্বীকার্য্য নহে। আমরা বলি, কর্ম্ম অনুস্মরণাদি বিবেক-কারণের বলে ইহা প্রতিপন্ন হয় যে, সুষুপ্তিতে যাহারা বিলাপিত হইয়াছে, তাহাদিগেরই পুনরুত্থান হয়, অন্যের নহে। কেন না, যে চিত্ত ও ইন্দ্রিয়গণসহায় কর্ম্মানুষ্ঠান এক দিবসে আরম্ভ হইয়াছে, সেই কর্ম্মের পর দিবসে শেষ করিতে দেখা যায়। এইরূপ যাহা বা যে বস্তু পূর্ব্ব দিবসে দৃষ্ট হইয়াছে, তাহারই "আমি ইহা দেখিয়াছিলাম" এইরূপ পর দিবসে অনুস্মরণ হয়। একজন কর্ম্ম আরম্ভ করে, শেষ করে অন্য, তথা একব্যক্তি দেখে, স্মরণ করে অন্য, এরূপ হয় না, সুতরাং একের কর্ম্মানুষ্ঠান ও অনুভব দ্বারা কর্ম্মের শেষ অনুষ্ঠান ও অণুস্মৃতি অন্যের উত্থানে সঙ্গত হয় না, সঙ্গত বলিলে অতি-প্রসঙ্গদোষ হইবেক। যদিও কর্ম্মানুষ্ঠান ও অনুভবের কর্ত্তা জীব, এবং সেই জীবের পক্ষেই কর্ম্মের শেষ অনুষ্ঠান ও অনুস্মৃতি বলা সঙ্গত হয়, কিন্তু উপরে কর্ম্ম ও স্মৃতির কর্তৃত্ব অন্তঃকরণ ও বাহ্যকরণ বিষয়ে বলা হইয়াছে, তত্রাপি বেদান্তমতে অন্তঃকরণ বা অবিদ্যাবিশিষ্ট চেতন জীব বলিয়া অভিহিত হয়। সুতরাং সুষুপ্ত অবস্থায় যখন ইন্দ্রিয়গণ বিলয়প্রাপ্ত হয়, তখন জীবসহিতই বিলীন হয়, অর্থাৎ স্বীয় উপাদান অবিদ্যাতে ইন্দ্রিয়গণের বিলয়কালে, জীবও অবিদ্যার আশ্রয়রূপ অধিষ্ঠান সৎস্বরূপ ব্রহ্মের সহিত এক হইয়া যায় এবং পুনর্ব্বার সকলই এক সময়ে তাহা হইতে অব্যবহিত জাগ্রতে উদিত বা প্রবুদ্ধ হয়। কথিত কারণে চেতন ও অবিদ্যার অধিষ্ঠান অধ্যাস্তরূপ সম্বন্ধবশতঃ জীবেন্দ্রিয়ের তাদাত্ম্যে জীব-কর্তৃত্ব ও অন্তঃকরণকর্তৃত্ব তুল্যার্থ হওয়ায় পরস্পরের ক্রিয়ার পরস্পরে ব্যপদেশ সাধু বলিয়া পরিগণিত হয়, অতএব কোন দোষ নাই। এ সম্বন্ধে উপরে জলরাশির দৃষ্টান্ত যে প্রদত্ত হইয়াছে তাহাও বিষম, সম নহে। কেন না, জলরাশি-মধ্যগত প্রক্ষিপ্ত জলবিন্দুই কি সেই জলবিন্দু, এই জ্ঞান বিবেক-কারণের অভাবে সম্ভব হয় না, কিন্তু দার্ষ্টান্তিকে অর্থাৎ সুপ্ত জীবের বা ইন্দ্রিয়গণের উত্থানপক্ষে তাহার (উক্ত জ্ঞানের) অভাব নাই, অর্থাৎ এ স্থলে কর্ম্মশেষ ও অনুস্মৃতি-আদি বিবেক-কারণ (চিনিবার ও নির্দ্দেশ করিবার বিস্পষ্ট উপায়) বিশেষরূপে বর্ত্তমান আছে বলিয়া জলরাশিতে জলবিন্দুর প্রবেশ তথা পরমাত্মায়

ও অবিদ্যায় জীবের ও ইন্দ্রিয়গণের প্রবেশ সমান নহে, অতএব জলবিন্দু দৃষ্টান্ত বিষম, সম নহে। এই সকল কথা জীবের সুষুপ্তি প্রসঙ্গে এই গ্রন্থের স্থানান্তরে অতি বিবৃতরূপে বর্ণিত হইয়াছে বলিয়া এ স্থলে অধিক বলিতে উপরাম হইলাম। আর (৩), এই চিহ্নোক্ত আপত্তির প্রত্যুত্তর অনতিবিলম্বে প্রদত্ত হইবে। কথিত সকল কারণে এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হয় যে, সুষুপ্তিতে অন্তঃকরণ বহিষ্করণ সকলেই বিলীন হয়, হইলেও জ্ঞানের অভাব হয় না। আর এই জ্ঞানদ্বারা তৎকালে জগতের যেরূপ অবস্থা হয়, তদ্রূপই তাহার প্রতীতি হয়, অর্থাৎ সে সময়ে ইন্দ্রিয়-করণগ্রাম সহিত জগৎও উপাদানে লয়রূপ অভাবগ্রস্ত হওয়ায় অবিদ্যার বৃত্তি-রূপ জ্ঞানেরও তদ্রূপ অভাবপ্রত্যয়গোচর আকার হয়। আর এ বিষয়ে নিয়ম এই যে, যে পর্য্যন্ত অবিদ্যার পরম্পরা কার্য্য যে স্থূল জগৎ, তাহা স্বীয় কারণ সূক্ষ্মভূতে লয়প্রাপ্ত না হয়, এবং উক্ত সূক্ষ্মভূত সকলও স্বীয় কারণ অবিদ্যায় লয়প্রাপ্ত না হয়, সে পর্য্যন্ত সেই সূক্ষ্ম ভূতসকলের সাক্ষাৎ সত্ত্বগুণের কার্য্য যে অন্তরিন্দ্রিয় ও বহিরিন্দ্রিয় তাহারও লয়প্রাপ্ত হইতে পারে না। যেমন ঘটের স্থিতিকালে তাহার উপাদান মৃত্তিকার লয় সম্ভব হয় না, তদ্রূপ স্থূল জগৎ তথা স্থূল জগতের সাক্ষাৎ কারণ সূক্ষ্মভূত সকলের লয় ব্যতিরেকে উক্ত সূক্ষ্মভূতগণের সাক্ষাৎ কার্য্য যে ইন্দ্রিয়সকল তাহাদিগেরও লয় সম্ভব হয় না। এ সম্বন্ধে বেদান্তমতে সৃষ্টির প্রক্রিয়া প্রথমে জানা আবশ্যক, ইহা জানা না থাকিলে উপরি-উক্ত অর্থ অর্থাৎ লয়ের প্রক্রিয়া সহজে বুদ্ধিস্থ হইবে না, সুতরাং তাহাই এস্থলে সংক্ষিপ্তভাবে প্রথমে বলা যাইতেছে।

বেদান্তমতে মায়া (অজ্ঞান, অবিদ্যা, ইত্যাদি পর্য্যায় শব্দ) বিশ্বের উপাদান। উক্ত মায়া ত্রিগুণাত্মক, এই ত্রিগুণাত্মক মায়ার তমোগুণ হইতে নভঃ, বায়ু, তেজ, জল ও পৃথিবী, এই পঞ্চমহাভূত জন্মে। উক্ত পঞ্চভূতের সমষ্টি সত্ত্বগুণ অংশ হইতে ক্রমে শ্রোত্র, ত্বক্, নেত্র, রসনা, ও ঘ্রাণ, এই পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হয়। এই-রূপ পঞ্চভূতের সমষ্টি রজোগুণের অংশ হইতে পঞ্চ প্রাণ (প্রাণ, অপান, সমান, উদান ও ব্যান) উৎপন্ন হয়। আর প্রত্যেকের রজোগুণ অংশ হইতে ক্রমে বাক্, পাণি (হস্ত), পাদ, পায়ু ও উপস্থ, এই পঞ্চ কর্ম্মেন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হয়। উক্ত অন্তঃ-করণ, পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চ কর্ম্মেন্দ্রিয় ও পঞ্চ প্রাণ, ইহা সকল অপঞ্চীকৃত পঞ্চ মহাভূতের কার্য্য হওয়ায় সূক্ষ্ম সৃষ্টির অন্তর্গত এবং এই সকলের সমষ্টিকেই সূক্ষ্ম শরীর বা লিঙ্গদেহ বলে। পঞ্চীকৃত মহাভূত হইতে ব্রহ্মাণ্ড, সেই ব্রহ্মাণ্ডে ভূলোকাদি পাতাল পর্য্যন্ত চতুর্দ্দশ ভুবন, এবং ভোগ্য পদার্থসকল আর তত্তৎ

ভোগের উপযুক্ত শরীর উৎপন্ন হয়। প্রলয়কাল উপস্থিত হইলে উক্ত সমস্তই মায়াতে অথবা ব্রহ্মে বিলয় হইয়া থাকে।

ভূতনিবহের উৎপত্তিক্রম যাহা সঙ্ক্ষেপে উপরে বর্ণিত হইল, তদ্বিষয়ে এই জিজ্ঞাস্য হইতে পারে, লয়ের ক্রম কি? তাহা এক্ষণে বলা যাইতেছে। এ বিষয়ে যুক্তিতে এই সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হয় যে, লয় অনিয়মে বা উৎপত্তিক্রমে হয় না, কিন্তু উৎপত্তির বিপরীতক্রমে হইয়া থাকে। লোকমধ্যেও দেখা যায়, মনুষ্য যেক্রমে সোপানারোহণ করে, তাহারই বিপরীতক্রমে অবরোহণ করে। মৃত্তিকাজাত ঘটাদি প্রলয় প্রাপ্ত হইয়া মৃদ্ভাব প্রাপ্ত হয়, জলজন্মা করকাদি (বর্ষোপল শিল) জলরূপই প্রাপ্ত হয়। অতএব পৃথিবী জল হইতে জন্মগ্রহণ করিয়া স্থিতিকাল অতিক্রমকরতঃ আবার জলেই প্রলীন হয়। এইরূপ জলও তেজ হইতে উৎপন্ন হইয়া স্থিতিকাল অতিক্রমের পর প্রলয়কালে তেজেই লয়-প্রাপ্ত হয়। তদপেক্ষা সূক্ষ্মভূতসকল স্বীয় কারণীভূত সূক্ষ্মতম পদার্থে গিয়া লীন হয়, এবম্‌ক্রমে সে সূক্ষ্মতম পরমকারণ ব্রহ্মে সমুদয় জন্যপদার্থ লয় প্রাপ্ত হয়, ইহাই যুক্তিসিদ্ধ। কিংবা, কার্য্য বিদ্যমান থাকিতে তৎকারণের লয় সম্ভব হয় না, সেরূপ হইলে কার্য্য থাকিতেই পারে না, কিন্তু কার্য্যের প্রলয়ে কারণের অবস্থান অসম্ভব নহে, ইহা মৃত্তিকাদি-কারণে দৃষ্ট হইয়া থাকে। কথিত প্রকারে অনুলোম ও বিলোমক্রমে পঞ্চভূত ও তৎকার্য্যের উৎপত্তি ও লয় প্রাকৃতিক নিয়মসিদ্ধ হওয়ায় স্থূল জগতের স্থিতিকালে সুষুপ্তিতে ইন্দ্রিয়ের বিলয় সম্ভব হয় না, আর এইরূপ ইন্দ্রিয়গণও বিলাপিত না হইলে দ্বৈতাভাবরূপ অবস্থার স্ফূর্ত্তিও জন্মিতে পারে না। কেননা, মন সহিত ইন্দ্রিয়সকল সূক্ষ্ম-সৃষ্টির অন্তর্গত হওয়ায় স্থূল জগতের স্থিতিকালে তাহার কারণ সূক্ষ্মপঞ্চভূতের লয় অসম্ভব হয়, আর সূক্ষ্ম ভূতগণের লয় ব্যতিরেকে তাহাদের কার্য্য যে ইন্দ্রিয়গণ তাহাদিগেরও লয় অসম্ভব হয়। সুতরাং স্থূল-সূক্ষ্ম উভয় প্রকার সৃষ্টি বিলীন না হইলে মন ও ইন্দ্রিয়গণ বিলীন হইতে পারে না এবং মন ইন্দ্রিয়াদি বিলয় প্রাপ্ত না হইলে অভাব-প্রত্যয়া-ত্মকরূপ সুষুপ্তি-অবস্থার আবির্ভাব অসম্ভব হইয়া পড়ে। অতএব সুষুপ্তিতে ইন্দ্রিয়গণের বিলয় সহিত জগতেরও বিলয় তৎকারণীভূত সূক্ষ্মতম পরমসূক্ষ্মরূপ অজ্ঞানে অবশ্য অঙ্গীকার করিতে হইবে, ইহা অঙ্গীকার না করিলে দ্বৈতাভাবরূপ অভাব-প্রত্যয়াত্মক সুষুপ্তি অবস্থাই সিদ্ধ হইবে না। পক্ষান্তরে, উক্ত সকল কার্য্যের প্রবিলয় প্রধানে, বা পরমাণুতে বা অন্য কোন উপাদানে স্বীকার করিতে পারিবে না, অজ্ঞানরূপ উপাদানে স্বীকার করিতে হইবে, কেননা কার্য্যবর্গ অজ্ঞান জন্য

না হইলে, কিন্তু সত্য উপাদান-কারণ জন্য হইলে, তাহার প্রবিলয় অসম্ভব হইবে, যেহেতু সত্য কার্য্যের প্রবিলয় সর্ব্বথা অনুপপন্ন। কিংবা, সত্যসত্যই কার্য্যবর্গ পারমার্থিক সত্তাবিশিষ্ট হইলে, জাগ্রতের ন্যায় সুষুপ্তিতেও উহা সকলের সম্যক্‌জ্ঞান থাকিবে, উহারা অভাবরূপ বলিয়া কদাপি অনুভূত হইবে না, অর্থাৎ সুষুপ্তি-অবস্থাতে অভাব-প্রত্যয়াত্মক বলিয়া পদার্থের যে উপলব্ধি হয়, তাহার নাম-গন্ধও থাকিবে না, সুষুপ্তি অবস্থাই অসম্ভব হইবে। কিংবা, জগতের সত্যতা-স্থলে, জাগ্রৎ ও স্বপ্ন উভয় অবস্থাতে মনের প্রতীতি-শক্তি সম হওয়ায় সেই মনোজন্য স্বপ্নবৃত্তিতে যখন জাগ্রদবস্থার অণুমাত্রও জ্ঞান থাকে না, কেবল জ্ঞান কেন ? স্মৃতিও থাকে না, বিশেষতঃ যখন জাগ্রতে স্বপ্নের স্মৃতি অক্ষুণ্ণভাবে হইয়া থাকে, তখন কি স্বপ্নে, কি সুষুপ্তিতে জগতের যে অদর্শন হয়, সেই অদর্শন জ্ঞানাভাব বা প্রতিবন্ধকাদি বশতঃ ঘটে, এরূপ বলিতে পারক নহ, কিন্তু বিষয়াভাব বশতঃই ঘটে, এরূপ বলাই যুক্তিসঙ্গত, কারণ, এরূপ বলিলে, উক্ত অর্থ অত্যন্ত অনুভবানুকূল হইবে এবং জ্ঞান-জ্ঞেয়ের সাধক-সাধ্যরূপ যে নিয়ম তাহার সহিতও উহার অবিরোধ হইবে। যদি বল, স্বপ্নের মন কল্পিত, ও নিদ্রাদোষে দূষিত, তথা জাগ্রতের মন অকল্পিত ও দোষ হইতে রহিত, সুতরাং উভয় অবস্থায় মন ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় তথা উভয়ের স্বরূপে সত্য-মিথ্যা রূপ ভেদ হওয়ায় এক অবস্থার পদার্থ অন্য অবস্থায় প্রতীত হয় না। একথা অবিবেকমূলক, কারণ, সেই এক জীবের উভয় অবস্থার তাদাত্ম্যবশতঃ কথনরূপ মনের প্রতীতির স্বরূপতঃ অবিশেষে ভেদ সিদ্ধ হয় না এবং ইহা সিদ্ধ না হওয়ায় উক্ত দোষরাহিত্য ও দোষসাহিত্যরূপ হেতু এক অবস্থাস্থগত প্রতীত পদার্থের অন্য অবস্থাতে অদর্শনের কারণ হইতে পারে না। যেমন রজ্জুস্থ সর্পের ভানকালে এই প্রতীতি অর্থান্তর (বিষয়ান্তর) অপ্রতীতির হেতু হইতে পারে না, তদ্রূপ। পক্ষান্তরে মনের ভেদ স্বীকার পক্ষে এই দোষ হয় যে, জাগ্রতে স্বপ্নের যে স্মৃতি হয় তাহা সম্ভব হইবে না। অন্য কথা এই, যখন মন ও ইন্দ্রিয়গণের কোন অবস্থায় পদার্থের আত্যন্তিক ভিন্ন সত্তার গ্রহণ করিবার সামর্থ্য নাই, তখন অবস্থাদ্বয়ের মধ্যে সত্যাসত্যের ভেদ-কল্পনা করিয়া একটীকে সত্য বলিয়া অন্যটীকে মিথ্যা বলা সর্ব্বথা নির্যুক্তিক। ফলিতার্থ—মন-ইন্দ্রিয়সহকৃত সমস্ত দ্বৈত-জগতের সুষুপ্তি অবস্থায় স্বীয় কারণীভূত মূল উপাদানে বিলয় স্বীকার না করিলে জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও সুষুপ্তি, এই তিন অবস্থা এক হইয়া যাইবে, তাহা সকলের মধ্যে কোন প্রভেদ থাকিবে না। কেননা, জাগ্রতের ন্যায় মন

ইন্দ্রিয় ও জগৎ, এই তিনই থাকিবেক, অথচ ইন্দ্রিয়গণের মাত্র জ্ঞানস্তম্ভদ্বারা জগতের অদর্শন কল্পনা করিয়া উক্ত তিন অবস্থার ভেদ-কল্পনা করিবে, ইহা কোন প্রমাণে সিদ্ধ হইবার নহে। যদি বল, ইন্দ্রিয়াদিকরণগ্রাম পঞ্চভূতের সত্ত্ব-গুণের কার্য্য, গুণ আগমাপায়ী হইয়া থাকে, গুণের অভাবে গুণীর অভাব হয় না। সুতরাং যেরূপ ঘটের নীলাদিগুণের অভাবে ঘটের অভাব হয় না, তদ্রূপ ইন্দ্রিয়াদি গুণের অভাবে আকাশাদি প্রপঞ্চের অভাব বলা যুক্তিসঙ্গত নহে। অথবা, এক পদার্থের উৎপত্তি ও লয় উপাদান ব্যতীত অন্য পদার্থেও হইয়া থাকে। ইন্ধন অর্থাৎ কাষ্ঠ পার্থিব পদার্থ, কিন্তু তাহাতে তৈজস বহ্নির বৃত্তি (কার্য্য) অগ্নির উদ্ভূত এবং জলে তাহার লয় হইয়া থাকে। এইরূপ উপাদান বিনাও অন্য পদার্থ হইতে কার্য্যের উৎপত্তি ও অন্য পদার্থে তাহার লয় দেখা যায়। কথিত প্রকারে ইন্দ্রিয়গণের স্বপ্ন-সুষুপ্তিতে লয় স্বীকার করিলেও যেরূপ অগ্নিরূপ কার্য্যের উৎপত্তি ও লয় উপাদান ব্যতীত অন্য পদার্থে হওয়ায় উক্ত অন্য পদার্থের উৎপত্তি ও উপশম হয় না, তদ্রূপ ইন্দ্রিয়গণেরও উৎপত্তি ও উপশমে আকাশাদি প্রপঞ্চের উৎপত্তি ও উপশম বলা সঙ্গত হয় না। বাদীর উক্ত দুই আশঙ্কাও অবিবেকমূলক, কারণ, প্রথমপক্ষে আকাশাদি পঞ্চভূতের সত্ত্বাদিগুণোদ্ভব যে ইন্দ্রিয়গণ তাহারা ঘটপটাদি বস্তুর নীলাদি গুণের ন্যায় আগন্তুক বা আগমাপায়ী গুণ নহে, কিন্তু জন্য (তাত্ত্বিক) পদার্থ, সুতরাং প্রথম পক্ষ অঘটিত। এইরূপ দ্বিতীয়পক্ষও অযুক্ত, কারণ, বাদী-প্রদর্শিত নিয়ম পঞ্চীকৃত ভৌতিককার্য্য বস্তুতে প্রচলিত, তাত্ত্বিক বস্তুতে নহে। মন ইন্দ্রিয়াদি সকল তাত্ত্বিক পদার্থ, বেদান্তমতে অপঞ্চীকৃত পঞ্চ-ভূতের কার্য্য, সাংখ্যমতে পঞ্চবিংশতি তত্ত্বের অন্তর্গত এবং ন্যায়মতে শ্রোত্র-মন নিত্য ও অন্য ইন্দ্রিয়গণ অপর চতুর্ব্বিধ ভূত হইতে উৎপন্ন, এইরূপ অন্তঃকরণ ও বাহ্যকরণ সমস্ত তাত্ত্বিক পদার্থ। তাত্ত্বিক পদার্থ-বিষয়ে নিয়ম এই যে, উহারা স্বীয় উপাদান-কারণ হইতে উদ্ভূত ও তাহাতেই লয় হইয়া থাকে অর্থাৎ তাহারা যাহা হইতে জন্মে, তাহাতেই উপসংহৃত হয়। যেমন মৃত্তিকা হইতে ঘট জন্মে, আবার মৃত্তিকাতেই তাহার লয় হয়, অন্য কিছুতে নহে। এদিকে উপাদান-উপাদেয় বিষয়ে বহ্নির দৃষ্টান্তও সঙ্গত নহে, কারণ, কাষ্ঠের আশ্রয়ে অগ্নিদ্বারাই অগ্নি উদ্ভূত হয়, কাষ্ঠ হইতে নহে, অতএব বাদীর এই আপত্তিও শিথিলমূল। কথিত কারণে জগৎ প্রধান বা পরমাণুর কার্য্য নহে, অজ্ঞানের কার্য্য, সুতরাং সুষুপ্তিতে তাহার যে অদর্শন হয় তাহা চৈতন্যাভাববশতঃ ঘটে না, কিন্তু বিষয়াভাববশতঃ

ঘটে। যদি বল, এই সিদ্ধান্ত যদি সৎসিদ্ধান্ত হয়, তাহা হইলে এক পুরুষ সুপ্ত হইলে সকল পুরুষের সুষুপ্তির বা জগৎ-অদর্শনের আপত্তি হইবেক, অর্থাৎ সুপ্ত পুরুষের শরীরাদি সহিত জগতের অভাব হওয়ায় জাগরিত পুরুষগণের ও অভাব অঙ্গীকার করিতে হইবেক, কিন্তু ইহা অঙ্গীকার করিতে কেহ কখনই শক্য নহে। অন্য দোষ এই যে, এক পুরুষের জন্ম, স্থিতি ও নাশসহিতই জগতের জন্মাদি স্বীকার করিতে হইবেক, কিন্তু যেহেতু উক্ত ব্যক্তির উৎপত্তির পূর্ব্ব হইতেই জগতের বিদ্যমানতা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ, সেইহেতু উহার সত্যতা অপ্রত্যাখ্যেয় হওয়ায় উক্ত ব্যক্তির উৎপত্তির পূর্ব্বে তাহার পিতা, পিতামহ, প্রভৃতি পুরুষগণসম্বলিত এই জগৎ ছিল না বলিলে, এই কথা যে কেবল উপহাসাস্পদ বলিয়া লোকে উপেক্ষা করিবে তাহা নহে, কিন্তু তাহাতে বহুভাষিতা ও প্রলাপভাষিতাও ব্যক্ত হইবে। এই দুই আশঙ্কাও সম্ভব নহে, কারণ, যেরূপ এক রজ্জুতে দশ ব্যক্তির যুগপৎ সর্পভ্রম হইলে, যাহার বৃত্তিতে কল্পিত অধ্যাসের নিবৃত্তি হয়, তাহার বিষয়ে স্বপ্নদর্শনের অভাব হয়, কিন্তু অবশিষ্ট নয় পুরুষের বিষয়ে উক্ত প্রতীতি যথাবৎ হইতে থাকে এবং এই প্রতীতির সদ্ভাবে তদনুযায়ী ভয়াদিরূপ ক্রিয়াজনিত ব্যবহারও হইয়া থাকে, তদ্রূপ এক ব্যক্তির সুষুপ্তিতে স্ববৃত্তি-কল্পিত জগতের তৎকালে উপাদানে লয়রূপ অভাব হওয়ায় তাহার পক্ষে জগদ্দ-র্শনের অভাব হইলেও অপর জনগণপক্ষে জাগ্রৎরূপ হেতুবশতঃ জগতের প্রতীতি অনিবৃত্ত হওয়ায় সমস্ত ব্যবহার অনুচ্ছেদ থাকে। অতএব যেমন অজ্ঞান দ্বারা এক রজ্জুতে দশ পুরুষের প্রত্যেকের সর্পাধ্যাস সম্ভব হয়, তেমনি চেতনে সর্ব্ব-বস্তুর তাদাত্ম্যবশতঃ সকল প্রাণীর পক্ষে অজ্ঞানকৃত আবরণদ্বারা একরূপ জগদধ্যাস বা জগদধ্যাসের একরূপতা হওয়ায় জাগ্রদাদি অবস্থাভেদে প্রতীতি-অপ্রতীতি-ভেদ দ্বারা জ্ঞান-কর্ম্মাদি ব্যবহারের নানাবিধ বৈলক্ষণ্যতা যে দৃষ্ট হয়, তাহাতে দ্বৈতাভাবরূপ প্রকৃত অদ্বৈত বিপরীত জ্ঞান করা কর্ত্তব্য নহে এবং ইহা সম্ভবও নহে। কারণ, যদ্যপি সুপ্তপুরুষের দৃষ্টিতে তাহার নিজ দেহাদি সহকৃত দ্বৈতাভাবের প্রতীতি আছেই ইহা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ, তথাপি অন্য জাগরিত ব্যক্তিগণের দৃষ্টিতে "উক্ত সুপ্তপুরুষ নিদ্রিত আছে" বলিয়া যে তাহাদের প্রতীতি হয়, এই প্রতীতি স্বপ্নদ্রষ্টার দৃষ্টির ন্যায় উক্ত সকল ব্যক্তির স্বস্ববৃত্তিকল্পিত দৃষ্টি ও তদনুকূল ব্যবহার মাত্র, তাহাতে তাত্ত্বিক সত্তা না থাকায় তদ্দ্বারা সুপ্ত-পুরুষের দেহ সহিত প্রপঞ্চের পারমার্থিক সত্যত্ব সিদ্ধ হয় না। দেখাও যায়, জাগ্রতের ন্যায় অবিকল নিদ্রাকালেও স্বপ্নদ্রষ্টা পুরুষ আপনাকে স্বপ্নকালে ঘুমিয়া

আছি বলিয়া অনুভব করিলে যদ্রূপ জীবাভাসগণ দ্বারা সেই সুপ্তপুরুষের দেহের প্রতীতি হয় সেইরূপ জীবাভাসের নিদ্রাকালেও স্বপ্নদ্রষ্টা দ্বারা উক্ত জীবাভাসের দেহের প্রতীতি অনুক্ষণ হইয়া থাকে আর এইরূপ কোনও জীবাভাসের মৃত্যু হইলে বা অন্য কোনও কারণে তাহার অভাব নিশ্চিত হইলে যেরূপ জাগ্রতে তাদৃশ মৃতব্যক্তির বা অভাববিশিষ্ট ব্যক্তির পুনঃ প্রতীতি হয় না তদ্রূপ স্বপ্নেও হয় না। অতএব জাগ্রৎ ও স্বাপ্নিক ব্যবহারের অবিশেষতানিবন্ধন এক অবস্থা ও তাহার ব্যবহারকে সত্য বলিয়া অন্যকে মিথ্যা বলা সর্ব্বথা প্রমাণ-বিগর্হিত। এই সিদ্ধান্তে অল্পমাত্রও বিরোধ নাই আর সুষুপ্তি অবস্থাতে সমস্ত দৃশ্যের যে অভাব প্রতিপাদিত হইয়াছে তাহা সঙ্গত ভিন্ন অসঙ্গত নহে, অন্যথা অনুভব যুক্তি ও সৎশাস্ত্র, ইত্যাদি সকলের সহিত বিরোধের পরিহার অসম্ভব হইবেক। অতএব সুষুপ্তি-আদি অবস্থাতে অজ্ঞানব্যতীত যখন জগতের অস্তিত্ব প্রতীত হয় না, আর অন্বয়-ব্যতিরেক-যুক্তিদ্বারা যখন জ্ঞানাপেক্ষা জগতের নিকৃষ্ট সত্তা সিদ্ধ হয়, তখন জাগ্রৎ স্বপ্নরূপ যে দৃশ্য তাহা উক্ত অজ্ঞানেরই বিস্তার ও পরিণাম, ইহা অবাধে উপপন্ন হয়। বলিয়াছিলে, অস্মদাদির উৎপত্তির পূর্ব্ব হইতেই জগতের বিদ্যমানতা সকলের প্রত্যক্ষসিদ্ধ হওয়ায় তাহার প্রামাণ্য-বিষয়ে কোন সন্দেহ হইতে পারে না, এ আশঙ্কাও সম্যক্ প্রকারে উক্ত সকল হেতুবাদ দ্বারা পরিহৃত হইয়াছে, তথাপি দৃষ্টান্ত প্রদর্শনপূর্ব্বক উক্ত সিদ্ধান্ত পুনর্ব্বার দৃঢ় করা যাইতেছে। যেরূপ স্বপ্নে স্বাপ্নিক সকল পদার্থ এইক্ষণে উৎপন্ন হইলেও তাহা সকলে বহুকাল স্থিরতার জ্ঞান, জন্য-জনকভাব, কারণ-কার্য্যভাব ইত্যাদি সমস্ত ব্যবহার সত্যরূপে উপলব্ধি হয়, তদ্রূপ জাগ্রৎকালে, জীব স্বঅজ্ঞানকল্পিত জগতে স্থিরতা, অনন্তাদি কল্পনাকরতঃ তাহাতে আপনার জন্ম, মৃত্যু, বন্ধ, মোক্ষ, জন্য-জনকভাব, কারণ-কার্য্যভাব, প্রভৃতি আরোপ করিয়া সত্যভাবে যে ব্যবহার করিবে, তাহাতে আশ্চর্য্য কি? স্বপ্নের সহিত জাগ্রতের কোন তাত্ত্বিক ভেদ নাই, এই অর্থ তৃতীয় খণ্ডে সবিস্তারে প্রতিপাদিত হইবে বলিয়া এস্থলে [illegible] বর্ণনা পরিত্যক্ত হইল। বিচারের উপসংহার এই যে, অন্বয়-ব্যতিরেক-যুক্তি দ্বারা জগতের, শুক্তি-রজতাদির ন্যায়, নিকৃষ্টসত্তা ও মিথ্যাত্ব সিদ্ধ হওয়ায় এবং তাহার সত্যতা পক্ষ কোন প্রকারে উপপন্ন না হওয়ায় তাহাকে সত্য বলা সর্ব্বথা প্রমাণবাধিত।

জগৎ মিথ্যা, সত্য নহে, এ বিষয়ে অন্য হেতু এই—যেটী নিরপেক্ষ সিদ্ধবস্তু তাহাতে অন্য কারক বা উপাধির আবশ্যকতা নাই। স্বয়ংসিদ্ধ বা নিত্যসিদ্ধ

বস্তুর স্বরূপ অবিক্রিয়ারূপ হইয়া থাকে, ইহাতে কারক বা উপাধির কোন কালে বা কোনরূপে অপেক্ষা হয় না, যেহেতু অবিক্রিয়া বস্তু সম্পূর্ণ কারকাদি অপেক্ষা রহিত। বিক্রিয়ারূপ বিশেষ বস্তুই উপাধি বা কারকের অপেক্ষা করে, অর্থাৎ যে সকল বস্তু অপারনিষ্পন্ন বা অসিদ্ধ, সেই সকল বস্তু উপাধি বা কারক সম্পর্ক ব্যতীত আত্মলাভ করে না। সুতরাং কারক বা উপাধি-সম্পর্কে যাহা কিছু প্রতীত হয় তাহা সর্ব্বই উৎপত্তি নাশবিশিষ্ট অথবা আবির্ভাব তিরো-ভাববিশিষ্ট হওয়ায় মিথ্যা। যেমন ঘটের কম্বুগ্রীবাদিরূপ চক্রদণ্ডাদি-কারক সামগ্রী দ্বারা নিষ্পন্ন হওয়ায় আর উৎপত্তি-নাশ বা আবির্ভাব তিরোভাব-বিশিষ্ট হওয়ায় মিথ্যা, কিন্তু ঘটের যে পারমার্থিক মৃত্তিকাস্বরূপ তাহা নিরপেক্ষ সিদ্ধ-বস্তু হওয়ায় সত্য। অথবা যেমন ঘটাকাশ ও লোহিত স্ফটিক, উভয়ই ঘট ও কুসুম উপাধি দ্বারা প্রতীত হওয়ায় মিথ্যা, কিন্তু আকাশ ও স্বচ্ছ স্ফটিক নিরপেক্ষ সিদ্ধ বস্তু হওয়ায় সত্য। ফল কথা, যেটী সংবস্তু সেটীর স্বরূপ অবিক্রিয়া, অর্থাৎ অন্যের অপেক্ষারহিত আর যে বস্তুটী বিক্রিয়া তাহাতে অন্যের অপেক্ষা থাকায় সেটী তাহার স্বরূপ নহে। উপাধি বা কারকের অপেক্ষাবিশিষ্ট বস্তুর স্বরূপ পরামর্থরূপে সত্য হইতে পারে না, কারণ "বিশেষরূপে" প্রতীয়মান বস্তুতে সর্ব্বদাই উপাধি বা কারকের অপেক্ষা থাকে আর এই বিশেষরূপকেই বিক্রিয়া বলা যায়। জাগ্রৎ স্বপ্নরূপে যে জগতের গ্রহণ তাহা "বিশেষ", কেননা, তাহাদের উপলব্ধিতে ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণরূপ উপাধির অপেক্ষা হয়। কাজেই মানিতে হয়, যেটী যাহার অন্যের অপেক্ষারহিত (নিরপেক্ষ) স্বরূপ, সেটী তাহার যথার্থ স্বরূপ আর যেটী যাহার অন্যের অপেক্ষাসহিত (সাপেক্ষ) স্বরূপ, সেটী তাহার যথার্থ স্বরূপ নহে, কেন না, অন্যের অভাবে তাহারও অভাব হয়। কথিত কারণে ইন্দ্রিয়রূপ উপাধির সম্ভাবে জগতের প্রতীতি হওয়ায় আর ইন্দ্রিয়ের অভাবে উক্ত প্রতীতির অভাব হওয়ায় জগতের অসদ্ভাবই সিদ্ধ হয়। জগৎ সাক্ষাৎকার-স্থলে দেখা যায়, দৃশ্যের সহিত দ্রষ্টা জীবের কোন দূরবর্ত্তী সম্বন্ধ নাই, অথচ দৃশ্যের জ্ঞান ইন্দ্রিয় ব্যতিরেকে হয় না। চৈত্র দূরদেশে, সেজন্য সে আপন গৃহ দেখে না, কিন্তু দ্রষ্টা জীব সেরূপ দূরবর্ত্তী নহে। ইন্দ্রিয়াদি নিমিত্তবশতঃই জগৎ গ্রহণরূপ বিশেষ জন্মে, ইন্দ্রিয়াদির অভাবে নহে, সুতরাং ইন্দ্রিয়াদি উপাধি থাকায় স্পষ্টতঃ প্রতিপন্ন হয় যে, ইন্দ্রিয়গণের সদ্ভাবে ও অসদ্ভাবে জগতেরও সদ্ভাব ও অসদ্ভাব হইয়া থাকে। অর্থাৎ ইন্দ্রিয়রূপ উপাধির বিদ্যমানে যেরূপ জগৎ-সাক্ষাৎকাররূপ বিশেষ আত্মলাভ করে, তদ্রূপ উহার

অবিদ্যমানে জগৎ সাক্ষাৎকারের অভাব হওয়ায় উক্ত বিশেষের অভাবই হয়। সমাধি বা সুষুপ্তিতে বিশেষের অপ্রতীতি হইলে "তাহা আছে, তাহার অভাব নাই" এরূপ আশঙ্কা উপযুক্ত নহে। কারণ, প্রমাণের অধীনে প্রমেয়ের সিদ্ধি হওয়ায় বিশেষরূপ প্রমেয় আছে, অথচ উপাধিরূপ প্রমাণ, যাহা দ্বারা ঐ বিশেষ নিষ্পন্ন ও সিদ্ধ হইয়াছে, তাহা নাই, এরূপ হইতে পারে না। যদি বল, সুপ্ত পুরুষ-বিষয়ে জগতের যে অগ্রহণ তাহা অন্য কার্য্যে আসক্ত পুরুষের ন্যায় সুষুপ্তি-সুখে আসক্ত থাকায় বিদ্যমান বস্তুর অসাক্ষাৎকারের সমান, বিদ্যমান বস্তুর অভাবের সমান নহে। একথা সঙ্গত নহে, কারণ, সুষুপ্তি প্রভৃতিতে সমস্ত বস্তুরই অগ্রহণ হয়। সুপ্ত ব্যক্তির বা সমাধিস্থ ব্যক্তির উত্থান-সময়ে "আমি কিছুই জানি না" ইত্যাদি প্রকার প্রতীতিদ্বারা বাস্তবিক কল্পে দ্বৈত বস্তুর অভাবেই দ্বৈতের অগ্রহণ হয়। যদি বল, সুষুপ্তিতে অপ্রতীতি দ্বৈতের অভাব-বিষয়ে হেতু হইলে, জাগ্রতে দ্বৈতের যে প্রতীতি তাহাও দ্বৈতের সদ্ভাব-বিষয়ে হেতু হওয়া উচিত। এ আশঙ্কা সম্ভব নহে, কারণ উপাধি-সম্পর্কে যে প্রতীতি তাহা বিশেষরূপ বা বিক্রিয়ারূপ হওয়ায় অবিদ্যারচিত পদার্থের ন্যায় মিথ্যা, অন্যথা শুক্তিগত রৌপ্য প্রভৃতিরও সদ্ভাবের প্রসঙ্গ হইবে। যদি বল, সুষুপ্তিতে যে অগ্রহণ "আমি কিছুই জানি না" তাহাও ইন্দ্রিয়লয়রূপ হওয়ায় অবিদ্যারচিত পদার্থের ন্যায় মিথ্যা। একথাও অবিবেকমূলক, কারণ ইন্দ্রিয়াদি উপাধির অভাবে, অবিকার প্রাপ্তিবশতঃ অবিক্রিয়াস্বরূপ হওয়ায়, উক্ত অগ্রহণ স্বাভাবিক, বিক্রিয়া নিমিত্তের অভাবে অস্বাভাবিক নহে, অর্থাৎ স্ফটিকের লোহিত বর্ণের ন্যায় অন্যের অপেক্ষাবান নহে; সুতরাং স্বাভাবিক হওয়ায় সুষুপ্তিতে যে অগ্রহণ তাহা জাগ্রৎ ও স্বপ্নের ন্যায় বিশেষ নহে। যদি বল, সুষুপ্তকালে "আমি কিছুই জানি না" এই প্রতীতিও অজ্ঞানমূলক অর্থাৎ অজ্ঞানরূপ উপাধিকৃত। সুতরাং সুষুপ্তি অবস্থাকে স্বাভাবিক বলা যায় না, তাহাতেও লোহিত স্ফটিকের ন্যায় অন্যের অপেক্ষা আছে। ইহার উত্তর এই যে, যদ্যপি সুষুপ্তি অবস্থাতে অজ্ঞানের সত্তা থাকে এবং এই অজ্ঞান জন্য বৃত্তিদ্বারাই "আমি জানি না" এই বোধের স্মৃতি জাগ্রতে হইয়া থাকে, তথাপি সুষুপ্তিতে যে অগ্রহণ, তাহা সম্পূর্ণ দ্বৈতের অভাবরূপ হওয়ায় জাগ্রৎ ও স্বপ্নের ন্যায় বিশেষ নহে, ইহা দর্শাইবার জন্যই সুষুপ্তিকে উক্ত অবস্থাদ্বয় অপেক্ষা স্বাভাবিক বলা হইয়াছে। এস্থলে তাৎপর্য্য এই—জাগ্রৎ ও স্বপ্ন অজ্ঞানের পরিণাম এবং সমস্ত ভাবকার্য্য প্রতীতির মূল অর্থাৎ সম্পূর্ণ ত্রিপুটিরূপ দ্বৈত-ব্যবহারের আস্পদ।

প্রমাতা, তথা ইন্দ্রিয়াদি করণগ্রাম, তথা ঘটপটাদি বিষয়, এই তিনের নাম ত্রিপুটী। সুষুপ্তি-অবস্থাতে সমস্ত ত্রিপুটী সহিত জাগ্রৎ ও স্বপ্ন স্বমূলকারণ অজ্ঞানে অনুপ্রবিষ্ট হওয়ায় জীবাশ্রিত অজ্ঞান তৎকালে বীজরূপে অর্থাৎ পরিণামরহিতভাবে থাকে বলিয়া বিক্রিয়ারূপ দ্বৈতস্বরূপের পূর্ণ অসদ্ভাব হয়। এই অসদ্ভাব উপাধি অসম্পর্কে প্রতীত হওয়ায় স্বাভাবিক, সুতরাং তৎকারণে অবিক্রিয়া অর্থাৎ বিশেষরহিত দ্বৈতের অগ্রহণরূপ হওয়ায় সুষুপ্তিকেও স্বাভাবিক বলা যায়। বস্তুতঃ অজ্ঞানরূপ সুষুপ্তি-অবস্থাও জ্ঞান-নিবর্ত্তনীয় হওয়ায় জাগ্রৎ ও স্বপ্ন অবস্থাদ্বয়ের ন্যায় অনির্ব্বচনীয় অর্থাৎ মিথ্যা। যদি বল, প্রদর্শিত তিনই অবস্থা কথিত প্রকারে মিথ্যা হইলে, মিথ্যাত্বের গ্রাহক কে হইবে? উক্ত গ্রাহকের অভাবে নিরাত্মবাদের (শূন্যবাদের) প্রসঙ্গ হইবেক। ইহার উত্তরে বলিব, উপস্থিত স্থলে যে কোন বাদের প্রসঙ্গ হউক, ত্রিপুটিরূপ জগৎ উপাধি-সম্পর্কে উৎপন্ন বলিয়া বিশেষ অর্থাৎ বিক্রিয়ারূপ হওয়ায় যে অত্যন্ত অসৎ ও মিথ্যা, ইহাই প্রতিপাদনে আমরা প্রবৃত্ত। কিংবা, একান্তই মুখ্য সিদ্ধান্ত শ্রবণে আগ্রহ হইলে, উক্ত আশঙ্কার প্রত্যুত্তরে আমরা বলিব যে, জাগ্রদাদি তিন অবস্থার অধিষ্ঠান, পরমার্থতঃ স্বরূপে অব্যভিচারী বিশেষভাববর্জ্জিত অবিক্রিয়া বস্তু যে কেবল একমাত্র সাক্ষীস্বরূপ আত্মা তাহা হইতেই সকল অবস্থার প্রকাশ হয়, তাঁহাকে কে নিবারণ করিতে পারে? কেহই নহে। সুতরাং উক্ত তিন অবস্থাতে জাগ্রদাদির পরস্পর ব্যভিচার হইলেও জ্ঞানের সকল অবস্থাতে অব্যভিচারিত্ব প্রযুক্ত বিক্রিয়ারূপ বিষয়াদির অসদ্ভাবে অবিক্রিয়াস্বরূপ জ্ঞানের অসদ্ভাব হয় না। কারণ, যেমন যেমন যে যে পদার্থ জানা যায়, তেমন তেমনি সেই সেই পদার্থ জানিবার যোগ্য জ্ঞেয়রূপ হওয়ায় উক্ত সকল পদার্থের বিষয়ীভূত জ্ঞানের অব্যভিচারিত্ব অনুভবসিদ্ধ। জ্ঞানকালে বিষয়ের সদ্ভাবের নিয়মের অভাবে আর বিষয়কালে জ্ঞানের সদ্ভাব নিয়মপূর্ব্বক হওয়ায় জ্ঞান ও বিষয়ের ভেদ হয়। অর্থাৎ ঘট-জ্ঞানকালে পটের অভাবের সম্ভব হওয়ায় বিষয়ের জ্ঞানদ্বারা ব্যভিচারিত্ব হয়, আর জ্ঞানের বিষয়কালে অবশ্য থাকিবার নিয়ম থাকায় জ্ঞানের অব্যভিচারিত্ব হয়। যদ্যপি পটজ্ঞানকালে ঘটের জ্ঞান না থাকায় ঘটের জ্ঞানেরও পটরূপ বিষয়ের সহিত ব্যভিচারিত্ব সমান, তথাপি জ্ঞানের বিষয়াবশিষ্টতারূপে ব্যভিচার হয়, স্বরূপে নহে, কিন্তু বিষয়ের স্বরূপেই ব্যভিচার হয়। যদি বল, উৎপন্ন হইয়া শীঘ্রই বিনাশ হয় এরূপ বস্তু আর মেরু-পর্ব্বতের গুহার অন্তর্গত বস্তুসকল অজ্ঞাত থাকায় জ্ঞানেরও জ্ঞেয় (বিষয়) সহিত ব্যভিচার হয়। ইহার উত্তর এই যে, তাদৃশ

অজ্ঞাত বস্তু অসিদ্ধ, কারণ, প্রমাণের অধীনে প্রমেয়ের সিদ্ধি হওয়ায়, "বস্তু আছে অথচ জ্ঞান নাই" একথা "বিষয় আছে অথচ প্রমাণসিদ্ধ নহে" ইহার ন্যায় বাধিত। অর্থাৎ কাহারও এবং কোনও প্রকার প্রমাণের বিষয় নহে, এরূপ বস্তু শশ-শৃঙ্গাদির ন্যায় অসৎ। অতএব ঘটের জ্ঞানকালে কদাচিৎ পটের অভাবে জ্ঞেয় অবশ্যই জ্ঞানদ্বারা ব্যভিচারপ্রাপ্ত হয়, পরন্তু জ্ঞানের কদাপি ব্যভিচার হয় না, কেন না জ্ঞেয়ের অভাব হইলেও অন্য জ্ঞেয়ে জ্ঞানের স্বরূপের সদ্ভাব হয়। সুষুপ্তিতে জ্ঞানের অবিদ্যমানে জ্ঞেয় থাকে, এরূপ প্রতীতি কাহারও হয় না, এই হেতুতেও জ্ঞানের অব্যভিচারিত্ব সিদ্ধ। যদি বল, সুষুপ্তিতে জ্ঞানেরও অদর্শনে, অর্থাৎ জ্ঞানেরও অভাবে, জ্ঞেয়ের ন্যায়, জ্ঞানের স্বরূপের ব্যভিচার হয়। ইহা অযুক্ত, কারণ জ্ঞেয়ের প্রকাশক জ্ঞান, সূর্য্যাদি প্রকাশের ন্যায়, জ্ঞেয়ের প্রকাশক হওয়ায়, সূর্য্যাদি প্রকাশ্য ঘটাদির অভাব হইলেও সূর্য্যাদি প্রকাশের অভাবের অসম্ভবের ন্যায়, সুষুপ্তিতে জ্ঞানের অভাব বলা সম্ভব নহে। আর যেরূপ অন্ধকারে চক্ষুদ্বারা রূপের অপ্রতীতি হইলে, কেহ চক্ষুর অভাব কল্পনা করিতে শক্য নহে, তদ্রূপ সুষুপ্তিতে জ্ঞেয়ের অভাব হইলে তৎপ্রকাশক জ্ঞানের অভাব কল্পনা করিতে কেহ কখনই সক্ষম নহে। যদি বল, জ্ঞেয়ের অভাব হইলে জ্ঞানের অভাবই হয়, এরূপ বলিলে জিজ্ঞাস্য—জ্ঞানের অভাবের কল্পক যে তুমি, তোমার বলা উচিত, জ্ঞেয়ের অভাবের জ্ঞান অঙ্গীকার কর কি না? প্রথম পক্ষে, সেই অভাবের জ্ঞানের সদ্ভাবে জ্ঞানের অভাব অসিদ্ধ অর্থাৎ যে জ্ঞানের অভাবের জ্ঞানদ্বারা জ্ঞানের অভাব কল্পনা করিবে, সেই জ্ঞানের অভাব কাহার দ্বারা কল্পনা করিবে? কাহারও দ্বারা কল্পনা করিতে পারক নহ। এইরূপ দ্বিতীয়পক্ষও সম্ভব নহে, কারণ, সেই জ্ঞেয়ের অভাবরূপ অজ্ঞানের জ্ঞানের অভাবের কল্পক হইবার অসম্ভবে, অবশ্য জ্ঞেয়রূপ হওয়ায় এবং জ্ঞেয়মাত্রেরই জ্ঞানরূপতার অভাবে, তদ্দ্বারা জ্ঞেয়ের অভাবের কল্পনার যোগ্যতাভাবে, জ্ঞেয়ের অভাবের জ্ঞানের অনঙ্গীকারপক্ষ অযুক্ত। যদি বল, জ্ঞান জ্ঞেয় হইতে অভিন্ন হওয়ায়, জ্ঞেয়ের অভাব হইলে জ্ঞানেরও অভাব হয়। ইহাও সম্ভব নহে, কেন না অভাবেরও জ্ঞেয়ত্ব স্বীকৃত হওয়ায় জ্ঞান জ্ঞেয় হইতে অভিন্ন হইতে পারে না। যদি বল, অভাব জ্ঞেয়রূপ হইলেও জ্ঞান হইতে ভিন্ন, তাহা হইলে জ্ঞেয়ের অভাব হইলে জ্ঞানের অভাব সিদ্ধ হইবে না। যদি বল, জ্ঞেয়বস্তু জ্ঞান হইতে ভিন্ন, কিন্তু জ্ঞান জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন নহে। এরূপ বলিলেও অভীষ্টসিদ্ধ হইবে না, কারণ, বাস্তবিকপক্ষে ভেদের অসম্ভবে কথিত জ্ঞেয় ভেদ কথামাত্র।

অর্থাৎ জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের একতার অঙ্গীকার-স্থলে "জ্ঞেয় জ্ঞান হইতে ভিন্ন আর জ্ঞান জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন নহে" এই বাক্য "অগ্নি অগ্নি হইতে ভিন্ন আর অগ্নি অগ্নি হইতে ভিন্ন নহে" ইহার ন্যায় শব্দমাত্র। অতএব জ্ঞান জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন, ইহাই সিদ্ধ হয়, জ্ঞান জ্ঞেয় হইতে অভিন্ন, এরূপ সিদ্ধ হয় না। আর জ্ঞেয় হইতে জ্ঞানের কথিত প্রকারে ভিন্নতা সিদ্ধ হওয়ায় সুষুপ্তিতে জ্ঞেয়ের অভাবে জ্ঞানের অভাবের অসম্ভবতাও সিদ্ধ হয়। যদি বল, সুষুপ্তিতে জ্ঞেয়ের অভাব হইলে জ্ঞানের অদর্শনে জ্ঞানেরও অভাব হয়। এ উক্তিও দুরুক্তি, কারণ, সুষুপ্তিরূপ জ্ঞেয়ের জ্ঞানের অঙ্গীকারস্থলে জ্ঞানের অদর্শন অসিদ্ধ। যদি বল, সুষুপ্তিতে জ্ঞেয়ের নিজেরই নিজের জ্ঞেয়তা হয়। এ আশঙ্কাও অযুক্ত, কারণ, অভাবস্থলে জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় অর্থাৎ অভাবরূপ জ্ঞেয়ের বিষয়ী যে জ্ঞান তাহার অভাবরূপ জ্ঞেয় হইতে ভিন্নতা সিদ্ধ হওয়ায়, এই প্রমাণসিদ্ধ ভেদকে মৃতব্যক্তির পুনর্জ্জীবনের ন্যায় শত-সহস্র উপায় দ্বারা পুনরায় বিপরীত করা অসম্ভব। যদি বল, জ্ঞানের একতা তথা সর্ব্বপ্রপঞ্চের মিথ্যাত্বপক্ষে বন্ধ, মোক্ষ, সাধন, তথা প্রমাতা-প্রমাণাদি ব্যবহার, সর্ব্বেরই উচ্ছেদের আপত্তি হয়। ইহার উত্তরে বলিব, তাহা হউক, তাহাতে হানি কি? শুষ্ক তর্কবলে জীবেশ্বর জগৎসম্বন্ধীয় কোন সিদ্ধান্তই স্থিরীকৃত হইতে পারে না, ইহাই বিজ্ঞাপন করা অস্মদাদির প্রতিজ্ঞা এবং এই প্রতিজ্ঞার সার্থক্য জন্য আমরা উক্ত সকল বিষয়ের হেয়তা ও মিথ্যাত্ব-সাধনে প্রবৃত্ত। কিংবা, যদ্যপি স্বরূপতঃ

> ন নিরোধো নচোৎপত্তির্ন বন্ধো ন চ সাধকঃ।
> ন মুমুক্ষু ন বৈমুক্ত ইত্যেষা পরমার্থতাঃ॥

অর্থাৎ বাস্তবিক নাশ নাই, উৎপত্তি নাই, বন্ধ নাই, মুক্তি নাই, সাধনা নাই, মোক্ষের ইচ্ছাও নাই, এবং মুক্তও নাই, ইহাই পারমার্থিক।

তথাপি বাদীর ঔৎসুক্য নিবারণার্থ তথা শূন্যবুদ্ধি ও নাস্তিকবুদ্ধি তিরস্কারার্থ আমরা বেদান্ত-সিদ্ধান্ত অবলম্বন করিয়া উক্ত আশঙ্কার এইরূপে পরিহার করিব। তথাহি,—

বাস্তব সহকারী সাধনরহিত, পূর্ণ, এক, অদ্বিতীয়, আত্মরূপ জ্ঞানের অবিদ্যারূপ (অজ্ঞানরূপ) সহকারীর অধীন নামরূপ উপাধি ও অনুপাধিকৃত ভেদের অঙ্গীকারে, জ্ঞানরূপ আত্মারই নামরূপ উপাধিকৃত বন্ধ, মোক্ষ, প্রমাণ, প্রমাতা, সমস্ত ব্যবহার বিশেষরূপ হওয়ায় আর পরমার্থতঃ অনুপাধিকৃত এক,

শুদ্ধ, বুদ্ধ, তর্কযুক্ত্যাদি-বুদ্ধির অবিষয়, অভয় ও কল্যাণরূপ তত্ত্ব অবিশেষরূপ হওয়ায় প্রমাতা-প্রমাণাদি ব্যবহারের উচ্ছেদের বা নিরাশ্রয়তারূপ দোষের আপত্তি স্থানপ্রাপ্ত হয় না। কথিত কারণে জ্ঞানের একতা তথা প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব স্বীকার করিলেও ব্যবহারলোপের কোন সম্ভাবনা নাই। ফলিতার্থ—উপরি উক্ত যুক্তিসমূহ দ্বারা ইহাই প্রতিপন্ন হয় যে, ইন্দ্রিয়াদিরূপ উপাধিসম্বন্ধে দ্বৈতরূপ জগতের সদ্ভাব এবং উক্ত সম্বন্ধের বিয়োগে দ্বৈতের অভাব সঙ্ঘটন হওয়ায় উক্ত সদ্ভাবরূপ হেত্বাভাসদ্বারা তথা পূর্ব্ব-পূর্ব্ব জাগ্রতের সদৃশ উত্তরোত্তর জাগ্রতের প্রতীতির প্রত্যভিজ্ঞারূপ প্রত্যক্ষাভাসদ্বারা অবিচারবান্ ব্যক্তিগণের নিকট জগৎ তিন কালই বিদ্যমান আছে বলিয়া ও সত্য বলিয়া যে প্রতীতি হয়, তাহা স্বপ্নের প্রতীতির ন্যায় সর্ব্বই মিথ্যা। গন্ধর্ব্বনগরের ন্যায় সমস্ত প্রপঞ্চ দৃষ্ট-নষ্ট স্বভাববান্, স্বপ্নের সহিত জাগ্রৎ পদার্থের কিঞ্চিন্মাত্র বিলক্ষণতা নাই, এই অর্থ তৃতীয় খণ্ডে বিস্তারিতরূপে দৃষ্টি-সৃষ্টিবাদপ্রসঙ্গে ব্যক্ত হইবে। প্রস্তাবের উপসংহার এই যে, জগতের সত্যত্বপক্ষ সর্ব্বপ্রমাণবর্জ্জিত ও যুক্তি দ্বারা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। এ বিষয়ে শাস্ত্রও আছে, তথাহি—

সতোহি মায়য়া জন্ম যুজ্যতে নতু তত্ত্বতঃ।
তত্ত্বতো জায়তে যস্য জাতং তস্যহি জায়তে॥
অসতো মায়য়া জন্ম তত্ত্বতো নৈব যুজ্যতে।
বন্ধ্যা পুত্রোন তত্ত্বেন মায়য়া বাহপি যায়তে॥
যথা স্বপ্নে দ্বয়াভাসং স্পন্দতে মায়য়া মনঃ।
তথা জাগ্রদ্বয়াভাসং স্পন্দতে মায়য়া মনঃ॥
অদ্বয়শ্চ দ্বয়াভাসং মনঃ স্বপ্নেন সংশয়ঃ।
অদ্বয়শ্চ দ্বয়াভাসং তথা জাগ্রন্নসংশয়॥
মনো দৃশ্যমিদং দ্বৈতং যৎকিঞ্চিৎ সচরাচরম্।
মন সোহ্যমনীভাবে দ্বৈতং নৈবোপলভ্যতে॥

কথিত প্রকারে জগতের অসত্যতা পক্ষও প্রমাণবিরুদ্ধ হওয়ায় জগৎকে অসৎও বলিতে পারা যায় না। যে বস্তু তিন কালেই বাধিত বা অভাবগ্রস্ত অর্থাৎ যে বস্তু কোন কালেই নাই তাহাকে অসত্য বলে। যেমন শশশৃঙ্গ বন্ধ্যা-পুত্র, (অথবা রুচিবিরুদ্ধ মনে না করিলে ঘোড়ার ডিম) প্রভৃতি অসৎ পদার্থ সকল অবস্তু বলিয়া প্রসিদ্ধ। জগৎ এতাদৃশ অসত্য অবস্তু নহে, অবস্তু হইলে [illegible] প্রতীতির বিষয় হইত না। এ দিকে জগৎ ([illegible]

(ভাবের) উৎপত্তি হইলে, অসৎটী নিরূপাখ্য হইয়া ভাব-পদার্থসহিত অভিন্ন হইবে না। সৎ ও অসতের তাদাত্ম্য (অভেদ) হইতে পারে না, কারণরূপ সামান্যটী সর্ব্বত্র বিশেষরূপ কার্য্যে অনুগত হয়। মৃৎ সুবর্ণ বীজাবয়ব প্রভৃতি কারণ ঘট, কুণ্ডল, অঙ্কুরাদিকার্য্যে অনুস্যূত (গ্রথিত, অনুগত) না হইলে ঘটাদিতে মৃত্তিকাদি জ্ঞান হইত না। সুতরাং অভাব বা অসৎ ভাবকার্য্যের উপাদান হইলে, নিশ্চিত সকল ভাব অভাবান্বিত হইত, অর্থাৎ কার্য্যবর্গমাত্রই অভাব বলিয়া প্রতীত হইত, ভাবপদার্থের ন্যায় ভাসমান হইত না। আর যেহেতু অভাব সর্ব্বত্র থাকে, অভাবের সংগ্রহ করিতে হয় না, ইহা সর্ব্বদা অযত্নসিদ্ধ, সেইহেতু সকল স্থানে সদৈব সকল কার্য্যের উৎপত্তির আপত্তি হইত। বিশেষতঃ সংসারকে অসৎ মানিয়া আকস্মিক আদিমান্ বলিতে গেলে অকৃতভ্যাগম ও কৃতনাশ, তথা বিনা নিমিত্তে সুখ-দুঃখের বৈষম্য হওয়া, ইত্যাদি অনেক দোষ স্বীকার করিতে হইবে, কেন না, এইপক্ষে জ্ঞান ও কর্ম্ম উভয়েরই ব্যর্থতার প্রসঙ্গ হয়। এ স্থলে অসৎপদার্থবাদী শূন্যবাদমতাবলম্বিগণ সম্ভবতঃ এরূপ আশঙ্কা করিবেন, খ-পুষ্প, নর-শৃঙ্গ, প্রভৃতি শব্দ দ্বারাও লোকের এক প্রকার জ্ঞান হইয়া থাকে। যখন অভাবরূপ অসৎ খপুষ্পাদি দ্বারা লোকের জ্ঞান জন্মে, অথবা ককারাদি মিথ্যা রেখা দ্বারা বর্ণাদির সত্যত্ব বুদ্ধি উৎপন্ন হয় এবং তদনুকূল ব্যবহারও নিষ্পন্ন হয়, তখন অভাবরূপ শূন্যোদ্ভব জগতের চিরন্তন অস্তিত্ব-বুদ্ধি-প্রভাবে সত্যবুদ্ধি জন্মিয়া তদ্দ্বারা যে সত্য ব্যবহারের সিদ্ধি হইবে, তাহাতে সন্দেহই বা কি? অতএব জগৎ অসৎ বন্ধ্যাপুত্রাদির ন্যায় বস্তুত্বরহিত হইলেও, যেরূপ অসৎ পিশাচ-বুদ্ধি-স্থলে সত্য পিশাচ-বুদ্ধি আরোপ দ্বারা পিশাচ-প্রত্যক্ষবৎ জ্ঞানে লোকে তদনুকূল ব্যবহার করিয়া থাকে, তদ্রূপ অসত্য পিশাচস্থানীয় জগতের সত্যত্ব জ্ঞান দ্বারা সত্য ব্যবহারাদির সিদ্ধি হওয়া অসম্ভব নহে। বাদীর উক্ত সমস্ত কথা অসার, কারণ, শব্দ উচ্চারিত হইবামাত্রই শশ-শৃঙ্গাদি বস্তুত্ব ধর্ম্মরহিত পদার্থের এক প্রকার জ্ঞান হয় বটে, কিন্তু এই জ্ঞান কোনও ব্যবহারের সম্পাদক নহে। কেন না, ব্যবহার-সিদ্ধি-স্থলে, শব্দ, অর্থ ও জ্ঞান, এই তিনের আবশ্যকতা হয়, কিন্তু শশ-শৃঙ্গাদি বাক্যস্থলে, কেবল শব্দ ও জ্ঞান থাকে, অর্থ (বস্তুরূপ পদার্থ) থাকে না। এ দিকে ককারাদি দৃষ্টান্তে অর্থ (বস্তুরূপ চিহ্ন), শব্দ ও জ্ঞান, এই তিনই থাকে, চিহ্ন সত্য হউক বা মিথ্যা হউক, তাহাতে আগ্রহ নাই, তাহার রূপ বা আকৃতি থাকায় সত্য বর্ণবুদ্ধি উত্থাপিত হওয়ার বাধা হয় না। এইরূপ পিশাচ-বুদ্ধি অসত্য হইলেও কিংবদন্তি

সিদ্ধ হওয়ায় তথা তাহার আরোপ ভাবপদার্থে হওয়ায় তদ্দ্বারাও ব্যবহারসিদ্ধি অসম্ভব নহে। জগৎ প্রতিক্ষণ ভাবরূপে প্রতীয়মান হওয়ায় শশ-শৃঙ্গাদির ন্যায় অসৎ নহে, কিন্তু পিশাচবুদ্ধির ন্যায় সৎ পদার্থে আরোপ হওয়ায়, অথবা ককরাদির ন্যায় রেখাদি চিহ্নবিশিষ্ট হওয়ায় তাহাকে যদিও মিথ্যা বলা যায়, তবুও পারমার্থিকরূপে সত্য বা অসত্য বলা যাইতে পারে না। অতএব মিথ্যাত্বধর্ম্মবিশিষ্ট হইলেও প্রত্যক্ষবৎ ভাসমান হওয়ায় শশ-শৃঙ্গাদির ন্যায় জগৎকে বস্তুত্ববর্জ্জিত অভাবরূপ অসৎ পদার্থ বলা যুক্তি-বহির্ভূত। শাস্ত্রে শশশৃঙ্গাদি শব্দ বিকল্পবৃত্তি বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে, ইহা প্রমাণ নহে, প্রমাণাধীন নহে, আর বস্তুত্ব ধর্ম্মাবগাহীও নহে, অতএব অসৎ, এতাদৃশ অবস্তুসহিত প্রত্যক্ষসিদ্ধ জগতের তুলনা হইতে পারে না।

এইরূপ স্বভাবপক্ষেও জ্ঞান ও কর্ম্ম ব্যর্থ, যাহা অযত্নসিদ্ধ, স্বভাব-বলে পাওয়া যায়, তাহার নিমিত্ত সাধনাদি ক্রিয়া সর্ব্বথা নিষ্ফল। শিলার স্বভাব কাঠিন্য, তাহা তাহার সদা প্রাপ্য, তাহার প্রাপ্তির জন্য তাহাকে যত্ন করিতে হয় না। এইরূপ জীবগণের অবস্থার পূর্ব্বাপর পরিণাম স্বভাবসিদ্ধ হইলে, তদ্বিষয়ে সাধনাদি ক্রিয়ার সর্ব্বদা নৈষ্ফল্য জানিবে। এদিকে, স্বভাবের ব্যতিক্রমে, অগ্নির অগ্নিত্ব নাশের ন্যায়, আত্মনাশের আপত্তি হইবেক। আপিচ, জগতের উৎপত্তি ও স্থিতি স্বভাবসিদ্ধ বলিলে, স্বভাব অপরিহার্য্য হওয়ায়, উৎপত্তি-স্বভাববিশিষ্ট পদার্থের নাশ হইবে না, নাশধর্ম্মবিশিষ্টের উৎপত্তি হইবে না, কেননা, এক ধর্ম্মীতে দুই বিরুদ্ধ প্রকার পরিণাম অসম্ভব। এইরূপ সকল বিষয়ের বৈষম্যভাব হেতু স্বভাবপক্ষের যুক্তিসিদ্ধতা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। কিংবা, পদার্থের উৎপত্তি-স্থিতি-আদি বিষয়ে কার্য্য, কারণ, নিমিত্ত ও উপাদান, দ্রব্যাদির বিশিষ্ট নিয়ম থাকায়, আকস্মিক পক্ষের ন্যায়, স্বভাবপক্ষও কোনরূপে রক্ষা হয় না। কথিত কারণে জগৎকে স্বভাবসিদ্ধ বলিতে গেলে প্রথমতঃ অগণ্য অপরিহার্য্য শতবিধ দোষ অঙ্গীকার করিতে হইবেক এবং দ্বিতীয়তঃ জগতের সত্যত্ব ও অসত্যত্ব কোন প্রমাণে সিদ্ধ নহে বলিয়া উপরিউক্ত সত্য ও অসত্যপক্ষের ন্যায় স্বভাবপক্ষেও জগৎ সত্য বা অসত্য এদুয়ের মধ্যে একটীও সিদ্ধ হইবে না।

প্রদর্শিত প্রকারে প্রপঞ্চের নিঃস্বরূপতা অসম্ভব হওয়ায় এবং সত্যতাও সম্ভব না হওয়ায় সত্যাসত্য উভয়রূপ এই তৃতীয় পক্ষ স্বীকার করিলে, ইহাও বদতোব্যাঘাত-দোষপ্রযুক্ত সম্ভব হয় না। এ পক্ষে নিম্নোক্ত ছয় প্রকার গতি বা কোটি উপস্থাপিত হইতে পারে, যথা—

১—দুই বিরুদ্ধ পদার্থের বা ধর্ম্মের সহাবস্থিতি।

২—এক ব্যক্ত পদার্থে তদ্বিরুদ্ধ অন্য অব্যক্ত পদার্থের সহাবস্থিতি।

৩—এক ব্যক্ত বস্তুতে অন্য ব্যক্ত বস্তুর অভাবের সহাবস্থিতি।

৪—স্ব-স্বরূপে স্বাভাবের সহাবস্থিতি।

৫—ব্যক্তাব্যক্ত এক পদার্থে তদ্বিরুদ্ধ অন্য বিষমসত্তাবিশিষ্ট ব্যক্তাব্যক্ত পদার্থের সহাবস্থিতি।

৬—সত্যাসত্য বা অসত্য-সত্য এ দুইয়ের একত্রাবস্থিতি।

উক্ত সকল গতির তাৎপর্য্য দৃষ্টান্ত প্রদর্শনপূর্ব্বক বর্ণন করা যাইতেছে।

১—আলোক ও অন্ধকার অথবা ক্রোধ ও দয়া ইত্যাদি দুই সমসত্তাক বিরুদ্ধ পদার্থের বা ধর্ম্মের সহাবস্থান সম্ভব নহে। কারণ, যে স্থলে উদ্ভূত আলোক বা ক্রোধ থাকে, সেস্থলে অন্ধকার বা দয়া থাকে না, এইরূপ অন্ধকারের বা দয়ার অবস্থানকালে আলোক বা ক্রোধ থাকে না। তৎপ্রতি হেতু এই যে, পরস্পর বিরুদ্ধ-সমসত্তাক দুই পদার্থ বা ধর্ম্ম মধ্যে বিরোধ থাকায় উভয়ের একত্রাবস্থিতি ঘটিতে পারে না।

২—দীয়াশলাই বা দেকাটিতে তদ্বিরুদ্ধ অব্যক্ত অগ্নির সহাবস্থিতি সম্ভব হয়, কারণ, ব্যক্তাব্যক্ত (বিশেষ-সামান্য) পদার্থ মধ্যে বিরোধ নাই।

৩—ঘটে পটের অভাব থাকে অর্থাৎ ঘটরূপ অধিকরণে যে সময়ে ঘটত্ব আছে, সে সময়ে পটত্বের অভাবও আছে। অর্থাৎ ঘটাধিকরণে ঘটকালে পট থাকিতে পারে না কিন্তু তাহাতে অন্য বস্তুর অভাব থাকিতে পারে। যদিও অভাব স্বরূপতঃ কোন বস্তু নহে, তথাপি শাস্ত্রান্তরপ্রসিদ্ধ বলিয়া এ স্থলে অভাবও ভাব বলিয়া উল্লিখিত হইল।

৪—ঘটের স্ব-স্বরূপে তাহার নিজের স্বরূপাভাব সম্ভব নহে, কেন না, স্ব-স্বরূপে ভাবাভাব দুই বিরুদ্ধ ধর্ম্মের সমাবেশ অসম্ভব।

৫—রজ্জু-সর্পস্থলে রজ্জু উৎকৃষ্ট (ব্যবহারিক) সত্তাবিশিষ্ট ও সর্প অপকৃষ্ট সত্তাবিশিষ্ট (প্রাতিভাসিক) হওয়ায় উভয়ের বিষম সত্তাবশতঃ একত্রাবস্থিতিরূপ সদ্ভাব সম্ভব হয়। এইরূপ পারমার্থিক জ্ঞান ও অপরমার্থিক অজ্ঞান এ দুয়েরও সহাবস্থান বিষমসত্তাবশতঃ সম্ভবপর।

৬—সত্যাসত্য বা অসত্য-সত্য এ দুয়ের একাধিকরণে ও এক সময়ে অবস্থিত বিরোধ বা ব্যাঘাত-দোষযুক্ত অসম্ভব। কেন না, যে সৎ বা ভাব তাহা অসৎ বা অভাব রূপ নহে আর যাহা অসৎ বা অভাব তাহা সৎ রূপ নহে

এবং তৎকারণে উভয়ের বিপরীত স্বভাববশতঃ কোনপ্রকার একত্রাবস্থিতিরূপ সঙ্ঘটন সম্ভব হয় না।

এক্ষণে দার্ষ্টান্তিক জগৎসম্বন্ধে উল্লিখিত ছয় গতিমধ্যে কোন গতিটী সম্ভব হয় তাহা এস্থলে বিচারণীয়। বিচারে পাওয়া যায়, পঞ্চম গতি ভিন্ন অন্য সকল গতি জগতের বিষয়ে অত্যন্ত অননুকূল, কেন না, তৎসকলে অসম্ভবত্বদোষ অতি প্রসিদ্ধ। যেরূপে এই দোষ হয়, তাহা সঙ্ক্ষিপ্তভাবে বর্ণিত হইতেছে।

১—দুই বিরুদ্ধ পদার্থের বা ধর্ম্মের এক বস্তুতে সহাবস্থান ছায়া আতপের ন্যায় অসম্ভব হওয়ায় জগৎকে সত্যাসত্য উভয়রূপ বলা যায় না। ন্যায়মতে আলোকের অভাবকে অন্ধকার বলে, শাস্ত্রান্তরে অন্ধকার স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপ পদার্থ বলিয়া প্রসিদ্ধ, কিন্তু অন্ধকারের স্বরূপ যাহাই হউক, উদ্ভূত আলোকের বিদ্যমানে অন্ধকারের অবস্থান আলোকাভাবরূপে হউক বা স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপে হউক, বিরোধবশতঃ সম্ভব হয় না। সুতরাং জগদ্বিষয়ে প্রথম গতি অঘটিত।

২—ইন্ধন-অগ্নি দৃষ্টান্ত দার্ষ্টান্তিক জগদ্বিষয়ে সম্ভব নহে, কারণ জগৎ নানা ব্যষ্টিরূপ পদার্থসম্বলিত এক সমষ্টিপদার্থ বলিয়া প্রসিদ্ধ। সুতরাং জগদতিরিক্ত কোন দ্বিতীয় বস্তু না থাকায়, ব্যক্তরূপ দেকাঠিতে অব্যক্ত ভাব অগ্নির অবস্থিতির ন্যায়, ব্যক্ত বা বিশেষরূপ জগতে তদতিরিক্ত অব্যক্ত সামান্যরূপ বিরুদ্ধভাববস্তুর সহাবস্থান সম্ভব নহে। অপিচ, এক অধিকরণে যেরূপ দৈশিক বা কালিকভেদ বিনা দুই ব্যক্ত বিরুদ্ধ পদার্থের সহাবস্থান সম্ভব হয় না, তদ্রূপ জগৎ-বিষয়েও সত্যাসত্যরূপ দুই ব্যক্ত বিরুদ্ধ পদার্থের সঙ্ঘটন সম্ভাবিত নহে। যদি বল, জগতের বর্ত্তমান অস্তিত্ব সত্তের ব্যক্তস্বরূপ, তথা জগতের ভাবী নাশ অসতের অব্যক্তস্বরূপ অর্থাৎ বর্ত্তমানকালে সৎ ব্যক্তরূপ হওয়ায় তথা অসৎ অব্যক্তরূপ হওয়ায়, পরস্পর বিরুদ্ধ ব্যক্ত দীয়াশলাই ও অব্যক্ত অগ্নির একত্রাবস্থিতির ন্যায়, সৎ ব্যক্তরূপ জগৎসহিত অব্যক্ত অসতেরও একত্রাবস্থিতি সম্ভব হয়। কথিত প্রকারে সত্যাসত্যরূপ দুই বিরুদ্ধধর্ম্ম বা পদার্থের বিরোধাভাবে সহাবস্থিতি এক অধিকরণে অসম্ভব নহে। একথা সঙ্গত নহে, কারণ দেশ, কাল, পরোক্ষ, অপরোক্ষ, আদি অবচ্ছেদক ভেদ বিনা এক অধিকরণে দুই বিরুদ্ধ ব্যক্ত পদার্থের সহাবস্থানরূপ বিরোধ অবশ্যই হইবে এবং এই বিরোধের সদ্ভাবে সত্যাসত্যের একাধিকরণে অবস্থিতি সম্ভব হইবে না। কেন না, যদিও এক বৃক্ষে দেশভেদে বৃক্ষবৃত্তি সংযোগাভাবের অবচ্ছেদক মূলদেশ হওয়ায় আর বৃক্ষবৃত্তি সংযোগের অবচ্ছেদক শাখাদেশ হওয়ায়, সংযোগ তথা

সংযোগাভাবের বিরোধাভাব সহাবস্থিতি সম্ভব হয়। এইরূপ এক ঘটে কাল-ভেদে ঘটবৃত্তি বিদ্যমানতার অবচ্ছেদক বর্ত্তমানকাল হওয়ায় ও ঘটবৃত্তি অবিদ্যমানতার অবচ্ছেদক ভাবীকাল হওয়ায় বিদ্যমান অবিদ্যমান ধর্ম্মেরও একখণ্ড বিরোধাভাবে সমাবেশ সম্ভব হয়। আর এই প্রকার দয়া ক্রোধের ন্যায়, ব্যক্তাব্যক্ত বা পরোক্ষাপরোক্ষ আদি ধর্ম্মের অবচ্ছেদকভেদেও এক ধর্ম্মীতে বিরুদ্ধ দুই ধর্ম্মের সঙ্কর হইয়া থাকে। কথিত প্রকারে যদ্যপি অবচ্ছেদকভেদে এক ধর্ম্মীতে বিরুদ্ধ দুই ধর্ম্মের সাঙ্কর্য্য সম্ভব হয়, তবুও কালাদি অবচ্ছেদক-ভেদ বিনা জগদ্রূপ একাধিকরণে সৎ-অসৎরূপ বিরোধী ধর্ম্মের সহাবস্থান কথন অত্যন্ত অসঙ্গত। যদি বল, শুক্তিরজতাদি স্থলে কালাদি পরিচ্ছেদ বিনাই "সত্যরজতগোচর ও শুক্তিরজতগোচর" ইত্যাদি এক জ্ঞানে যেরূপ ভ্রমত্ব প্রমাত্বের অর্থাৎ মিথ্যাত্ব সত্যত্বের সঙ্কর অতি প্রসিদ্ধ, তদ্রূপ জগদ্রূপ এক অধিকরণে সত্যাসত্যের সাঙ্কর্য্য অপ্রসিদ্ধ নহে। না, ইহা সম্ভব নহে, কারণ, প্রদর্শিত নিয়ম বিষমসত্তাবিশিষ্ট পদার্থ মধ্যে প্রচলিত, সমসত্তাক পদার্থ মধ্যে নহে। আর যে হেতু বাদীর মতে জগৎ ভ্রমসিদ্ধ পদার্থ নহে, সেইহেতু সমসত্তাক পদার্থ বিষয়ে দেশকালাদি অবচ্ছেদক ভেদ বিনা, মাত্র ব্যক্তাব্যক্ত ধর্ম্মভেদে, ইন্ধনে অব্যক্ত অগ্নির সহাবস্থানের ন্যায়, সত্যা-সত্যরূপ পরস্পর বিরুদ্ধ দুই পদার্থ বা ধর্ম্মের সাঙ্কর্য্য অসম্ভব। অপিচ, অসৎ ভাবপদার্থ নহে, ইন্ধন-অগ্নির সম্বন্ধের ন্যায় ভাবাভাবের সম্বন্ধ সম্ভব হয় না, একথা পূর্ব্বে অনেকস্থানে বলা হইয়াছে। পক্ষান্তরে, যদি সত্য সত্যই জগৎরূপ একাধিকরণে সত্যাসত্যের সমাবেশ অঙ্গীকার কর, তবুও দোষ হইতে নিষ্কৃতি নাই, অন্যরূপে দোষ আগমন করে। কারণ, উক্ত সমাবেশ সকল অবয়বে সমকালিন বলিলে, ইহা সম্ভব হইবে না, যেহেতু সমদেশস্থিত সকল অবয়বে এক কালে দুই বিরুদ্ধ পদার্থের সহাবস্থান অসম্ভব। এদিকে অবয়বাংশে অর্থাৎ দেশ ভেদে সহাবস্থান অঙ্গীকার করিলে, প্রষ্টব্য—কোন্ অংশটী সৎ ও কোনটী অসৎ? কারণমাত্র সৎ বলিলে, অর্থাৎ কারণরূপে জগৎ সৎ বলিলে, সে কারণটী পরমাণু হউক, বা প্রধান হউক, বা ব্রহ্ম হউন, ইহাতে আগ্রহ নাই, অতীন্দ্রিয় হওয়ায় প্রতীতি-অগোচর হইবে। আর এদিকে মাত্র ব্যক্ত জগৎকে

সৎ বলিলে, তাহাকে পুনরায় অসৎ বলা অসম্ভব হইবে। পক্ষান্তরে, কারণ কার্য্যরূপ উভয় প্রকার জগৎকে অসৎ বলিলে অথবা মাত্র কার্য্যরূপ জগৎকে অসৎ বলিলে, তাহাও বন্ধ্যাপুত্রাদির ন্যায় অসৎ-গোচর হওয়ায় প্রতীতি-গোচর হইবে না। এইরূপ উভয়তঃ দোষ হওয়ায় এবং ইন্ধন অগ্নি দৃষ্টান্ত জগতের সত্যাসত্য পক্ষ সমর্থনে অসমর্থ হওয়ায় উহার সত্যাসত্য উভয়রূপতা বাধিত।

৩। যে স্থলে এক বস্তু আছে সে স্থলে তাহাতে যদ্যপি অন্য বস্তুর অভাব থাকিতে পারে, তথাপি এই নিয়ম বিভক্ত সকল বস্তু মধ্যে প্রচলিত। জগৎ তদ্রূপ বিভক্ত পদার্থ নহে, সমুদায়ের সমষ্টি জগৎ বলিয়া প্রসিদ্ধ। সুতরাং জগদান্তরের অভাবে জগতে অন্য বস্তুর অভাব থাকা সম্ভব নহে এবং সম্ভব হইলেও তদ্দ্বারা জগতের সত্যাসত্য পক্ষ স্থাপিত হইতে পারে না। অতএব এ গতিও জগতের সত্যাসত্য পক্ষ সমর্থন করিতে সক্ষম নহে।

৪। স্বস্বরূপে স্বরূপাভাব সম্ভব নহে বলিয়া জগতের সত্যাসত্য উভয় রূপতা পক্ষে এ কোটীও বাধিত।

৫—বিষম সত্তা বিশিষ্ট পদার্থ মধ্যেই সত্যত্ব অসত্যত্ব, অস্তিত্ব নাস্তিত্ব, ভাবত্ব অভাবত্ব, ইত্যাদি পরস্পর বিরুদ্ধ পদার্থের সমাবেশ সম্ভব হয়; অর্থাৎ যে স্থলে দুই পদার্থের সত্তা ভিন্ন, সে স্থলে একাধারে বা একাধিকরণে দুই বিভিন্ন সত্তাবিশিষ্ট বস্তুর একত্রাবস্থিতি অসম্ভব নহে। যেমন ভ্রমস্থলে উৎকৃষ্ট সত্তাবিশিষ্ট রজ্জুতে বা রজ্জুর জ্ঞানে অজ্ঞানকৃত অপকৃষ্ট সত্তাবিশিষ্ট সর্প ও সর্পের জ্ঞান থাকে, হেতু এই যে, ভ্রান্তিস্থলে অধিষ্ঠান রজ্জু ন্যূনসত্তাবিশিষ্ট পদার্থের সাধক, বাধক নহে। পরন্তু ভ্রান্তির নিবৃত্তি হইলে প্রমাণভূত উৎকৃষ্ট সত্তার প্রভাবে অপকৃষ্টসত্তাকপদার্থ বাধপ্রাপ্ত হইয়া থাকে। প্রদর্শিত বাধের কারণ এই যে, উৎকৃষ্ট রজ্জু সর্পের সাধক বা আশ্রয় হইলেও প্রমাণোদ্ভব রজ্জু জ্ঞানের নিকটে নিকৃষ্ট সর্প ও সর্পের জ্ঞান পুনরায় দাঁড়াইতে বা অবস্থিতি করিতে পারেনা। অতএব উপরিউক্ত কোন রীতিতে জগতের সত্যত্ব বা অসত্যত্ব বা সত্যাসত্য উভয়রূপত্ব প্রমাণসিদ্ধ না হওয়ায় জগতের ন্যূনসত্তা সিদ্ধ হয় এবং ইহা সিদ্ধ হওয়ায় জগৎকে মিথ্যা বলা যায়। যদি বল, জগৎ মিথ্যা নহে কিন্তু সদসদ্রূপ, কেননা "আমি গৌর আমি শ্যাম"

তথা "আমি শরীর নহি শরীর হইতে ভিন্ন" ইত্যাদি পরস্পর বিরুদ্ধ জ্ঞানদ্বারা জগতের সত্যাসত্য উভয়রূপতাই সিদ্ধ হয়, সদসদ্বিলক্ষণরূপতা নহে। প্রমাণের বলবত্তা সৎ অসৎ উভয় পক্ষে সমান, অর্থাৎ যেরূপ প্রতীতি সৎপক্ষে আছে, তদ্রূপ প্রতীতি অসৎপক্ষেও আছে। অতএব উভয় প্রকার প্রতীতি বা অনুভববল সমান থাকায় জগৎকে সত্যাসত্য উভয়রূপ বলা যুক্তিসিদ্ধ, মিথ্যা বলা যুক্তিসিদ্ধ নহে, অন্যথা প্রতীতি মাত্রই মিথ্যা হওয়ায় ব্যবহার লোপের প্রসঙ্গ হইবে। কথিত কারণে বিষমসত্তা পদার্থের ন্যায় সমসত্তাক পদার্থ স্থলেও এক অধিকরণে দুই বিরুদ্ধ পদার্থের সমাবেশ দৃষ্টিবিরুদ্ধ নহে, আর যাহা দৃষ্টি-বিরুদ্ধ নহে, কিন্তু অনুভবসিদ্ধ, তাহাকে শত সহস্র যুক্তি একত্রিত হইলেও তিরস্কার করিতে সক্ষম নহে। কেননা, অনুভব প্রত্যক্ষমূলক তথা যুক্তি অনুমানমূলক হওয়ায় অনুমান ও প্রত্যক্ষের বিরোধস্থলে অনুমানাদির উপেক্ষা হইয়া থাকে। ইহার প্রত্যুত্তরে আমরা বলিব, ভ্রান্তিব্যতীত এক অধিকরণে দুইসমবল বিরুদ্ধ প্রত্যক্ষ প্রতীতি সম্ভব নহে এবং সম্ভব নহে বলিয়াই "আমি গৌর, আমি শরীর নহি" ইত্যাদি প্রতীতিতে দেখা উচিত, উক্ত দুই অনুভব মধ্যে কোন্‌টি প্রমাণভূত অর্থাৎ যথার্থ জ্ঞান জন্য প্রমা। তন্মধ্যে যেটী প্রমাণ জন্য নহে, সেটী অবশ্যই প্রমাণান্তর দ্বারা বাধিত হইবে। অপিচ, দুই সমবল পরস্পর বিরুদ্ধ প্রতীতি একাধারে থাকা সম্ভব হইলে কেহ কাহারও দ্বারা বাধ প্রাপ্ত হইবে না, আর যেহেতু বাধ প্রাপ্ত হয় সেই হেতু জগতের মিথ্যাত্বই সিদ্ধ হয়, সত্যত্ব বা সত্যাসত্য উভয়রূপত্ব নহে। যদি বল, পরস্পরবিরুদ্ধ দয়া ক্রোধের এক ব্যক্তিতে অবস্থান দেখা যায় অথচ উভয়ই সমসত্তাক, সমান প্রমার ধর্ম্মাবলম্বী ও স্বতন্ত্র পদার্থ। সত্য, কিন্তু তাদৃশ অবস্থান অবচ্ছেদক ভেদেই সম্ভব হয়, অন্যরূপে নহে আর এই সহাবস্থান ও বিরুদ্ধ দুইভাব বিষয়ক হয়, পরস্পর ভাবাভাব বিষয়ক নহে এবং সত্যত্বের স্থাপক বা ব্যাপকও নহে। কেননা, দয়া ক্রোধাদি নিমিত্তকে অপেক্ষা করে, নিমিত্ত হইলেই ক্রোধাদির উৎপত্তি হয়, নচেৎ নহে। বিচার দৃষ্টিতে,আবির্ভাব তিরোভাব, প্রতিক্ষেপক-প্রতিক্ষেপ্যভাব, নাশক-নাশ্যভাব, বাধক-বাধ্যভাব, ইত্যাদি সকল ভাব বিষম সত্তাবিশিষ্টেই সম্ভব হয়, সমসত্তাকবিশিষ্টে নহে, কেননা স্বপ্নেও উক্ত সকল ভাব জাগ্রতের ন্যায় যথাবৎ দৃষ্ট হয় এবং এবম্প্রকার দৃষ্ট হওয়ায় জাগ্রৎ স্বপ্নের সাদৃশ্যতাই সিদ্ধ

হয়, বিলক্ষণতা নহে। অতএব যেরূপ স্বপ্নে ক্ষুধার নিবৃত্তি, সুখ দুঃখের উপলব্ধি, কোনও বস্তুর নাশ, কোনও বস্তুর উৎপত্তি, দয়া ক্রোধাদির অবচ্ছেদক ভেদে সহাবস্থিতি, ইত্যাদি ইত্যাদি সমস্ত ব্যবহার জাগ্রতের ন্যায় সত্যভাবে সম্পন্ন হয়, তদ্রূপ জাগ্রতেও স্বপ্নের ন্যায় সর্ব্ব ব্যবহার সমাধা হয়। অতএব জগতে রজ্জুশুক্তিআদি-অবচ্ছিন্ন-চেতনের ন্যায় অবাধিত সত্যত্ব, তথা বন্ধ্যাপুত্রাদির ন্যায় প্রতীতি-অগোচর-রূপ অসত্যত্ব, এবং ছায়া আতপের বিরোধের ন্যায় সত্যাসত্য উভয় রূপের বিরোধ বশতঃ একাধিকরণে অবস্থিতির সম্ভবত্ব কোন প্রমাণে সিদ্ধ না হওয়ায়, ভ্রান্তিসিদ্ধ সর্পরজতাদির ন্যায় জগতের ন্যূন বা বিষমসত্তা সিদ্ধ হয়, উৎকৃষ্টসত্তা নহে। সুতরাং জগতের বিষয়ে প্রস্তাবিত গতিই সম্ভব হওয়ায় তথা প্রকারান্তরের অভাবে গত্যন্তর অসম্ভব হওয়ায় জগৎকে মিথ্যা বলা যায়।

৬—উল্লিখিত সকল হেতুবাদ দ্বারা জগতের স্বরূপ কোনও প্রমাণে সিদ্ধ নহে, এবং ইহা সিদ্ধ না হওয়ায়, বরং তদ্বিপরীত উহার মিথ্যাত্ব সিদ্ধ হওয়ায়, এতাদৃশ মিথ্যা জগৎ বিষয়ে সত্যাসত্যের বিচারই নিষ্ফল। কারণ, উহা যদি সৎ হইত, তাহা হইলে "উহা অসৎ" এরূপ বিচার স্থান প্রাপ্ত হইত না, যেহেতু অসৎ পদার্থ প্রতীতির অগোচর বলিয়া প্রতীত পদার্থে অসত্ত্বের প্রয়োগ সঙ্গত হয় না। এদিকে অসৎ বলিলে, বন্ধ্যাপুত্রাদির ন্যায় কস্মিন্‌কালে প্রতীতির বিষয় হইত না এবং এবম্প্রকার অপ্রতীত পদার্থ বিষয়ে সৎ শব্দের প্রয়োগ স্বীয় অর্থেই বাধিত। পক্ষান্তরে, জগতের প্রতীতি অনুক্ষণ হইতেছে বলিয়া তাহাকে সৎ বলা উচিত, একথাও সঙ্গত নহে, কারণ, কেবল প্রতীতি ও তদনুকূল ব্যবহার সত্যত্বের সম্পাদক নহে, যেহেতু উহার ব্যভিচার শুক্তি-রজত, স্বপ্ন, ঐন্দ্রজালিক, পদার্থাদিস্থলে অতি প্রসিদ্ধ। আর যেহেতু যেটী সৎ সেটী অসৎ নহে বা অসৎ হয় না এবং যেটী অসৎ সেটী সৎ নহে বা সৎ হয় না,, সেইহেতু জগৎ নাশ বা বাধপ্রাপ্ত হয় বলিয়া সৎ নহে, প্রতীত হয় বলিয়া অসৎ নহে, এবং প্রতীতি সত্ত্বেও নাশ বা বাধ প্রাপ্ত হয় বলিয়া সৎ ও অসৎ হইতে বিলক্ষণ জ্ঞানবাধ্য অনির্ব্বচনীয় ভাবরূপ হয়। অতএব জগতের বিষয়ে সত্যাসত্যের বা অসত্য-সত্যের একত্রাবস্থিতি বা পৃথক্‌রূপে স্থিতির কল্পনা বা সৎরূপের কল্পনা বা অসৎরূপের কল্পনা বা সদসৎ উভয় রূপের কল্পনা, ইহা সমস্ত অসিদ্ধ হওয়ায় এ গতিও অঘটীত।

উপরিউক্ত প্রকারে জগতের সত্যত্ব, অসত্যত্ব, তথা সত্যাসত্য উভয়রূপত্ব, নিরাকৃত হওয়ায়, পরিশেষে সদসদ্বিলক্ষণ এইপক্ষই যুক্তিতে স্থিরীকৃত হয়। যদ্যপি এইপক্ষ স্থূলভাবে ইতঃপূর্ব্বে ৫ চিহ্নে বিচারিত হইয়াছে আর অপেক্ষাকৃত সূক্ষ্ম ও বিস্তৃতরূপে তৃতীয় খণ্ডে বিচারিত হইবে, তথাপি এস্থলে দুই একটী কথা অধিক বলিবার আছে বলিয়া বলা যাইতেছে। সদসদ্বিলক্ষণ শব্দের অর্থ প্রথম খণ্ডের চতুর্থপাদে বর্ণিত হইয়াছে, সংক্ষেপে যে বস্তু সৎ নহে, অসৎও নহে, কিন্তু সৎ অসৎ হইতে বিলক্ষণ তাহাকে "সদসদ্বিলক্ষণ" বলে। অর্থাৎ কালত্রয়ে অবাধ্যত্বরূপ সত্যত্বের বিপরীত অসত্য নহে আর কালত্রয়ে বাধ্যত্বরূপ অসত্যত্বের বিপরীত সত্যও নহে, কিন্তু সত্য হইতে ভিন্ন লক্ষণাক্রান্ত এবং অসত্য হইতেও ভিন্ন লক্ষণাক্রান্ত, এরূপ যে জ্ঞান নিবর্ত্তনীয় অনির্ব্বচনীয় ভাবরূপ বস্তু তাহাকে সদসদ্বিলক্ষণ বলে আর এই সদসদ্বিলক্ষণের ন্যূন অর্থাৎ বিষম সত্তা হইয়া থাকে। যদি বল, "সত্যাসত্য" বা "সত্য মিথ্যা" এই দুই পদার্থ হইতে ভিন্ন কোন বস্তু নাই এবং তদ্ভিন্ন কোন তৃতীয় সংজ্ঞা লোকমধ্যেও প্রসিদ্ধ নহে। অর্থাৎ লোক ব্যবহারেও সত্য ও অসত্য (মিথ্যা) এই দুই সংজ্ঞাই প্রসিদ্ধ, তদতিরিক্ত তৃতীয় সদসদ্বিলক্ষণ সংজ্ঞা অপ্রসিদ্ধ। ইহার উত্তরে বলিব, না উহা অপ্রসিদ্ধ নহে, কেননা স্বরূপতঃ "মিথ্যা" এই সংজ্ঞা সদসদ্বিলক্ষণের নামান্তর মাত্র, যেহেতু সদসদ্বিলক্ষণ পদার্থ স্বরূপে মিথ্যা হইয়া থাকে। যেরূপ নিঃস্বরূপ অসৎ খপুষ্পাদি পদার্থ সকল লোক মধ্যে মিথ্যা বলিয়া ব্যবহৃত হয় তদ্রূপ ভ্রান্তিসিদ্ধ সদসদ্বিলক্ষণ সর্প রজতাদি পদার্থ সকলও মিথ্যা বলিয়া কথিত হয়। মাত্র ভেদ এই যে, লোক প্রসিদ্ধি অনুসারে উক্ত উভয় প্রকার শব্দ মিথ্যা শব্দের অন্তর্ভূত, কিন্তু শাস্ত্রীয় সঙ্কেতে নিঃস্বরূপকে অসৎ বলে আর সদসদ্বিলক্ষণকে মিথ্যা বলে, বলিলেও উভয়ের পারমার্থিক অবিশেষতা নিবন্ধন তদুভয়েতে "মিথ্যা ও অসৎ" এ উভয় প্রকার প্রয়োগ সঙ্গত হয়। সমস্ত ভ্রান্তি বা বিপর্য্যয় জ্ঞান ও তাহা সকলের বিষয়কে সদসদ্বিলক্ষণ বলা যায়। ভ্রান্তিজ্ঞানের বিষয় ও ভ্রান্তিজ্ঞান সত্যও নহে, অসত্যও নহে, অর্থাৎ জ্ঞানবাধ্য বলিয়া সত্য নহে আর প্রতীত হয় বলিয়া অসত্যও নহে, কিন্তু সৎ হইতে বিলক্ষণ আর অসৎ হইতে বিলক্ষণ হওয়ায় মিথ্যা বলা যায়। যেমন সর্পভ্রম

স্থলে, বা স্বপ্ন স্থলে, বা দর্পণস্থ প্রতিবিম্ব স্থলে, সর্প, স্বপ্ন, প্রতিবিম্ব, ইহা সকলকে সত্য বলা যায় না এবং অসত্যও বলা যায় না, কিন্তু সদসদ্বিলক্ষণ হওয়ায় মিথ্যা বলা যায়। বিচার দ্বারা মায়াময় জগতের সত্যতা, অসত্যতা, সত্যাসত্য উভয়রূপতা, এই তিনের মধ্যে একটীও প্রমাণসিদ্ধ নহে বলিয়া সদসদ্বিলক্ষণরূপতাই যুক্তিতে অবধারিত হয়। যদি বল, জগৎ সাবয়ব হওয়ায় তাহার স্থূল সাবয়বত্ব অংশ নাশ হয় হউক, কিন্তু পরম সূক্ষ্মাংশ সাবয়ব নহে, সুতরাং নিত্য ও অবিনাশী। একথা সঙ্গত নহে, কারণ, ক্রিয়া সংযোগাদি সহকৃত অবয়বাবয়বী ধারার যেস্থলে সমাপ্তি হয় তাহাই তাহার নাশ স্থান। এই স্থান পরমাণু হউক বা প্রধান হউক, এতদুভয়ের একটীকেও সাবয়বতার চূড়ান্ত সূক্ষ্মতা বলা যাইতে পারে না, বলিলে উক্ত সূক্ষ্মতার সীমার সাবয়বত্ব অঙ্গীকার স্থলে তাহারও নাশ মানিতে হইবে এবং নিরবয়বত্ব অঙ্গীকার স্থলে সংযোগাদির অসম্ভবত্ব বিধায় সৃষ্টিই অসম্ভব হইবে। অপিচ, নিরবয়ব সাবয়ব, ভাবাভাবের ন্যায়, পরস্পর বিরুদ্ধ পদার্থ, সাবয়ব নিরাবয়ব হইতে পারে না, নিরাবয়ব সাবয়ব হইতে পারে না। অতএব যেরূপ অন্ধকারের আলোকাবয়বরূপে বা আলোকের অন্ধকারাবয়বরূপে স্বরূপান্তর প্রাপ্তি সম্ভব নহে, তদ্রূপ সাবয়বের নিরাবয়বরূপে তথা নিরাবয়বের সাবয়বরূপে স্বরূপান্তর প্রাপ্তি সম্ভব হয় না। কিংবা, কারণে কোনও রূপ অতিশয় থাকা আবশ্যক, ইহা নিরাবয়বে সম্ভব নহে, কারণ-কার্য্যাদি ভাবরূপ অতিশয় কেবল সাবয়ব পদার্থেই সম্ভব হয়। সাবয়ব পদার্থ মাত্রেই বিকারী, ইহা সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। সুতরাং নিরবয়ব পদার্থে, ইহা পরমাণু হউক, অথবা প্রধানই হউক, যদ্বা ব্রহ্মই হউন, অধ্যারোপ প্রণালী ভিন্ন অন্য কোন প্রণালী দ্বারা জগদ্ধর্ম্ম সিদ্ধ হইবে না। যেমন নীরূপ আকাশে আরোপ ব্যতীত ঘটাকাশ নীলাকাশাদি ব্যবহার সম্ভব নহে। অথবা নীরূপ নিরবয়ব রজ্জু-অবচ্ছিন্ন-চেতনে বা শুক্তি-অবচ্ছিন্নচেতনে, বা সাক্ষাতে, আরোপ ভিন্ন অন্যরূপে সর্প রজত স্বপ্নাদির প্রতীতি ও তদনুকূল ব্যবহার সম্ভব নহে। উক্ত আরোপেরই স্বরূপ ধর্ম্ম বা স্বভাব সদসদ্বিলক্ষণরূপ। সদসদ্বিলক্ষণ, ভ্রান্তি, ভ্রম, আরোপ, অধ্যাস, ইহা সকল তুল্যার্থ। কিংবা, সূক্ষ্ম বিচার করিলে প্রতিপন্ন হইবে, পরস্পর বিরুদ্ধ সমসত্তাক চিৎ-অচিতের অর্থাৎ

চিৎ-জড়ের সহাবস্থান কোন রীতিতে ঘটিতে পারে না। কেননা যে সকল মতে চেতন ও জড় এই দুই তত্ত্ব স্বতন্ত্র সিদ্ধ, সমসত্তাক ও বিপরীত স্বভাববিশিষ্ট, বলিয়া স্বীকৃত হয়, সে সকল মতে উভয়ের বিরোধ বশতঃ, ছায়া আতপের ন্যায়, একত্রাবস্থিতি সম্ভব হয় না আর চেতনের সমসত্তাক হওয়ায় চেতনের ন্যায় জড়েরও নাশ; পরিণাম, সংযোগ, বিয়োগ, প্রভৃতি বিকার সম্ভব হয় না। কিন্তু যে হেতু চেতনের কূটস্থ-স্বভাব তথা জড়ের নাশ পরিণাম আদি বিকার্য্য স্বভাব স্বীকৃত হয়, সেই হেতু উক্ত সকল মতেও চেতনাপেক্ষা জড়ের নিকৃষ্ট সত্তাই সিদ্ধ হয়, চেতনের ন্যায় পারমার্থিক সত্তা নহে। সকল মতেই চিৎ অর্থাৎ চেতনপদার্থ পুরুষ, জীব, ঈশ্বর, ব্রহ্ম, প্রভৃতি নামে উক্ত আর অচিৎ জড়পদার্থ প্রধান, পরমাণু, প্রকৃতি, শক্তি' মায়া, অজ্ঞান, প্রভৃতি নামে অভিহিত। অতএব প্রত্যক্ষাদি প্রমাণসিদ্ধ চিৎ-জড়ের সহাবস্থান অপ্রত্যাখ্যেয় বলিয়া উক্ত উভয়ের সমসত্তা যে সকল মতে স্বীকৃত হয়, সে সকল মতে যদি সমসত্তার পরিবর্ত্তে চেতনাপেক্ষা জড়ের বিষম অর্থাৎ ন্যূনসত্তা স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে উক্ত অর্থে যদ্যপি তন্মতে স্বমত ভঙ্গ দোষ হয়, তথাপি পারমার্থিক চেতনের পর্য্যায় জ্ঞানের সহিত অপরমার্থিক বিষমসত্তাবিশিষ্ট জড়ের পর্য্যায় অজ্ঞানের সহাবস্থিতি স্বীয় অর্থেই সিদ্ধ হয় এবং চিৎ-জড়ের এই প্রমাণসিদ্ধ সহাবস্থান শাস্ত্র যুক্তি ও অনুভবের অত্যন্ত অনুকূল ও অনুগ্রাহক হওয়ায় উক্তানুক্ত সর্ব্বদোষ ও সর্ব্ববিরোধ পরিহারের সম্পাদক হয়। অন্যথা চেতনের সমান জড়ের নিত্য ও অবিনাশী সত্তা স্বীকার স্থলে কেবল যে উপরিউক্ত চিৎ-জড়ের সহাবস্থানরূপ বিরোধ হইবে, তাহা নহে, কিন্তু অনন্তবিধ যে সকল দোষ সমসত্তাকপক্ষে আছে তাহা সমস্তের পরিহার অসম্ভব হইবে। ফলিতার্থ—জগতের বিষয়ে আরম্ভবাদ, বা পরিণামবাদ, বা অন্য কোন বাদ সম্ভব নহে, সম্ভব হয় কেবল একমাত্র বিবর্ত্তবাদ, কিন্তু এই শেষ বাদদ্বারা জগতের মিথ্যাত্বই সিদ্ধ হয়, সত্যত্বাদি নহে। জগতের অস্তিত্ব খণ্ডনে দার্শনিক কঠোর যুক্তি আরও অনেক আছে কিন্তু ইহা সকল জানিবার জন্য সংস্কৃত গ্রন্থ অনুশীলন করা কর্ত্তব্য। উপসংহারে এই মাত্র বক্তব্য—যাঁহারা জগতের নিত্যত্ব বা সত্যত্ব স্থাপনে প্রয়াস পাইয়া

থাকেন তাঁহারা আদ্যন্তরহিত অসীম আকাশকেও মুষ্টিতে ধারণ করিবার চেষ্টা করিতে পারেন। ইতি।

মুসলমান মতের সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ বিচার।

কোরাণশরীফ, হদীস ও শরামহম্মদী, এই তিন গ্রন্থ মুসলমানধর্ম্মের অবলম্বনীয় শাস্ত্র। মুসলমানধর্ম্মের সংক্ষিপ্ত বিবরণ এই—মুসলমান সম্প্রদায় চারি শ্রেণীতে বিভক্ত, যথা—১ হনফী, ২ সাফয়ী, ৩ মালকী, ৪ হমবলী। এই নামের চারিটী ইমাম (নায়েব) ছিলেন এবং ইঁহারা স্ব স্ব নামে মুসলমানধর্ম্মকে শ্রেণীবদ্ধ করেন। মহম্মদ সাহেবের মৃত্যুর পরে উক্ত চারি ইমামের জন্ম হয় এবং ইঁহাদের সময়ে কোরাণশরীফ, ও হদীস, এই দুই মুসলমানধর্ম্মের আশ্রয়নীয় শাস্ত্র লিপিবদ্ধ হয়। অর্থাৎ পূর্ব্বে এই সকল শাস্ত্র ধর্ম্মজ্ঞ হাফিজগণের কণ্ঠস্থ ছিল, পরে উক্ত চারি ইমামের উদ্যোগে একত্রিত হইয়া পুস্তকাকারে পরিণত হয়। এই সময়েই মুসলমান ধর্ম্ম চারি শ্রেণীতে বিভক্ত হইয়া ইমামদিগের নামে নামাঙ্কিত হয়। কোরাণশরীফের কর্ত্তা স্বয়ং ঈশ্বর। লোক হিতার্থ ফিরিস্তা (এঞ্জিল) জিবরাইল দ্বারা কোরাণশরীফ মহম্মদ সাহেবের নিকটে প্রেরিত হয় এবং মহম্মদ সাহেব উহা জগতে প্রচার করেন। সমুদয় কোরাণ এককালে প্রেরিত হয় নাই, প্রয়োজনানুসারে উপযোগী অংশ সময় সময় প্রেরিত হইয়াছে। মুসলমান মতে মহম্মদ সাহেবের জন্মের পূর্ব্বে "তৌরেত," "জবুর" ও "ইঞ্জিল" এই তিন শাস্ত্রও ঈশ্বরপ্রোক্ত বলিয়া প্রসিদ্ধ ছিল। তন্মধ্যে তৌরেত মূসা অহলে ইস্লামের নিকটে, জবূর হজরত দাউদের (ইহুদিসম্প্রদায়ের ধর্ম্মপ্রবর্ত্তকের) নিকটে, এবং ইঞ্জিল হজরত ঈসার (খ্রীষ্টিয়ান সম্প্রদায়ের ধর্ম্মপ্রবর্ত্তকের) নিকটে ঈশ্বর দ্বারা প্রেরিত হয়। কিন্তু প্রোক্ত তিন শাস্ত্র যদ্যপি ঈশ্বর প্রেরিত বলিয়া পরিচিত এবং উক্ত সকল শাস্ত্রের প্রচারকগণও যদ্যপি পয়গম্বর (দূত) বলিয়া প্রসিদ্ধ, তথাপি আবশ্যকতা স্থলে যেরূপ লৌকিক রাজাদিগের পূর্ব্ব পূর্ব্ব আদেশ পর পর আদেশ দ্বারা বাধপ্রাপ্ত হয় তদ্রূপ কোরাণশরীফ শাস্ত্র সর্ব্বশেষে প্রাপ্ত হওয়ায় তদ্দ্বারা পূর্ব্বোক্ত তিন শাস্ত্র বাধিত হয়, অতএব অবলম্বনীয় নহে, ইহা মুসলমানদিগের সাম্প্রদায়িক মত। কোরাণশরীফের ব্যাখ্যা আদেশ আদি সম্বলিত গ্রন্থ "শরা-মহম্মদী" নামে প্রসিদ্ধ,

ইহা পরবর্ত্তী মুসলমান ধার্ম্মিক পণ্ডিতগণদ্বারা বিরচিত। মহম্মদ সাহেবের জন্মবৃত্তান্ত, উপদেশ আচরণাদি যে গ্রন্থের প্রতিপাদ্য বিষয় তাহা "হদীস" নামে প্রখ্যাত। প্রত্যেক বাক্য এক একটী হদীস; সুতরাং হদীসের সংখ্যা অনেক। পূর্ব্বোক্ত চারি ইমাম দ্বারা হদীস সকল সঙ্কলিত হয়; আর উক্ত সঙ্কলনকার্য্য ভিন্ন ভিন্ন ইমামদ্বারা ভিন্ন ভিন্ন সময়ে সমধা হওয়ায় প্রত্যেক ইমামের সঙ্কলিত হদীশের মধ্যে ভেদ উপস্থিত হয় এবং এই ভেদই মুসলমান ধর্ম্মের উল্লিখিত চারি শ্রেণীতে বিভক্ত হইবার প্রধান হেতু। হদীসের মধ্যে অনেকগুলি হদীস মহম্মদ সাহেবের সমসাময়িক বৃদ্ধগণ হইতে প্রাপ্ত, অনেকগুলি পরবর্ত্তীজনগণ হইতে লব্ধ আর কিয়ৎ সংখ্যা কিংবদন্তি প্রাপ্ত। এইরূপে হদীসসকলের ব্যক্তিভেদে ও কালভেদে ভেদবশতঃ এবং ব্যাখ্যাকর্ত্তাদিগের ব্যাখ্যারও ভেদপ্রযুক্ত শ্রেণী শ্রেণীমধ্যে ঘোর বিবাদ উপস্থিত হওয়ায় বর্ত্তমান হিন্দুদিগের ন্যায় এক শ্রেণী অপর শ্রেণীর প্রতি দোষারোপ করিয়া স্ব স্ব মতের উৎকর্ষতা বোধন করিয়া থাকেন। মালকী সম্প্রদায় যাহারা "শীয়া" (পবিত্র) বলিয়া পরিচিত, হনফী (সুন্নি) আদি অপর সম্প্রদায়গণের প্রতি দ্বেষাদি ভাব প্রকাশ করিয়া থাকেন এবং ইঁহারাও শীয়াদলকে "রাওজি" (আক্ষরিক অর্থ-নিয়ম বিরুদ্ধ কর্ম্মকারী অর্থাৎ কপূরকারী বা অশোভন-কারী) আদি নামে নামাঙ্কিত করিতে সঙ্কোচিত হন না। অধিক কি, মালকী (শীয়া) সম্প্রদায়ের বিশ্বাস এই যে, হুসেনই যথার্থ পয়গম্বর, হজরত মহম্মদ নহেন। কেননা ঈশ্বর প্রথমে কোরাণশাস্ত্র হুসেন নবীর হস্তে সমর্পণ করিতে জিবরাইল এঞ্জিলকে আদেশ করেন কিন্তু জিবরাইল ভুল বা প্রমাদ-ক্রমে হুসেনের হস্তে অর্পণ না করিয়া মহম্মদ সাহেবের হস্তে অর্পণ করেন। পরন্তু যেহেতু হুসেন নবী ও হজরত মহম্মদ উভয়ই ঈশ্বরের প্রিয়সেবক ছিলেন, সেইহেতু জিবরাইলের আচরণ ঈশ্বরের ক্রোধের বা অপ্রিয়তার হেতু হয় নাই এবং তৎকারণে হুসেনের পয়গম্বরত্ব মহম্মদ সাহেবের নামে প্রসিদ্ধ হইল। হুসেন ও হুসা দুই সহোদর মহম্মদ সাহেবের দৌহিত্র সন্তান ছিলেন। যুদ্ধে হুসেন ও হুসার মৃত্যু উপলক্ষে প্রতিবৎসর মহরম্ নামক একটী প্রধান মহোৎসব হইয়া থাকে। ইহা মুসলমান সমাজে বিশেষতঃ শীয়া সম্প্রদায়ের মধ্যে অতি উৎকৃষ্ট মঙ্গলজনক পার্ব্বণ বলিয়া পরিগণিত হয়।

শীয়া সম্প্রদায়ের অন্য নাম "ইমামী"। শীয়াগণের মধ্যে গুরুকরণ ও মস্‌জিদ নির্ম্মাণের প্রথা নাই। এদিকে সুন্নি সম্প্রদায়ের মধ্যে উক্ত উভয় প্রথা প্রচলিত, কিন্তু এ দলেও গুরুকরণ প্রথা নিয়মান্তঃপাতী না হইলেও তন্মতাবলম্বীগণ স্ব স্ব বিশ্বাস ও ইচ্ছানুসারে নিম্নোক্ত চারি পীর খান্দানের (গুরুকুলের) মুরীদ (শিষ্য) হইতে পারেন। উক্ত চারি খান্দানের নাম যথা—কাদরিয়া, নক্সবন্দিয়া, চিস্তিয়া ও সর্ব্বরিয়া। সাম্প্রাদায়িক মতে গীতবাদ্য মদ্যাদি সেবন নিষিদ্ধ, পরন্তু চিস্তিয়া খান্দানের অনুসারিগণ বাদ্য সহকারে ঈশ্বর ভজন পরম শ্রেয়ঃ বিবেচনা করেন। এ দলের ঈশ্বরোপাসনা প্রণালী প্রায়শঃ বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের কীর্ত্তনের অনুরূপ। কিঞ্চিৎ বিশেষ এই—চিস্তিয়েরা বেশ্যাদি গায়ক গায়িকাগণের গীত বাদ্যাদি দ্বারাও উপাসনা সুসিদ্ধ বিবেচনা করেন কিন্তু ইহা বৈষ্ণব সম্প্রদায়ের সভ্যদলে প্রচলিত নহে। প্রোক্ত চারি খান্দান "সূফী" নামে প্রসিদ্ধ। সূফী-মত কথঞ্চিৎ বেদান্তমতের সদৃশ। "ঈশ্বর ভিন্ন দ্বিতীয় বস্তু নাই, জীব ঈশ্বরাতিরিক্ত পদার্থ নহে" ইত্যাদি সিদ্ধান্ত সূফিগণেরও অনুমোদিত। এই সকল বাক্যের সহিত কোরাণশরীফের ঐক্য নাই আর এই অনৈক্য সম্ভবতঃ কোরাণ ব্যাখ্যার বিভিন্নতা প্রযুক্ত ঘটিয়াছে। কিন্তু সে যাহা হউক সুফিরা কোরাণ-সিদ্ধান্তের পক্ষপাতী হইয়াও প্রকাশ্য ভাবে "জামায়ৎ"(সামাজিক) নিয়মের বা বিশ্বাসের মর্য্যাদা রক্ষা করিয়া থাকেন। সুন্নি সম্প্রদায়ের মধ্যে শাখা প্রশাখারূপ অনেক অবান্তর ভেদ আছে। শাফিয়ী প্রায়শঃ "গয়ের মুকল্লিদ," এ দিকে হনফী মুকল্লিদ, উভয়ই সুন্নি অথচ উভয়ের মধ্যে নিমাজ পাঠের প্রণালীতে পার্থক্য থাকিলেও অন্য ভেদ এই যে, গয়েরমুকল্লিদ্‌গণ ঈশ্বর ভিন্ন কোন পীরপয়গম্বরের উদ্দেশে মস্তক অবনত করেন না। অপিচ, ইহাঁরা পয়গম্বরের "মৌলুদশরীফের" (পয়গম্বরের জন্মাদি বৃত্তান্ত শ্রবণকে মৌলুদশরীফ বলে) উৎসবে উপস্থিত হইয়া পয়গম্বরের নামে মস্তকাদি অবনতরূপ সম্মান প্রদান করাও দোষ বলিয়া গণ্য করেন শীয়ারাও মৌলুদশরীফের পক্ষপাতী নহেন। পক্ষান্তরে, মুকল্লিদ সুন্নিদিগের মধ্যে মৌলুদশরীফ, হিন্দুদিগের সত্যনারায়ণের কথার তুল্য, একটী পাপনাশক ও পুণ্যোৎপাদক পার্ব্বণ বা উৎসব বলিয়া প্রসিদ্ধ এবং মনস্কামনা সিদ্ধির উপায় হওয়ায় অত্যন্ত সমাদরে অনুষ্ঠিত হইয়া থাকে। গয়েরমুকল্লিদের নামান্তর "অহলেহদীস";

ইহার অন্য নাম "ওহাবী"। হুমবলী সম্প্রদায়ও সুন্নি বিশেষ, কিন্তু এই দলের লোক ভারতবর্ষে আছেন কিনা সন্দেহ, থাকিলেও তাহাদের সংখ্যা এত অল্প যে তাহারা না থাকিবারই মধ্যে গণ্য। সুন্নি সম্প্রদায়ের অবান্তর ভেদ আরও অনেক আছে, তাহারা নেচরিয়া, দেহেরিয়া, হুলুলিয়া প্রভৃতি নামে প্রখ্যাত। মুসলমানদিগের বিশ্বাস এই যে, "কেয়ামতের" (প্রলয়ের) পূর্ব্বে মুসলমানমত শাখা প্রশাখারূপে ভেদপ্রাপ্ত হইয়া দ্বিসপ্ততি ভেদে পরিণত হইবে। এতদ্ব্যতীত মুসলমান মতে অনেক আরও জ্ঞাতব্য বিষয় আছে, তাহা তাঁহাদের গ্রন্থে দ্রষ্টব্য, অনুপযোগী হওয়ায় এস্থলে পরিত্যক্ত হইল। জীবেশ্বর জগৎ সম্বন্ধে মুসলমান মতের সিদ্ধান্ত এই— ঈশ্বর স্বয়ংসিদ্ধ অনাদি বস্তু, এক, নুর (জ্যোতিঃ) স্বরূপ এবং অংশাংশী রহিত। তাঁহার সঙ্কল্প বলে এই জগৎ তথা জীবগণের রূহ (আত্মা) এক সঙ্গে উৎপন্ন হয় এবং ফিরিস্তাগণেরও সেই সময়ে সৃষ্টি হয়। ফিরিস্তাগণের মধ্যে একটী ফিরিস্তা ঈশ্বরের অবাধ্য হওয়ায় সয়তান বলিয়া প্রসিদ্ধ হয়। মনুষ্যগণ উহারই প্রলোভনে আপন রচয়িতা ঈশ্বরকে ভুলিয়া দিশাহারা হইয়া গন্তব্য পথ হইতে বিমুখ হইয়া পড়িয়াছেন! ঈশ্বর জগতের অধিষ্ঠাতা, সুতরাং নিমিত্তকারণ। ঈশ্বর একাকী অসহায় অর্থাৎ মূল উপাদানের আবশ্যকতা রহিত হইয়া সর্ব্ব শক্তিত্বের প্রভাবে কেবল স্বসঙ্কল্প মাত্রে এই পরিদৃশ্যমান্ জগৎ রচনা করেন। সৃষ্টির প্রারম্ভে যে সময়ে প্রাণিগণের রূহ উৎপন্ন হয়, সেই সময়ে ঈশ্বর তাহাদিগের শুভাশুভ ভাবিকর্ম্ম যাহা তাহারা মর্ত্তে আসিয়া অনুষ্ঠান করিবে, তাহাও তাহাদের কপালে লিখিয়া দিয়াছেন। ইহাই কিস্মৎ অদৃষ্ট বা কপাল বলিয়া মুসলমান সমাজে প্রসিদ্ধ। এই কিস্মতের অনুসারেই তাঁহারা ঈশ্বর দ্বারা প্রেরিত হইয়া জগতে আসেন ও শুভাশুভ কর্ম্মের আচরণ করেন। এই কিস্মৎ অখণ্ডনীয় হওয়ায় যদ্যপি উক্ত কিস্মতানুযায়ী কর্ম্ম করিলে তাহারা কর্ম্ম ফলের দায়ী হইতে পারেন না, তথাপি ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞ হওয়ায় ভূত, ভবিষ্যৎ বর্ত্তমান সম্বন্ধী কোন বিষয় তাঁহার অজ্ঞাত নহে বলিয়া জীব জন্মিয়া যে যে কার্য্য করিবে সে সকল জানিয়াই জীবের কিস্মৎ লিখিয়াছেন, সুতরাং জীব স্বকর্ম্ম ফলের দায় হইতে মুক্ত নহে। কথিত প্রকারে জীব কিস্মৎ সহিতই মর্ত্তলোকে আগমন করে, শুভাশুভ কর্ম্ম আচরণ করে ও অনুষ্ঠিত কর্ম্মানুযায়ী কৃত

কর্ম্মের ফলও ভোগ করে। মুসলমান মতে পুণর্জ্জন্মের স্বীকার নাই, বর্ত্তমান জন্মই জীবের প্রথম সৃষ্টি অর্থাৎ জীবের প্রথম শরীর। জীব শুভ ক্রিয়াদ্বারা অনন্ত স্বর্গ ও অশুভ ক্রিয়া দ্বারা অনন্ত নরক ভোগের অধিকারী হয়। এস্থলে কিঞ্চিৎ বিশেষ এই—যাহারা মুসলমান ধর্ম্মের অনুগামী তাহারা পাপী হইলেও নরকে পাপ ভোগের অনন্তর স্বর্গ লাভের যোগ্য হইবে আর যাহারা অন্যধর্ম্মাবলম্বী তাহাদের কস্মিন্‌কালে নিস্তার নাই, তাহাদের পক্ষে অনন্ত নরক অবশ্যম্ভাবী। কেন না, তাহাদের শুভাশুভ সমস্ত কর্ম্ম মুসলমান শাস্ত্রের বিরুদ্ধ হওয়ায় ইষ্টফল লাভের হেতু নহে। রমজানাদিতে রোজা রাখা (উপবাস করা), নির্দ্দিষ্ট পাঁচ সময়ে নিয়মপূর্ব্বক নিমাজ পড়া, এই সকল "লামনী" (অপরিহার্য্য) কর্ম্মের অন্তর্গত। অন্যান্য শুভকর্ম্ম অর্থাৎ পরোপকার, দান, বিনা সুদে কর্জ্জদান, ইত্যাদি পুণ্যকর্ম্ম "ফর্জ্জি", (অবশ্য কর্ত্তব্য) বলিয়া প্রসিদ্ধ। মুসলমান ধর্ম্মে পৌত্তলিক পূজা সর্ব্বথা নিষিদ্ধ ও অত্যন্ত গর্হিত কর্ম্ম বলিয়া গণ্য। তন্মতে যে সকল লোক কোরাণোপদিষ্ট ঈশ্বর ত্যাগ করিয়া তত্তুল্য অন্য এক বা বহু ঈশ্বর স্বীকার করে, অথবা ঈশ্বরের অংশ বা অভাব কল্পনা করে, যদ্বা সৃষ্ট পদার্থে ঈশ্বরত্ব আরোপ করে, সে সকল লোকের কখনই পরিত্রাণ নাই। কেন না, কোরাণ প্রতিপাদ্য পারমার্থিক ঈশ্বর অবজ্ঞা করিয়া তাঁহার সমান কোন এক বা বহুকে ঈশ্বর বলিয়া গ্রহণ করিলে, বা তাঁহার অংশ বা অভাব স্বীকার করিলে, ঈশ্বরের অপমান বা অবমাননা করা হয়, সদ্বিতীয়ত্ব স্থাপন করা হয়, ঈশ্বরত্ব লুপ্ত করা হয় আর কৃতঘ্নাদি দোষে লিপ্ত হইতে হয়। এই সকল কর্ম্ম কখনই ঈশ্বরের প্রিয় নহে, ইহা সমস্তই পৌত্তলিক পূজার অঙ্গ এবং এই সকল কর্ম্মের অভাবে পৌত্তলিক পূজা সম্ভবই হয় না। কারণ, পারমার্থিক ঈশ্বরের পরিবর্ত্তে অন্য কাল্পনিক ঈশ্বর স্বীকার করা ব্যতীত, বা অন্য নিকৃষ্ট সৃষ্টজীব বা পুতুলগুলি ঈশ্বর বলিয়া গ্রহণ করা ব্যতীত, বা ঈশ্বরের অভাব কল্পনা করা ব্যতীত, পৌত্তলিক পূজা হইতেই পারে না। অতএব পৌত্তলিক পূজা অত্যন্ত অশোভন, নিন্দিত, ঘৃণিত, গর্হিত ও অনন্তনরকের হেতু হওয়ায় সর্ব্বথা পরিত্যাজ্য।

মুসলমান ধর্ম্মের প্রদর্শিত সিদ্ধান্তে কয়েকটী বিচার যোগ্য বিষয় আছে। যথা:—

১। ঈশ্বরের নিমিত্ত-কারণতা।

২। কোরাণশরীফের ঈশ্বর-প্রোক্তত্ব।

৩। অনন্ত স্বর্গ ও অনন্ত নরক।

৪। সয়তান।

৫। পৌত্তলিক পূজার প্রতি আক্ষেপ।

৬। জীবের সৃষ্টি ও কিয়ামৎ।

এতদ্ভিন্ন এমতে আরও যে সকল বিচার যোগ্য বিষয় আছে তাহা সমস্ত অনুপযোগী বিবেচনায় পরিত্যক্ত হইল।

১। ঈশ্বরের অস্তিত্ব পূর্ব্ব বিচারে নিরস্ত হইয়াছে। যখন ঈশ্বরের অস্তিত্বই অসিদ্ধ, তখন তাঁহার নিমিত্তকারণতাদি বিষয়ে বিচার নিস্ফল। কিংবা, যখন নিত্য পরমাণু প্রধান প্রভৃতির সদ্ভাবে ঈশ্বরে জগতের অধিষ্ঠানতা উপপন্ন হয় না, তখন বিনাউপাদানে সৃষ্টির কল্পনা তথা সেই কল্পিত সৃষ্টিতে ঈশ্বরের অধিষ্ঠানতা কোনরূপে সম্ভব হইতে পারে না। ন্যায় বৈশেষিক মতের পরীক্ষায় প্রতিপাদিত হইয়াছে যে, যদ্যপি তাহাদের মতে পরমাণু নিত্য, সে সকল আবার আশ্রয়াশ্রয়ীভাবে অবস্থিত, এতদ্ভিন্ন তাহাদের মতে স্বতন্ত্র কর্ত্তা ঈশ্বর ও ভোক্তৃজীবের নিত্যত্ব স্বীকৃত, তথাপি তন্মতে অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি সম্ভব হয় না। নির্বিশেষ বা নিরুপাখ্য অভাব হইতে কোন কালে কোন পদার্থ উৎপন্ন হইতে পারে না, একথা মাধ্যমিক বৌদ্ধ (শূন্যবাদী) মতের খণ্ডনে বর্ণিত হইয়াছে। ভাব ও অভাব দুই বিরুদ্ধ পদার্থ এক স্থানে এক কালে থাকে না। যে স্থলে যে সময়ে ভাব থাকা স্বীকার করিবে, সে স্থলে সে সময়ে অভাব থাকা স্বীকার করিতে পারিবে না, করিলে সে স্থলে ভাবের অভাব অঙ্গীকার করিতে হইবে আর ইহা অঙ্গীকার করিলে ঈশ্বরের অভাব যুক্তিতে পাওয়া যাইবে। ঈশ্বর হইতে ভিন্ন দেশে অভাব স্বীকৃত হইলে ঈশ্বরের অপূর্ণতা সিদ্ধ হইবে ও তৎকারণে দেশ কাল পরিচ্ছেদ বশতঃ নশ্বরত্বাদি দোষ হওয়ায় ঈশ্বরত্বই লুপ্ত হইবে। পক্ষান্তরে, যদি ঈশ্বরের পূর্ণতা রক্ষা করিতে অভিলাষী হইয়া তাঁহার স্বরূপ হইতে সৃষ্টি রচনা মান্য কর, তবে ভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি অঙ্গীকার করিতে হইবে, কিন্তু ইহা অঙ্গীকার করিলে স্বমত ভঙ্গ দোষ হইবে, অর্থাৎ

অভাব হইতে ভাবের কল্পনা পরিত্যাগ করিতে হইবে। যদি বল, যাহা ভাব তাহার অভাব না হউক, কিন্তু তাহাতে অন্য বস্তুর অভাব থাকিবার বাধা কি? যেমন ঘটের স্বরূপে যদ্যপি ঘটের অভাব থাকে না, তথাপি তাহাতে পটাভাবের থাকা দৃষ্টি বিরুদ্ধ নহে। এই রূপ ঈশ্বরের স্বরূপে জগতের যে অভাব থাকে তাহাই জগৎ উৎপত্তির উপাদান হওয়ায় তদ্দ্বারা জগৎ রচনা সম্ভব হয়। একথা অবিবেক মূলক, কারণ, ভাবকার্য্যের প্রতি ভাবরূপ নিমিত্তোপাদানাদির বিশিষ্ট নিয়ম থাকায় ঘটস্থিত পটাভাব হইতে জীবন ব্যাপী চেষ্টা করিলেও পট উৎপন্ন হইবে না। কিংবা, তাদৃশ অভাব দ্বারা কার্য্যোৎপত্তি স্বীকার করিলে যেরূপ ঘট প্রদেশে ঘটের বিদ্যমানে পট থাকে না আর পট থাকিলে ঘট থাকে না, সেই রূপ ঈশ্বর প্রদেশে ঈশ্বরের বিদ্যমানে জগৎ থাকিবে না, অর্থাৎ জগতের অভাব হইবে আর জগতের বিদ্যমানে ঈশ্বরের অভাব হইবে, ইহার অন্যথা হইবে না। কেন না, এক প্রদেশে এক বস্তুর ভাবকালে সেই প্রদেশে অন্য বস্তু থাকে না, ইহা ঘটাদি স্থলে দৃষ্ট হইয়া থাকে। অতএব এক বস্তুর বিদ্যমানে যেরূপ তাহার স্বরূপাবয়বে বা প্রদেশে অন্য বস্তুর বিদ্যমানতা বা সত্তা থাকে না, তদ্রূপ উক্ত অন্য বস্তুর অভাবও থাকে না। যদি বল, ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্, ও অচিন্তনীয়, তাঁহার পক্ষে সমস্তই সম্ভব, এরূপ বলিয়া সরিয়া দাঁড়াইলেও সঙ্কট হইতে মোচন নাই। অচিন্তনীয় বস্তু অজ্ঞাত হইয়া থাকে, অজ্ঞাত পদার্থে কাহারও অভিলাষ হয় না। সত্য সত্যই তিনি অচিন্তনীয় হইলে, অস্মদাদির অভিলাষের অভাবে শাস্ত্রের প্রবৃত্তি নিষ্ফল হইবে। যদি বল, শাস্ত্র তাঁহার প্রেরিত, সেই শাস্ত্রদ্বারা যতটুকু জানা যায় ততটুকু প্রমাণসিদ্ধ বুঝিতে হইবে। ইহার উত্তরে বলিব, শাস্ত্র যে বস্তু যতটুকু আমাদের বুঝাইতে সক্ষম হইবে, সে বস্তু ততটুকু অন্য প্রমাণেরও বিষয় হইবে। কারণ, যেসকল বস্তু আমাদের চিন্তার বিষয় হয় সে সকল বস্তুতে অবশ্যই অনুমানাদি-রূপ যুক্তিও প্রসরপ্রাপ্ত হয়। সর্ব্বশক্তিমান লক্ষণও ঈশ্বরে অসিদ্ধ, সর্ব্ব শক্তিত্বের প্রভাবে যখন তিনি স্বস্বরূপ হইতে বা স্বরূপাতিরিক্ত প্রদেশরূপ অভাব হইতে জগৎরূপ ভাবের উৎপত্তি করিতে সক্ষম, তখন উক্ত প্রদেশ দ্বারা পরিচ্ছেদ প্রাপ্ত হওয়ায় এবং ঘট প্রদেশে পটের উৎপত্তি স্থলে, ঘট নাশের ন্যায়, নাশ প্রাপ্ত হওয়ায় ঈশ্বরের নিজেরও স্বরূপধ্বংসের আপত্তি

হইবে। কথিত সকল কারণে ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও নিমিত্তকারণতা এ দুএর মধ্যে একটী ও প্রমাণসিদ্ধ নহে।

২। উক্ত প্রকারে ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণ বিরুদ্ধ হওয়ায় যখন তাঁহার নিমিত্তকারণতা অসিদ্ধ, তখন কোরাণশরীফের ঈশ্বর-প্রোক্তত্ব স্বার্থে বাধিত। যদি আমরা কষ্টেসৃষ্টে কোরাণশরীফের ঈশ্বর-বিরচিতত্ব অঙ্গীকারও করিয়া লই, তবুও উহার যুক্তিসিদ্ধতা আদৌ উপপন্ন হয় না। ঈশ্বরের নিয়ম পূর্ব্বোত্তর একরূপ হওয়ায় তথা লোকের যোগ্যতা অযোগ্যতাও পূর্ব্বাপর একরূপ হওয়ায়, ঈশ্বরপ্রেরিত শাস্ত্রেরও একরূপতা হওয়া উচিত, ভিন্ন ভিন্ন কালে ভিন্ন ভিন্ন রূপ হওয়া উচিত নহে। সৃষ্টিকাল হইতে অদ্যাবধি এক নিয়মে জগৎ বিধৃত ও সুখ দুঃখাদি সাধন, জ্ঞানাদি উপার্জ্জনের যোগ্যতা, তথা ইন্দ্রিয়াদি করণগ্রাম, সকল লোকের অবিশেষ, এইরূপ ভোগ্য উপকরণও সকলের অবিশেষ, আর "আমি সর্ব্বদা সুখে থাকি আমার কখনও দুঃখ না হয়" এই ইচ্ছাও সর্ব্বলোকের সর্ব্বসময় একরূপ এবং "আমার অনন্তস্বর্গ হউক আমি ঈশ্বরের প্রীতির পাত্র হই" ইহাও সকলকালে সকল আস্তিকের হৃদয়ে অন্বিত। অতএব কথিত ঐশ্বরিকনিয়মের সদ্ভাবে এবং সকল সময়েই লোকের জ্ঞান সুখ দুঃখ ইচ্ছা প্রবৃত্তি আদির অবিশেষে ঈশ্বর-প্রেরিত শাস্ত্রের কালিক-ভেদ বা সাময়িক-বিশেষতা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। যদি বল, যেরূপ লোকমধ্যে অধিকারীভেদে বা কাল বা দেশ-ভেদে বা যোগ্যতাভেদে ভিন্ন ভিন্ন নিয়ম উপদেশাদির ব্যবস্থা দৃষ্ট হয়, তদ্রূপ শাস্ত্রেরও ভিন্ন ভিন্ন কালে ভিন্ন ভিন্ন রূপে পরিবর্ত্তন অযোগ্য নহে। একথা সম্ভব নহে, কারণ, উক্ত ন্যায় অল্পজ্ঞ অবিবেকী লৌকিক শাসনকর্ত্তা বা রাজাদিগের বিষয়ে সঙ্গত হইতে পারে, অত্যন্ত উৎকৃষ্ট সর্ব্বজ্ঞ সর্ব্ব-শক্তিমান ঈশ্বর বিষয়ে নহে। যখন ব্রহ্মাণ্ড ও ব্রহ্মাণ্ডস্থিত যাবৎ পদার্থ তথা তত্তৎ পদার্থ সকলের যথানুকূল নিয়মাবলী, ইত্যাদি সমস্তই সৃষ্টিকালে রচিত আর যখন সর্ব্ববিষয়েই তাঁহার জ্ঞান অপ্রতিহত, তখন কেবলমাত্র ঈশ্বর প্রোক্ত-শাস্ত্রই নূতন নূতন ভাবে ও ভিন্ন ভিন্ন সময়ে প্রচারিত হইবে, একথা কল্পনারও অতীত। ভাল, এস্থলে আমাদের প্রষ্টব্য-অধিকারীভেদে নিয়ম বিশেষের ব্যবস্থা হয় হউক, কিন্তু কোরাণশরীফের সৃষ্টির বা প্রচার হইবার পূর্ব্বে কোরাণপ্রতিষ্ঠিত আদেশ প্রতিপালনের কোন উপযুক্ত অধিকারী

ছিল বা ছিল না? যদি বল ছিল না, তাহা হইলে দায়ুদ, ঈশা, মূশা, প্রভৃতির পয়গম্বরত্ব বাধিত হইবে এবং তাঁহারা অনুপযুক্ত অযোগ্য বিদ্যাবুদ্ধি-হীন সামান্য মনুষ্য বলিয়া পরিগণিত হইবেন। এদিকে ছিল বলিলে, কোরাণশরীফ-সৃষ্টির আবশ্যকতা তৎপূর্ব্বকালেও বাধ্য হইয়া মান্য করিতে হইবে। অপিচ, ঈশ্বরের জ্ঞান ও প্রসাদ লাভের আকাঙ্ক্ষা সর্ব্বপ্রাণীর সম হওয়ায় জীব-সৃষ্টির সমকালেই কোরাণশরীফের সৃষ্টি না হইলে উক্ত শাস্ত্রের আবির্ভাবের পূর্ব্বে প্রাণিগণের পক্ষে কৃতার্থতা লাভ ত দূরে থাকুক কৃতার্থতালাভের আকাঙ্ক্ষাই অসিদ্ধ হইবে। কিংবা, তৌরেতাদি শাস্ত্র দ্বারা তাহাদের কৃতার্থতা সম্ভব বলিলে, উক্ত শাস্ত্রাদির বিদ্যমানে কোরাণ-শরীফের প্রয়োজনাভাবে সার্থকতা অস্তগত হয়। তৌরেত জব্বুর ও ইঞ্জিল এই তিন ধর্ম্ম শাস্ত্রও ঈশ্বর প্রেরিত, অথচ কোরাণশরীফদ্বারা বাধিত, এ সিদ্ধান্ত ঈশ্বরের মহত্ত্ব বা সর্ব্বজ্ঞতার ব্যাপক নহে, কারণ, পূর্ব্বে বলিয়াছি, এই ন্যায় অজ্ঞ লৌকিক রাজাদিগের মধ্যে সম্ভব, প্রেক্ষাবান্ ঈশ্বর বিষয়ে নহে। এদিকে, সমস্ত কোরাণশরীফ এক সময়ে মহম্মদ সাহেবের নিকট প্রেরিত হয় নাই কেন? ইহারও কোন পুষ্কল হেতু নাই। ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞ, জীবগণের কিস্মতের ন্যায় লোকের ভাবী প্রয়োজন তাঁহার বিদিত থাকায় একই কালে সমস্ত কোরাণ অনায়াসে প্রেরিত হইতে পারিত। যদি বল, তাহা হইলে ঈশ্বরের আজ্ঞা সুচারুরূপে প্রচারিত হইত না। একথা বলিলে, মহম্মদ সাহেবের যোগ্যতায় দোষারোপ করা হয়। এই সকল কারণে ঈশ্বর-প্রোক্ত আদেশ ভিন্ন ভিন্ন কালে ভিন্ন ভিন্ন রূপ হইতে পারে না। সৃষ্টি কাল হইতে প্রলয়াবধি একরূপই হওয়া উচিত এবং তাহা না হওয়ায় তৌরেতাদির ন্যায়, কোরাণ শরীফেরও প্রামাণ্য সংরক্ষিত হয় না। কিংবা, যদি কোরাণশরীফদ্বারা কোরাণশরীফপ্রতিপাদ্য ঈশ্বর লোকের অপরোক্ষতার বা প্রত্যক্ষতার বা অন্য কোন প্রমাণের বিষয় হইতেন, তাহা হইলে উক্ত শাস্ত্রের প্রামাণ্য বিষয়ে কেহ দ্বিরুক্তি করিতে সক্ষম হইত না, কিন্তু এরূপ না হওয়ায় কোরাণশরীফের প্রামাণ্য অন্যোন্যাশ্রয় দোষদুষ্ট। অর্থাৎ "কোরাণশরীফ ঈশ্বর-প্রেরিত" ইহা সিদ্ধ হইলে কোরাণশরীফের প্রামাণ্য রক্ষা হয় আর কোরাণশরীফের প্রামাণ্য সিদ্ধ হইলে, তাহার ঈশ্বরপ্রোক্তত্ব সিদ্ধ হয়। অতএব

উক্ত শাস্ত্রের প্রামাণ্য বা ঈশ্বর-বিরচিতত্ব এ উভয়ই যুক্তিযুক্ত বলিয়া উপপন্ন হয় না।

৩—"অনন্ত নরক ও অনন্ত স্বর্গ" এ পক্ষেও অনেক দোষ আছে। স্বর্গ নরক সৃষ্ট পদার্থ অথচ অনন্ত, এ সিদ্ধান্ত যুক্তি বিগর্হিত। যে বস্তু সিদ্ধ নহে কিন্তু ঘটাদির ন্যায় উৎপন্ন, তাহার অনন্ততা কোন প্রকারে স্থাপিত হইতে পারে না। এইরূপ জীবের তথা জীব ভোগেরও অনন্ততা প্রমাণবাধিত। স্বর্গ নরকের ন্যায় জীবও সৃষ্ট পদার্থ এবং জীবভোগও সাধন উৎপাদ্য আর এই সকল বিকার সত্ত্বেও উক্ত সকল পদার্থের অনন্ততা কথন কেবল সাহস মাত্র। কিংবা, অনন্ত নরক ও অনন্ত স্বর্গ পক্ষে কর্ম্মোপাসনাদিও ব্যর্থ হয়, কেন না, মুসলমান ধর্ম্মের প্রতি বিশ্বাসই অনন্ত স্বর্গ সুখের হেতু হওয়ায় তথা অবিশ্বাস অনন্ত নরক ভোগের মূল হওয়ায় শুভাশুভ কর্ম্মাদি সাধনের সার্থকতা সমূলে তিরস্কৃত হয়। যদি বল, পাপ দ্বারা মুসলমানেরাও নরকগামী হইবে এবং পুণ্য দ্বারা স্বর্গলাভ করিবে। সত্য, তথাপি উক্ত পাপ মুসলমান ধর্ম্মের মহিমায় স্বর্গ প্রাপ্তির প্রতিবন্ধক হইবে না। কারণ, মহম্মদ সাহেব স্বয়ং তাহাদের জন্য ঈশ্বরের ক্ষমা প্রার্থনা করিবেন ও ঈশ্বরও তাহাদিগকে ক্ষমা প্রদান করিবেন। এইরূপ মুসলমানধর্ম্মাবলম্বিদিগের স্বর্গ প্রাপ্তি অযত্নসিদ্ধ তুল্য হওয়ায় এবং তন্মধ্যে পাপিগণের কিঞ্চিৎ কাল যে নরকভোগ তাহা অকিঞ্চিৎকর হওয়ায় রোজা নিমাজের ব্যবস্থা প্রায় তুচ্ছ হইয়া পড়ে। যাহারা উক্ত মতের অনুগামী নহে অর্থাৎ মুসলমানধর্ম্মের বহির্ভূত, তাহাদের শুভাশুভ সমস্ত ক্রিয়া কেবল নরকেরই হেতু হইবে, কেন না কোরাণশরীফের প্রতি অবিশ্বাস দ্বারা তাহারা ভাল মন্দ যে কার্য্যই করুক, তাহাদের সকল কর্ম্মের একই পরিণাম অর্থাৎ অনন্ত নরকরূপ ফল অনিবার্য্য। অতএব মুসলমান মতের রীত্যনুসারে অমুসলমানভাবাপন্ন পক্ষে শুভাশুভ সমস্ত কর্ম্মের একরূপতা সিদ্ধ হওয়ায়, কোন ভেদ না থাকায়, সকল প্রকার কর্ম্মেরই ব্যর্থতার প্রসঙ্গ হয়। বিচারদৃষ্টিতে মুসলমানগণের পক্ষেও শুভাশুভ কর্ম্মের উচ্ছেদ স্বীয় অর্থে সিদ্ধ হয়। কারণ, উক্ত মতে শুভকর্ম্মের কোন ফল প্রতীত হয় না, শুভ কর্ম্ম কর বা না কর, পাপ না করিলেই নরকে গতি হইবে না, নরকে গতি না হইলে প্রকারান্তরের অভাবে অর্থাৎ

পুনর্জ্জন্ম স্বীকৃত না থাকায়, মর্ত্তে পুনরাবৃত্তির অভাবে, স্বর্গলাভ অবশ্যম্ভাবী। কেন না, কোরাণশরীফের বিশ্বাসে আর "না করারূপ" অভাব দ্বারা ভাবরূপ পাপের উৎপত্তির অসম্ভবে, উক্ত স্বর্গ পূর্ব্বসিদ্ধ পদার্থের ন্যায় তাহাদের সদা প্রাপ্য। সাধ্য বিষয়েই যত্ন হইয়া থাকে, যে বস্তু আছে বা যাহা পাইবই, তজ্জন্য যত্ন আবশ্যক করে না, বাড়িতে অন্ন আছে গেলেই পাইব, বাড়ি যাইতে যে বিলম্ব, মৃত্যুর পর স্বর্গ আছেই, বিশ্বাসরূপ যোগ্যতাও আছে, মরিতে মাত্র বিলম্ব। কথিত প্রকারে শুভ ক্রিয়ার ব্যর্থতা মুসলমান পক্ষেও পাশ-রজ্জু ন্যায় সিদ্ধ হয়। এইরূপ মুসলমান মতে অশুভ ক্রিয়ারও ব্যর্থতা তন্মতোক্তপ্রক্রিয়াদ্বারাসিদ্ধ হয়, কেন না পাপের ফল অনন্তনরক ভোগ না করিয়া মহম্মদ সাহেবের কৃপায় অভুক্ত পাপের অভোগে পাপীর যে স্বর্গপ্রাপ্তি তাহা অভুক্ত সঞ্চিত অশুভ ক্রিয়ার ব্যর্থতা বা নিষ্ফলতা না হইলে হয় না বা হইতে পারে না বলিয়া শুভ ক্রিয়ার ন্যায় অশুভ ক্রিয়ারও সার্থকতা অস্তগত হয়। এইরূপ মুসলমান মতে শুভাশুভ কর্ম্মের স্বতঃ উচ্ছেদ তাঁহাদের প্রক্রিয়ানুসারে লব্ধ হওয়ায় কর্ম্মফলও স্বীয় অর্থে বাধিত হয়। যদি বল, লাজমি ফর্জ্জি কর্ম্ম অবশ্য কর্ত্তব্য, তাহা না করিলে পাপ হয়। একথা বলিতে পার না, কারণ ইতঃপূর্ব্বে বলিয়াছি, ক্রিয়া ভাব পদার্থ এবং অক্রিয়া অর্থাৎ "না করা" অভাব পদার্থ, উভয়ই পরস্পর বিরুদ্ধ হওয়ায় একের দ্বারা অন্যের উৎপত্তি সম্ভব নহে। অপিচ, কর্ম্মাদি ক্রিয়াসাধ্য বস্তুর নশ্বরত্ব অপরিহার্য্য হওয়ায় মুসলমানদিগের স্বর্গপ্রাপ্তি এবং অপর সম্প্রদায়ের নরক প্রাপ্তি নিত্য বা স্বতঃসিদ্ধ বা স্বভাব-সিদ্ধ না বলিলে ভোগের অনন্ততা সিদ্ধ হইবে না এবং ভোগের অনন্ততা সিদ্ধির জন্য স্বর্গ নরকাদির প্রাপ্তি যেরূপেই হউক, অন্ততঃ সাধ্যরূপ কর্ম্মজন্য নহে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। এরূপেও শুভাশুভকর্ম্মের উপযোগিতা মুসলমান মতে সমূলে ধ্বংস হয়। কথিত স্বার্থান্ধরূপ ব্যবস্থা ঈশ্বরানুমোদিত হইলে প্রথম হইতেই ফিরিস্তাদিগের ন্যায় মুসলমানদিগের বাসস্থান স্বর্গ হইত ও অন্যের নরক হইত, কর্ম্ম করিবার জন্য মর্ত্তে জন্মিবার আবশ্যক হইত না। যদি বল, অমুসলমানভাবাপন্নের ঈশ্বরের প্রতি বিশ্বাস তথা কোরাণশরীফদ্বারা স্বর্গপ্রাপ্তির যোগ্যতা হওয়াইবার জন্য মুসলমানদিগের মর্ত্তে আসিবার প্রয়োজন হয়। একথাও

সম্ভব নহে, কারণ, লোকের পূর্ব্বোল্লিখিত কিস্মৎ শুভাশুভ কর্ম্মের হেতু হওয়ায় এবং উক্ত কিস্মৎ অখণ্ডনীয় হওয়ায়, সেই কিস্মতের বিপরীত মুসলমান ভিন্ন অন্য প্রাণীপক্ষে যোগ্যতার অভাব হওয়ায় বা যোগ্যতার লাভ অসম্ভব হওয়ায় মুসলমানদিগের অপর সম্প্রদায়ের শিক্ষার জন্য মর্ত্তে আসিবার প্রয়োজন ও সার্থক্য রহিত। আর এ দিকে অমুসলমানদিগের যোগ্যতা অনন্ত নরকভোগ বিষয়ে স্বভাবসিদ্ধ হওয়ায় তাহাদের পক্ষেও মর্ত্তলোকে আগমন প্রয়োজন রহিত। কিস্মৎ পক্ষে অন্য দোষ এই যে, ঈশ্বর জীবগণের বিষম সৃষ্টিদ্বারা বিষম কিস্মৎ লেখায় বৈষম্যনৈর্ঘৃণ্য দোষ হইতে কোনকালে মুক্ত হইতে পারেন না। এ দিকে কিস্মৎ পক্ষে কোরাণশরীফেরও ব্যর্থতার প্রসঙ্গ হয়, কারণ, কোরাণ-প্রতিপাদ্য ঈশ্বরের প্রতি বিশ্বাস যাহাদের কিস্মৎবলে আছে তাহা তাহাদের আছেই, তৎপ্রভাবে তাহারা স্বর্গে যাইবেই, তজ্জন্য কোরাণশরীফের প্রয়োজন নাই। যদি বল, কোরাণশরীফ না থাকিলে পয়গম্বর ও কোরাণবাক্য প্রতিপাদিত ঈশ্বরের প্রতি বিশ্বাসের অভাব হওয়ায় অন্য সকল বিশ্বাস পৌত্তলিক পূজার অঙ্গ বলিয়া স্বর্গ প্রাপ্তির বিরোধী হইবে। সত্য, কিন্তু শত শত কোরাণশরীফের আদেশ ঈশ্বর লিখিত কিস্মত খণ্ডন করিতে সমর্থ নহে বলিয়া মুসলমানগণের বা মুসলমানবহির্ভূতমতের অনুগামিগণের কোন ইষ্ট সিদ্ধি হইবে না। কিংবা, যদি এক পৌত্তলিক পূজাই স্বর্গ প্রাপ্তির বিরোধী হয় তাহা হইলে খৃষ্টিয়ান আর্য্য সমাজ ব্রাহ্মসমাজ প্রভৃতি মতাবলম্বিজনগণও নির্বিঘ্নে স্বর্গরাজ্য প্রাপ্ত হউন, কিন্তু ইহাও মুসলমান মতানুসারে মুসলমান মতের প্রতি বিশ্বাসের অভাবে সম্ভব নহে। সে যাহা হউক বিচারের উপসংহার এই যে, প্রদর্শিত কারণ সমূহদ্বারা এই সিদ্ধান্ত লব্ধ হয় যে, অনন্ত স্বর্গ ও অনন্ত নরক পক্ষ প্রমাণ সিদ্ধ নহে।

৪—সয়তান শব্দ যদি রূপক ভাবে অবিদ্যা অবিবেকাদি অর্থের বোধক হয় অথবা তাহার কাম ক্রোধাদি রিপুভাবে তাৎপর্য্য হয়, তাহা হইলে এ অর্থে কোন দোষ নাই, অন্যথা উহা একটী অসমঞ্জস কল্পনা বলিয়া গণ্য হইবে। এ কল্পনার নিষ্কর্ষ এই—কোন পতিত ফিরিস্তা ঈশ্বরের বিরোধী হওয়ায় সয়তান আখ্যা প্রাপ্ত হয়। সৃষ্টি সময় হইতে ঈশ্বরানুশাসিত রাজ্যের বিরুদ্ধে সয়তানের আচরণ অক্ষত চলিয়া আসিতেছে। যে সকল কার্য্য

ঈশ্বরের অপ্রিয় তাহা সমস্ত সয়তানের প্রিয়। এক কথায়, সয়তান ঈশ্বরের সম্পূর্ণ বিদ্বেষী এবং ঈশ্বরেচ্ছার বিপরীত সয়তানের সমস্ত কর্ম্ম। ঈশ্বরের ইচ্ছা যে, মানব সৎপথে থাকিয়া সৎমার্গাবলম্বন পূর্ব্বক সৎকর্ম্ম আচরণ দ্বারা স্বর্গরাজ্য প্রাপ্ত হউক, কিন্তু সয়তানের চেষ্টা ও যত্ন এই যে, মনুষ্য সৎমার্গভ্রষ্ট হইয়া কুপথগামী হউক ও অনন্ত নরকভোগ করুক। মুসলমান মতের এই সকল কথা প্রকৃত হইতে পারে না, রূপক ভাবেই সঙ্গত হয়, কেন না সয়তানকে কোন ব্যক্তি বিশেষ বলিলে, এককল্পনা অত্যন্ত অস্বরস হইবে। কারণ, মনুষ্যের হিত সাধনার্থ ও সয়তানের গর্ব্ব খর্ব্ব করণার্থ ঈশ্বরের শতবিধ চেষ্টা, অর্থাৎ পীর পয়গম্বর পাঠাইয়া তথা নূতন নূতন শাস্ত্র প্রেরিত করিয়া সয়তানপ্রপীড়িত জগৎকে শান্তি প্রদান করিবার ঈশ্বরের উদ্যম, সয়তানের প্রভুত্ব অণুমাত্র হ্রাস করিতে বা মনুষ্যের দুর্গতি নিঃশেষিত করিতে অদ্যাবধি কার্য্যকরী হইল না, একথা কখনই সম্ভব নহে! মনুষ্যের সংশোধনের জন্য সয়তানের সৃষ্টি বলিলে ইহাও সম্ভব হইবে না, কেন না তাহা তৌরেত কোরাণাদি শাস্ত্র দ্বারাই সম্ভব হয়, সয়তান দ্বারা নহে, ইহা অস্বীকার করিলে উক্ত সকল শাস্ত্রের মর্য্যাদা লুপ্ত হইবে। অপিচ, মনুষ্যের সংশোধনের জন্য সয়তানের সৃষ্টি ঈশ্বরের অভিপ্রেত হইলে, প্রথম হইতে ঈশ্বর সয়তানের সৃষ্টি করিতেন, ফিরিস্তারূপে সৃষ্টি করিয়া পুনরায় সয়তান ভাবে পরিণত করিতেন না, ইহাও সয়তান পক্ষের বাধক হেতু। কিংবা অসমান সৃষ্টি করিয়া পরে ঈশ্বরের সয়তান বা শাস্ত্রাদি দ্বারা সুখ প্রদানের ব্যবস্থা করা অথবা সয়তান দ্বারা লোকদিগকে মুগ্ধ করাইয়া পরে তাহাদিগের উদ্ধারের ব্যবস্থা করা, ইত্যাদি সকল কল্পনাও এতাদৃশ অন্যান্য কল্পনা, ইহা সকল, পাঁক মাখিয়া ধৌত করা অপেক্ষা পাঁক না মাখাই ভাল, ইহার ন্যায় রুচি বিরুদ্ধ না হইলেও অন্ততঃ ন্যায়বিরুদ্ধ, ইহা অবশ্য অঙ্গীকার করিতে হইবে। ফলিতার্থ—সয়তানের কল্পনা রূপক ভিন্ন অন্য প্রকারে সম্ভব না হওয়ায় তথা যুক্তি বিগর্হিত হওয়ায় শ্রদ্ধাযোগ্য নহে।

৫—পৌত্তলিক পূজা সম্বন্ধে এস্থলে এই মাত্র বক্তব্য যে, বেদানুগামী হিন্দু সম্প্রদায় ব্যতীত এই বিশ্ব সংসারে অপর যত ধর্ম্মসম্প্রদায় আছে তাহারাই ঘোর পৌত্তলিক, প্রকৃত ঈশ্বরোপাসক কেবল একমাত্র হিন্দু, এই অর্থ আমার তৃতীয় খণ্ডে সবিস্তারে বর্ণনা করিব। অপিচ, বিচার

দৃষ্টিতে মুসলমান মতেও পৌত্তলিক পূজা স্বীয় অর্থে সিদ্ধ হয়। কেন না, তন্মতে মসজিদ প্রতিষ্ঠা, মক্কাশরীফের যাত্রা, শিলার সিজদা (একটী নির্দিষ্ট পাষাণের উপর মস্তক অবনত করা), মহরমোপলক্ষে তাজিয়া নির্ম্মাণ করা, ইহা সকল পৌত্তলিক পূজার অঙ্গ ভিন্ন অন্য কিছু নহে।

৬—মুসলমান মতে জীব সৃষ্টপদার্থ, জগতের সৃষ্টিসহিত জীবদিগের রূহেরও (আত্মারও) সৃষ্টি হয়, সেই সময়ে ঈশ্বর তাঁহাদিগের অদৃষ্টও লিখিয়া রাখিয়াছেন। উপযুক্ত সময়ে তাহারা ঈশ্বরদ্বারা প্রেরিত হইয়া মর্ত্তে শরীর ধারণ করে, করিয়া উক্ত অদৃষ্টের পরতন্ত্র হইয়া শুভাশুভ কর্ম্মের আচরণ করে। জীবের সৃষ্টি পক্ষে কর্ত্তা ক্রিয়া কর্ম্ম এই তিনের নশ্বরত্ব অনিবার্য্য হওয়ায় কেবল জীবের কেন? তাহার কর্ত্তাস্থানী ঈশ্বরেরও নাশের আপত্তি হয়। অতএব জীবের সৃষ্টি পক্ষ এবং কিয়ৎ পক্ষ উভয়ই অপর সকল পক্ষের ন্যায় প্রমাণ বাধিত ও মোহবিজৃম্ভিত। ইতি।

খৃষ্টিয়ান মতের সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ বিচার।

মুসলমান মতের সহিত এ মতের অনেক বিষয়ে সাদৃশ্যও আছে এবং ভেদও আছে। ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, ঈশ্বরের সঙ্কল্পে জগতের সৃষ্টি, জীব সৃষ্ট পদার্থ, সয়তানের অস্তিত্ব, অনন্ত স্বর্গ, অনন্ত নরক, স্ব স্ব শাস্ত্রের প্রতি বিশ্বাস, পুনর্জ্জন্মাদি অস্বীকার, ইত্যাদি বিষয়ে উভয়ই এক মত। প্রভেদ এই—মুসলমানদিগের আশ্রয়নীয় শাস্ত্র কোরাণ-শরীফ আর এমতের আশ্রয়নীয় শাস্ত্র বাইবেল (ইঞ্জিল), কিন্তু স্বীয় স্বীয় মতের বিশ্বাসানুসারে উভয়ই ঐশ্বরমর্য্যাদাশালী। প্রথম মতে ঈশ্বর-দূত (পয়গম্বর) মহম্মদ সাহেবের প্রতি ও দ্বিতীয় মতে ঈশ্বর-পুত্র জীসুর (জীসস্-ক্রাইষ্টের) প্রতি বিশ্বাস দ্বারা লোক কৃতার্থ লাভ করিতে সক্ষম হইতে পারে, নচেৎ নহে। মুসলমানেরা বলেন, মর্ত্ত লোকে ঈশ্বরের স্বয়ং আবির্ভাব অথবা ঈশ্বরের পুত্রের আবির্ভাব এ উভয়ই কল্পনা অবিবেকমূলক, সুতরাং তন্মতে জীসুও ঈশ্বরের দূত হয়েন, পুত্র নহেন। কথিত কারণে উক্ত উভয় মতে উপাসনা প্রণালী, কর্ম্মকাণ্ডীয় রীতি, নীতি, বিশ্বাস প্রভৃতিতে ভেদ উপস্থিত হয়। ঈশ্বরোপাসনা সম্বন্ধে, মুসলমান এক ঈশ্বরের উপাসক, কিন্তু খৃষ্টিয়ানগণ যদ্যপি একেশ্বরোপাসক, তত্রাপি তন্মতে ঈশ্বর, ঈশ্বর

পুত্র জীজস্ ও হোলী ঘোষ্ট (পবিত্রাত্মা) এই তিন ত্র্যাত্মক রূপে এক ও এক হইয়াও ত্র্যাত্মক। খৃষ্টিয়ানদিগের মধ্যেও শাখাপ্রশাখা রূপ অবান্তর ভেদ অনেক আছে, কিন্তু প্রধানতঃ উহারা দুই সম্প্রদায়ে বিভক্ত, একটী প্রটেষ্টেণ্ট (Protestant) ও দ্বিতীয়টী কেথোলিক (Catholic)। যাহারা পোপের (কথোলিক সম্প্রদায়ের আচার্য্য বা ধর্ম্মবেত্তা, অথবা রোমন চর্চের আচার্য্য, পোপ বলিয়া প্রখ্যাত) ধর্ম্মব্যাখ্যা আদেশাদির অনুগামী অথবা পোপ প্রবর্ত্তিত রীতি নীতি শাসনাদির বশবর্ত্তী, তাহারা কেথোলিক বলিয়া প্রসিদ্ধ আর যাহারা পোপের শাসনাধীন নহেন তাহাদিগকে প্রটেষ্টেণ্ট বলে। খৃষ্টিয়ান মতের পৃথক্ রূপে খণ্ডন আবশ্যক করে না, কারণ, মুসলমানের মতে এ মতের গতার্থ হওয়ায় তাহার খণ্ডনে ইহারও খণ্ডন স্বীয় অর্থে সিদ্ধ হয়। কাহারও যদি এ মতের অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত খণ্ডন দেখিবার অভিলাষ হয়, তাহা হইলে "পেনসের এজ অফ রীজন" (Payne's age of reason) প্রভৃতি ইংরাজী গ্রন্থ দেখা উচিত। অবতার বিষয়ে ঈশ্বর স্বয়ংই আবির্ভূত হউন বা তাহার পুত্র হউন বা ঈশ্বর প্রেরিত দূতই হউন এ সমস্ত কল্পনা কল্পনারূপে সমান। কিংবা, অবতারের আবশ্যকতা স্বীকৃত হইলে, ঈশ্বরের স্বয়ং আবির্ভাবই যুক্তিযুক্ত, কেননা তাঁহার পুত্র বা দূত বা বন্ধু বান্ধবাদি বিষয়ক সমস্ত কল্পনা গৌরবদোষে দূষিত। ঈশ্বর নীরূপ নিরবয়ব ও অদ্বিতীয়, এ সিদ্ধান্ত সর্ব্বাস্তিকসম্মত, অতএব নিরবয়বের পুত্রাদি দ্বারা সাদ্বিতীয়ত্ব কল্পনা অসঙ্গত। যদি বল, ঈশ্বর স্বরূপতঃ এক হইলেও তিনি আপনাকে ত্রিধারূপে অর্থাৎ তিন গুণে, বা শক্তিতে, বা অংশে, বা স্বরূপে বিভক্ত করিয়া বিরাজিত আছেন এবং জীজস্ উক্ত বিভাগ ত্রয়েরই এক বিভূতি। এরূপ বলিলে স্বয়ং ঈশ্বরেরই অবতারত্ব সিদ্ধ হইবে কেননা যেরূপ আপন শরীর বা অংশ আপনা হইতে ভিন্ন নহে, তদ্রূপ গুণ বা শক্তিও আপন গুণী বা শক্তকে ছাড়িয়া থাকে না বলিয়া উভয়ই অভিন্ন। কিংবা, গুণ বা শক্তি বিকারী পদার্থেই সম্ভব হয়, নিরবয়বে নহে; হেতু এই যে, আকাশের ন্যায় নিরবয়ব বিভু পদার্থে ক্রিয়া অসম্ভব হওয়ায় তথা সংযোগাদি ভিন্ন ক্রিয়ার আত্মলাভ সম্ভব না হওয়ায়, এতদ্রূপে গুণ বা শক্তির কল্পনা সর্ব্বথা অনুপপন্ন হওয়ায়, নিরবয়ব ঈশ্বরে আরোপ

ব্যতীত গুণাদির কল্পনা কদাপি প্রমাণসিদ্ধ হইতে পারে না। প্রদর্শিত কারণে ঈশ্বরে গুণাদি স্বীকৃত হইলে গুণ শক্তি আদি বিকারের ক্রিয়া সাপেক্ষতা নিয়মিত হওয়ায় এবং গুণাদির আশ্রয়রূপ যে গুণী বা শক্ত তাহারও তৎকারণে নশ্বরত্ব অপরিহার্য্য হওয়ায়, ঈশ্বর ঘটাদির ন্যায় বিকারী হইবেন। অতএব যদি ঈশ্বরকে নিত্য, বিভু ও নিরবয়ব বলিতে ইচ্ছা কর তাহা হইলে তাঁহার স্বয়ংই মর্ত্তে মায়া বলে আবির্ভাব মানিতে হইবে, কিন্তু ইহা মানিলে বাদীর সিদ্ধান্ত যে ঈশ্বর সগুণ এই প্রতিজ্ঞা ভঙ্গ হইবে। পুনর্জ্জন্মাদি সম্বন্ধে আমাদের যাহা বক্তব্য আছে তাহা তৃতীয় খণ্ডে বর্ণিত হইবে। ইতি।

আর্য্যসমাজ মতের সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ বিচার।

স্বামী দয়ানন্দ সরস্বতী এই মতের প্রবর্ত্তক। ইহাঁর ১৮৮১ সম্বতে কাঠিয়ার প্রদেশের রাজমোরবী গ্রামে জন্ম হয়। ইনি গৃহস্থাশ্রমে শৈব মতের অনুগামী ছিলেন, পরে সন্ন্যাস গ্রহণ করিয়া অদ্বৈত মত অবলম্বন করেন, তদনন্তর তাহাও ত্যাগ করিয়া দ্বৈত মতের পক্ষপাতী হন এবং মূর্ত্তিপূজার ঘোর বিদ্বেষী হইয়া আর্য্যসমাজ স্থাপিত করেন। যদ্যপি বেদ ও সত্যার্থপ্রকাশ এই মতের প্রকাশ্যরূপে আশ্রয়নীয় গ্রন্থ তথা সত্যার্থপ্রকাশ স্বামী দয়ানন্দ দ্বারা বিরচিত ও প্রকাশিত, তথাপি বেদের ও সত্যার্থ প্রকাশের যে সকল অংশ সময়ানুকূল নহে বা সোৎপ্রেক্ষিত সিদ্ধান্তের অনুকূল নহে তাহা সকল যেমন যেমন পরবর্ত্তী অনুগামীগণের স্বমত বিরুদ্ধ বলিয়া বিবেচিত হয় তেমন তেমন গ্রন্থ হইতে পরিত্যক্ত হইয়া থাকে। সত্যার্থপ্রকাশের প্রথম মুদ্রাঙ্কণে পশুযজ্ঞ, শ্রাদ্ধোপলক্ষে মাংস ভোজন, প্রভৃতি কর্ম্ম সকল বেদবিহিত বলিয়া বর্ণিত ছিল. পরে দ্বিতীয় মুদ্রাঙ্কণে ছাপার ভুল বলিয়া উহা সকল পুস্তক হইতে বহিষ্কৃত হইয়াছে। এইরূপ অনেক স্থলে প্রথমের দ্বিতীয় সহিত এবং দ্বিতীয়ের তৃতীয়ের সহিত ভেদ দৃষ্ট হয়। এই প্রকার বেদ সমন্ধেও যে সকল বেদমন্ত্র তাহাদের মতে সময়-প্রতিকূল বলিয়া বিবেচিত হয়, অথবা যাহা তাহারা নিজের কপোল কল্পিত অর্থে যোজনা করিতে সমর্থ নহে, তাহা সমস্ত প্রক্ষিপ্ত বলিয়া পরিত্যাজ্য হয়। কথিত কারণে আর্য্যসমাজমতে স্বরূপতঃ কোন স্থির সিদ্ধান্ত নাই এবং প্রতিষ্ঠিত কোন অবলম্বনীয় গ্রন্থও নাই। প্রবাদ আছে,

অজ্ঞাতসারে বিষপানদ্বারা স্বামী দয়ানন্দের মৃত্যু হয়। এমতে ঈশ্বর, প্রকৃতি ও জীব, এই তিন বস্তু অনাদি। ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্, ন্যায়বান্, সৃষ্টি স্থিতি ও প্রলয়ের কর্ত্তা, নিরাকার,নিরবয়ব ও ব্যাপক। বিচার দৃষ্টীতে এই সকল বিশেষণ ও লক্ষণের যুক্তিসিদ্ধতা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। সর্ব্বশক্তিমান্, ন্যায়-বান্, স্রষ্টা, ইত্যাদি ধর্ম্ম সকল সাকার ও বিকারী বস্তু বিষয়েই যুক্তিযুক্ত, নিরাকার নিরবয়ব ব্যাপক বস্তু বিষয়ে নহে। কেন না, নিরাকার নিরবয়ব ব্যাপক পদার্থ অবিকারী ও অসংযোগী হইয়া থাকে। সুতরাং তাহাতে কোন গুণ উপপন্ন না হওয়ায় সর্ব্বশক্তিমানাদি ধর্ম্ম অঘটিত। গুণ অঙ্গীকার করিলে ব্যাঘাও দোষ হইবে, এ দিকে নিত্য বস্তু অনিত্য গুণের আশ্রয় হইতে পারে না, ইহাও দৃষ্টি-বিরুদ্ধ। কিংবা, বিষম (অসমান) সৃষ্টি সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ হওয়ায়, ন্যায়বান্ এই লক্ষণও অপ্রসিদ্ধ। কিংবা, কর্ত্তার ক্রিয়া স্থলে ভিন্ন অর্থাৎ আপন শরীর হইতে অতিরিক্ত দেশকালাদির আবশ্যকতা হয়, কিন্তু ঈশ্বর ব্যাপক হওয়ায় ভিন্ন দেশ কালের কল্পনা অসম্ভব।

সত্যার্থপ্রকাশের প্রথম ও অষ্টম সমুল্লাসে প্রকৃতি সাকার, সাবয়ব, জড়, ও নিত্য, বলিয়া বর্ণিত হইয়াছে, কিন্তু ইহা সমীচীন নহে। সাকার সাবয়ব অথচ নিত্য, ইহা অযুক্ত। এ দিকে শ্বেতাশ্বতর উপনিষদ্ ও সাংখ্য দর্শন অবলম্বন করিয়া প্রকৃতির নিম্নোক্ত দুই লক্ষণও আর্য্যমতে স্বীকৃত হয়। তথাহি—

১। "অজামেকাং লোহিত শুক্ল কৃষ্ণাং" ইত্যাদি। উপনিষদ্।

২। "সত্ত্ব রজস্তম সাং সাম্যাবস্থা প্রকৃতিঃ"। সাংখ্য।

অর্থ—১। রজঃ সত্ত্ব-তমঃ ত্রিগুণাত্মক এক অজা অর্থাৎ মূল প্রকৃতি। ২। সত্ত্ব রজঃ তমঃ এই তিনের সাম্যাবস্থার নাম প্রকৃতি;

ন্যায় বৈশেষিক অভিমত রূপ রসাদির ন্যায় উপনিষদ মন্ত্রোক্ত শুক্ল, রক্ত, ও কৃষ্ণ, এই তিন রঙ্কে প্রকৃতি বলিলে প্রকৃতির সাকারত্ব ও সাবয়বত্ব সিদ্ধ হয়, যেহেতু নিরাকার নিরবয়ব পদার্থে রঙ্ সম্ভব নহে। রঙ্ গুণ নহে, কিন্তু দ্রব্য, একথা বলিলেও সংযোগাদি বিকার বশতঃ প্রকৃতির নশ্বরত্ব ও অনিত্যত্ব সিদ্ধ হয়। পক্ষান্তরে, প্রকৃতি নিরাকার ও নিরবয়ব হইলে, জগতের উপাদান হইতে পারে না, হেতু এই যে—জগতের সাবয়বত্ব বিধায় তথা কার্য্য কারণাত্মক হওয়ায় অর্থাৎ কারণের ও তাহার গুণের স্বীয় কার্য্যে

অনুবর্ত্তনের নিয়ম থাকায় প্রকৃতিরও সাবয়বতা তৎসঙ্গে সিদ্ধ হয়। আর কথিত রূপে যদিও প্রকৃতির সাকারতা ও সাবয়বতা স্থলে তাহার বিষয়ে জগতের উপাদানতা সম্ভব হয়, তথাপি তাহার নিত্যত্ব সংরক্ষিত হয় না। কিংবা, সাংখ্য মতে প্রকৃতি গুণত্রয়ের সঙ্ঘাত, সুতরাং শরীরের ন্যায় তাহারও অন্য সঙ্ঘাত মানিতে হইবে। সঙ্ঘাত পদার্থে সংযোগ বিয়োগ ধর্ম্ম নিয়মিত হওয়ায় আর প্রকৃতিও সঙ্ঘাতরূপ ত্রিগুণাত্মক হওয়ায়, প্রকৃতি সংযোগ বিয়োগ রূপ ধর্ম্ম হইতে মুক্ত হইতে পারে না, এরূপেও অনিত্যতা দোষ অপরিহার্য্য। পক্ষান্তরে, প্রকৃতিকে আপনার উপাদান আপনি বলা যায় না, বলিলে আত্মাশ্রয় দোষ হইবে আর ইহা নিবারণার্থ যদি তাহার অন্য উপাদান, এবং উক্ত অন্যের অন্য উপাদান ইত্যাদি প্রকার উপাদান ধারার অবিশ্রাম কল্পনা কর, তাহা হইলে অনবস্থা দোষ হইবে। অতএব প্রকৃতি সাকার ও সাবয়ব অথচ অনাদি ও নিত্য এ সিদ্ধান্ত প্রমাণবাধিত।

সত্যার্থ প্রকাশে জীবের লক্ষণ এই—সূক্ষ্ম, একদেশী, কর্ত্তা, ভোক্তা, অনাদি, নিত্য, অনন্ত, ইত্যাদি। বলা বাহুল্য, এই সকল লক্ষণও অসমঞ্জস ও অগণ্য দোষগ্রস্ত। সূক্ষ্ম শব্দের যদি অনুপরিমাণ অর্থ হয় তাহা হইলে তাহাতে গুণ উপপন্ন হইবে না, আর সর্ব্ব শরীরনিষ্ঠ সুখ বা বেদনানুভবও হইবে না। এদিকে সূক্ষ্ম শব্দের দুজ্ঞেয়ত্ব অর্থ করিলে, তাহাও সম্ভব হইবে না, কেন না "একদেশী" এই গুণ লক্ষণে প্রবিষ্ট থাকায় সূক্ষ্ম শব্দে সাবয়বত্বই বুঝাইবে, দুজ্ঞেয়ত্ব নহে। একদেশী বা মধ্যমপরিমাণ পক্ষে অবয়বের উপচয়-অপচয় বা অল্প দেহে সঙ্কুচিত ও বৃহদ্দেহে বিস্ফারিত ইত্যাদি আপত্তির পরিহার অসম্ভব হইবে, তথা পরিচ্ছিন্নত্ব বিধায় অনিত্যতা দোষও অপরিহার্য্য হইবে। অতএব জীব একদেশী অথচ অনাদি অনন্ত ও নিত্য এ কল্পনা অনুমানেরও অবিষয়। জীবের কর্ত্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব স্বভাবসিদ্ধ হইলে মুক্তির আশা পরিত্যাগ করিতে হইবে, কেন না, মোক্ষকালে সকল দুঃখের (ভোক্তৃত্ব কর্ত্তৃত্বের) নিবৃত্তি হইয়া জীবের কিয়ৎকাল ব্রহ্মের সহিত অবস্থান রূপ যে আনন্দের উপভোগ তাহা অসম্ভব হইবে। এই ভয়ে যদি জীবের কর্ত্তৃত্ব ভোক্তৃত্বকে আগন্তুক বল, তবে জীব অকর্ত্তা অভোক্তা ইহাই তাহার পারমার্থিক স্বরূপ মানিতে হইবেক, কিন্তু ইহা মানিলে স্বমত ভঙ্গ দোষ হইবে। কিংবা, সঙ্ঘাতের (দেহেন্দ্রিয়াদির) সদ্ভাবেই জীবের কর্ত্তৃত্বাদির

উপলব্ধি হয়, দেহেন্দ্রিয়াদির অভাবে হয় না, ইহার নিদর্শন সুষুপ্ত্যাদি অবস্থা, এ অবস্থায় সুখরূপেই স্থিতি হয়, কর্ত্তৃত্বাদির গন্ধও থাকে না। এরূপেও জীবের অভোক্তা অকর্ত্তা স্বরূপই সিদ্ধ হয়, কর্ত্তা ভোক্তা স্বরূপ নহে। এ সকল কথা আমরা পূর্ব্বে বিস্তৃত রূপে অনেক বার বলিয়া আসিয়াছি এবং পরে আরও বলা যাইবে।

মুক্তি এমতে কেবল শব্দ মাত্র, সকল প্রকার দুঃখ হইতে রহিত হইয়া কিয়ৎকাল ব্রহ্মে অবস্থানপূর্ব্বক ব্রহ্মানন্দ উপভোগই স্বামীজীর মতে মুক্তির স্বরূপ। কথিত নির্দ্দিষ্টকাল অতিক্রম হইলে জীবের জগতে পুনরাবর্ত্তন হয়, কারণ, স্বামীজী বলেন, যদি উক্ত পুনরাবর্ত্তন স্বীকৃত না হয় তাহা হইলে মোক্ষ প্রদেশে মুক্ত পুরুষগণের ভীড় বা জটলা হইবে এবং ভবিষ্যৎ কালে জীবশূন্য হইয়া সংসারেরও উচ্ছেদ হইবে। সত্য, স্বামীজী পরিকল্পিত মুক্তির লক্ষণে সংসার উচ্ছেদের প্রসঙ্গ নাই, মোক্ষদেশে মুক্ত জীবগণের জটলা হইবার সম্ভাবনা নাই, সংসারের অনুচ্ছেদে ঈশ্বরের ঈশ্বরত্ব লুপ্ত হইবার আশঙ্কা নাই এবং স্বামীজীর ন্যায় নূতন নূতন ধর্ম্মপ্রচারকগণেরও যশ কীর্ত্তি মহিমাদি লোপের স্থল নাই। পাঠকগণ ভাবিয়া দেখুন "ভীড় ও উচ্ছেদ" এই দুই আশঙ্কা স্বামীজী কেমন সহজে নিরাকৃত করিয়াছেন।

স্বামী দয়ানন্দের অনুসারীরা মূর্ত্তি পূজার অত্যন্ত বিরোধী, কিন্তু স্বরূপতঃ অপর সকল বেদবাহ্য উপাসকগণের ন্যায় ইহারাই প্রকৃত পক্ষে স্থূল জড়ের উপাসক, এই অর্থ তৃতীয় খণ্ডে ব্যক্ত হইবে।

আর্য্য সমাজ মতে জীবের পুনর্জন্ম স্বীকৃত হয়; পুনর্জন্ম ও মুক্তি বিষয়ে বিচার স্থানান্তরে হইবে বলিয়া এ স্থলে হস্তার্পণ করা হইল না। ইতি।

ব্রাহ্মসমাজের মত সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ বিচার।

এই সম্প্রদায়ের কোন আশ্রয়নীয় ধর্ম্ম পুস্তক নাই। ইহাদের মতে যে সকল ধর্ম্ম পুস্তক ঈশ্বর-প্রোক্ত, বা ঈশ্বর-প্রেরিত, বা ঈশ্বরীয়-মর্য্যাদাশালী বলিয়া লোক মধ্যে প্রচলিত, তাহা সমুদায় সাধারণ মনুষ্যরচিত। কেন না, উক্ত সকল পুস্তকের ঈশ্বর বা ধর্ম্ম-সম্বন্ধীয় উপদেশ বা সিদ্ধান্ত এরূপ নহে যে লোক তাহা অভ্রান্ত বলিয়া গ্রহণ বা স্বীকার করিতে পারে। মনুষ্য যতই উন্নত হউক, তাহার জ্ঞান বিদ্যা বুদ্ধি যতই পরিমার্জ্জিত হউক, বুদ্ধির

পরিচ্ছিন্নতা হেতু ন্যূনতা অবশ্যই থাকিবে এবং উক্ত অল্প বুদ্ধি-প্রভব উপদেশ কখনই ভ্রম প্রমাদাদি বর্জ্জিত হইবে না। যে সময়ে শাস্ত্র সকলের সৃষ্টি হয় সে সময়ে জগতের আদিম অবস্থা। সে অবস্থাতে মনুষ্যগণের বিদ্যাবুদ্ধি বিষয়ে কুশলতা লাভ করা সম্ভব না হওয়ায় তদানীং সময়োচিত জ্ঞান-সম্পত্তি উপার্জ্জন দ্বারা তহারা ঋষি, মুনি, জ্ঞানী, সিদ্ধ, যোগী, পীর, পয়গম্বর সেণ্ট, প্রভৃতি নামে অভিহিত হইলেও তাহাদের বচন প্রমাণভূত বলিয়া স্বীকার করিতে পারা যায় না। আর শাস্ত্রে উক্ত জনগণের যে সকল যোগলভ্য সামর্থ্যাদি বর্ণিত আছে, তাহা সমস্তই অলীক বা ক্ষিপ্তের খেয়াল মাত্র। প্রাণী মাত্রেই স্বীয় স্বীয় ধর্ম্ম বিষয়ে স্বাধীন। শাস্ত্রীয় আড়ম্বর রহিত হইয়া আরাধ্য ঈশ্বরের সাক্ষাৎভাবে উপাসনাই জীবের পক্ষে শ্রেয়ঃ। ব্রাহ্মসমাজের মতে পুনর্জ্জন্ম ভ্রান্ত-বিশ্বাস, পৌত্তলিক পূজা অজ্ঞান-বিজৃম্ভিত, ঈশ্বরের অবতার বাতুলের কল্পনা, স্বর্গ নরক অলীক, আশ্রম বা বর্ণধর্ম্ম ভণ্ডামী, এবং উপনীতাদি সংস্কার তথা বিবাহ ভক্ষ্যাভক্ষ্যাদি নিয়ম স্বার্থান্ধ ব্রাহ্মণদিগের উপদ্রব। কথিতসকল কপোল-কল্পনা সহিত ধর্ম্মের কোন সম্বন্ধ নাই, আহার বিহারাদির স্বেচ্ছাচারিতায় মহাভারত উচ্ছিষ্ট হয় না। এই সকল এবং ইহারই অনুরূপ অন্য সকল সিদ্ধান্ত ব্রাহ্মসমাজ ধর্ম্মের ভিত্তি। বলা বাহুল্য ধর্ম্মশাস্ত্রের খণ্ডনে যে সকল যুক্তি পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে তাহার কিয়দংশ এই সম্প্রদায়ের রীত্যনুসারে বলা হইয়াছে। ব্রাহ্মসমাজ মতে জীবগণের বর্ত্তমান জন্মই প্রথম সৃষ্টি, ঈশ্বর জগতের নিমিত্তকারণ, অনন্ত ক্রমোন্নতি জীবের স্বভাব অথবা ঈশ্বরের নিয়ম, সাক্ষাৎ সম্বন্ধে ঈশ্বরোপাসনা জীব-উন্নতির পরম সোপান। স্বর্গীয় রাজা রামমোহন রায় এই মতের প্রবর্ত্তক, কিন্তু স্বর্গীয় দেবেন্দ্রনাথঠাকুর, কেশবচন্দ্র সেন, প্রভৃতি মহোদয়গণ উক্ত ধর্ম্মকে পরিপুষ্ট ও পরিবর্দ্ধিত করেন। আদি ব্রাহ্মসমাজ ও সাধারণ ব্রাহ্মসমাজ ভেদে এই সম্প্রদায় দুই শ্রেণীতে বিভক্ত। কিন্তু সাধারণ ব্রাহ্মসমাজের আর একটী অবান্তর ভেদ আছে যাহা new dispensation অর্থাৎ "নববিধান" নামে অভিহিত। এই সকল মতের প্রত্যেকের বিশদ বিবরণ অনুপযোগী বিবেচনায় পরিত্যক্ত হইল। ক্রমোন্নতিবাদ ভিন্ন এ মতের অন্য খণ্ডনোপযোগী যে সকল বিষয় আছে তাহা সমস্তই পূর্ব্বে অন্যান্য মতের নিরাকরণে

আলোড়িত হইয়াছে। আর যদ্যপি ক্রমোন্নতিবাদও সেই অবসরে স্বার্থে নিরস্ত হইয়াছে, তথাপি ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া উক্ত বিষয়ে দুই একটী কথা অধিক বলিবার অভিপ্রায়ে ব্রাহ্মসমাজ মতের অসারতা প্রদর্শিত হইতেছে। ক্রমোন্নতিবাদের প্রতি জিজ্ঞাস্য—জীবসৃষ্টি কি জীব-কর্ম্ম-নিরপেক্ষ? বা জীব—কর্ম্ম-সাপেক্ষ? যদি কর্ম্ম-নিরপেক্ষ বল, তাহা হইলে ঈশ্বর পক্ষে বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্যাদি দোষের প্রসক্তি হইবে, তথা জীবের পক্ষে অন্ধপরম্পরা-বিশ্বাস, অকৃতাভ্যাগম, কৃতনাশ, ইত্যাদি অনেক অপরিহার্য্য দোষ স্বীকার করিতে হইবে। এই ভয়ে যদি কর্ম্ম-সাপেক্ষ বল, তাহা হইল পূর্ব্বজন্ম গলগ্রহন্যায়ে স্বীকৃত হওয়ায় ক্রমোন্নতি-বাদ দূর হইতেই পরিত্যাগ করিতে হইবে। যদি বল, উক্ত উভয় পক্ষে অর্থাৎ জীবেশ্বর বিষয়ে উল্লিখিত কোন দোষের সম্ভাবনা নাই, কেননা, পৃথিবীতে আসিয়াই জীব কর্ম্মের নিয়মে বদ্ধ হয়, তৎপূর্ব্বে নহে। আর জীব জীবের ভেদ, পরস্পরের বিদ্যাবুদ্ধিতে ভেদ, সুখ দুঃখের ভেদ, ইত্যাদি যে সকল ভেদ দৃষ্ট হয়, তাহার কারণ ঈশ্বর নহেন, যেহেতু দেশ, কাল, নিমিত্ত, ও উপাদানের ভেদে, তথা আনুসঙ্গিক সম্বন্ধ সংসর্গাদি ভেদে জীবগণের ভেদ হইয়া থাকে। অতএব যদিও ঈশ্বর জীব-সৃষ্টির সাধারণ কারণ, তথাপি দেশকালাদি জীবভেদের অসাধারণ কারণ হওয়ায়, কর্ম্ম-নিরপেক্ষ বা সাপেক্ষ উভয় পক্ষে প্রদর্শিত দোষের নাম গন্ধও নাই। পূর্ব্ব পক্ষের এ সকল উক্তি অসার, কারণ, বিষমতা পরিহার ঈশ্বরাভিপ্রেত হইলে, দেশ কাল নিমিত্ত ও উপাদান, ইহা সমস্তই সকলের পক্ষে একরূপ হইত আর তত্তৎসম্বন্ধাধীন নিয়মও সকলের বিষয়ে অবিশেষ হইত, বিলক্ষণতার কোন স্থল থাকিত না, যেহেতু ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্ ন্যায়বান্ প্রেক্ষাবানাদি লক্ষণ সংযুক্ত বলিয়া ব্রাহ্মসমাজের মতেও প্রসিদ্ধ। জীব জন্মিলে কর্ম্ম-নিয়মের অধীন হয়, তৎপূর্ব্বে নহে, একথাও সমীচীন নহে। কারণ, উক্ত ন্যায় স্বীকৃত হইলে মানিতে হইবে যে, ঈশ্বরের ক্রিয়া বা কার্য্য নিয়মানিয়ম উভয় রূপ অথবা নিয়মানিয়ম উভয়ই বর্জ্জিত। সৃষ্টির পূর্ব্বে অনিয়ম থাকায় ঈশ্বর অসমান সৃষ্টির দোষে লিপ্ত, পরে নিয়ম প্রতিষ্ঠিত করিয়া কর্ম্ম-পরিবেষ্টিত জীবদিগকে প্রস্তরবদ্ধ অলাবুর ন্যায় সংসার-সাগরে প্রক্ষিপ্ত করায়

নির্দ্দয় ক্রূরাদি দোষে দূষিত। কিংবা, যখন সৃষ্টির পূর্ব্বে সৃষ্টি বিষয়ক কোন নিয়ম ছিল না তখন পরেও না থাকাই যুক্তিসিদ্ধ, কেন না, নিয়ম থাকিলে তাহা আদি অন্ত, বর্ত্তমান, এই তিন কালেই থাকিবেক, অথবা কোন কালেই নহে। অতএব নিয়মানিয়ম উভয় পক্ষে ক্রমোন্নতি-বাদ রক্ষা হয় না, কারণ-নিয়ম মানিলে উক্ত নিয়মের অধীনেই ক্রমোন্নতি মানিতে হইবে আর অনিয়ম স্বীকার করিলে মৃত্যুর পরে জীবের উন্নতি ত দূরাবস্থিত তাহার উপশান্তি অনিয়মের ফল হইবে। এস্থলে ভাব এই—নিয়মের অধীনে উন্নতি বলিলে, শুভাশুভ কর্ম্মই উক্ত নিয়মের স্বরূপ হইবে, আর শুভাশুভকর্ম্ম পরস্পর বিরুদ্ধ হওয়ায় যেরূপ শুভকর্ম্ম উন্নতির সাধক, তদ্রূপ অশুভ কর্ম্মও অবনতির হেতু হইবে। সুতরাং নিয়ম পক্ষে উন্নতি অবনতি উভয় প্রকার অবস্থা সিদ্ধ হয়, কেবল উন্নতি নহে। অনিয়ম পক্ষে, আকস্মিক সৃষ্টির আপত্তি হওয়ায় জীবের উন্নতি বা ধ্বংস বা অন্য কোন পরিণাম এ সকল কিছুই নির্দ্ধারিত হইবে না, বরং উৎপত্তি হওয়ায় ঘটধ্বংসের ন্যায় জীবের ধ্বংসই যুক্তিতে পাওয়া যাইবে। সুতরাং অনিয়ম পক্ষেও উন্নতিবাদ সিদ্ধ হয় না, অধিকন্তু, অনিয়ম পক্ষে প্রয়োজনাভাবে ঈশ্বরের সৃষ্টিতে অধিষ্ঠানতাও বাধিত হয়। যদি বল, সৃষ্ট-পদার্থেই নিয়ম সার্থক, অসৃষ্ট-পদার্থে নিয়ম সম্ভব নহে। যেমন ঘট সৃজনকাল হইতেই জলাহরণাদি নিয়মের অন্তঃপাতী হয়, অসৃজন অবস্থাতে যখন ঘট আত্মলাভ করে নাই তখন সে সময়ে নিয়মই বা কি? আর নিয়মের কথাই বা কি? এ উক্তিও যুক্তিসহিত নহে, কারণ, দেশ, কাল, নিমিত্ত, উপাদান, দ্রব্যাদির কার্য্যোৎপত্তির প্রতি বিশিষ্ট নিয়ম না থাকিলে সকল সময়ে সর্ব্বস্থানে সকল বস্তু আত্মলাভ করিত, কোন বিষয়েরই অভাব থাকিত না। অতএব যেরূপ ঘটের আত্মাবস্থায় নিয়ম দৃষ্ট হয়, তদ্রূপ ঘটের অনাত্মাবস্থায়ও নিয়ম প্রসিদ্ধ হওয়ায়, বাদীর উক্তি যে অসৃজন অবস্থাতে নিয়ম সম্ভব নহে, একথা দৃষ্টি-বিরুদ্ধ বশতঃ সম্ভব হয় না। কিন্তু নিয়ম স্বীকার কর বা না কর উভয় পক্ষেই যেমন উপরে বলিয়াছি, ক্রমোন্নতি-বাদ অসিদ্ধ, অর্থাৎ নিয়মপক্ষে তিন কালই নিয়মের অধীন কার্য্যের সিদ্ধি হওয়ায় তথা অনিয়ম পক্ষে আকস্মিকাদি দোষ হেতু কার্য্যোৎপত্তির

প্রতি নিয়মের অভাব হওয়ায়, ক্রমোন্নতিবাদ যুক্তিসিদ্ধ বলিয়া উপপন্ন হয় না। ক্রমোন্নতিবাদের নিস্কর্ষ এই—জীব মনুষ্যযোনি লাভ করিয়া সোপানারোহণের ন্যায় অনন্ত ভবিষ্যতের অনন্ত উন্নতি পথে অগ্রসর হইতে থাকিবেক। জীবের অধঃপতন বা পুনর্জন্ম সম্ভব নহে, সম্ভব বলিলে সংসার ঘোর বিভীষিকাময় হইয়া দাঁড়াইবে। বাদীর বর্ণিত মতের প্রতি আপত্তি এই যে, যদি এই উন্নতি স্বাভাবিক হয়, তাহা হইলে চার্ব্বাকের শিষ্যগণের ন্যায় শুভাশুভ বাহ্যিককর্ম্ম ও উপাসনাদি মানসিক-কর্ম্ম বিসর্জ্জন করিয়া ইন্দ্রিয়চরিতার্থতারূপ যথেচ্ছসুখে নিমগ্ন থাকিয়া স্বচ্ছন্দপূর্ব্বক সংসারযাত্রা নির্ব্বাহ কর। কারণ, উন্নতি স্বভাবসিদ্ধ হওয়ায় পুনর্জন্ম বা অধঃপতনের সম্ভাবনা না থাকায় তথা তৎকারণে মৃত্যুর পর আত্মোন্নতি অবশ্যম্ভাবী হওয়ায়, অনুষ্ঠিত পাপাদি ক্রিয়া বা উপাসনাদি শুভ কর্ম্ম সার্থক্যরহিত হওয়ায় ইষ্টানিষ্ট ফলের অজনক হইবে। পক্ষান্তরে, যদি শুভকর্ম্মাদির ফলজনকতা স্বীকার কর, তাহা হইলে অশুভ কর্ম্মেরও কোন প্রকার ফল বা গতি মানিতে হইবে, মানিলে জিজ্ঞাস্য—উক্ত গতি বা ফলের স্বরূপ কি? তাহা কি অবনতিরূপ? বা উন্নতির প্রতিবন্ধকরূপ? প্রথম পক্ষে ক্রমোন্নতিবাদ ত্যাগ করিতে হইবে। এদিকে যদি প্রতিবন্ধকরূপ বল, তবে পুনরায় জিজ্ঞাস্য—উক্ত প্রতিবন্ধক শব্দের অর্থ কি? বর্ত্তমানাবস্থা হইতে উন্নতভাবপ্রাপ্তির অবরোধক রূপ? অথবা দুঃখ রূপ? অথবা সুখাভাব রূপ? প্রথম পক্ষে পুনর্জ্জন্মের প্রসঙ্গ হওয়ায় স্বমত ভঙ্গ দোষ হইবে। দ্বিতীয় পক্ষে অবনতি স্বীকার করিতে হইবে, এই অবনতি নরকাদি গতিরূপ হউক বা মার্জ্জারাদি যোনি প্রাপ্তিরূপ হউক, ইহাতে আগ্রহ নাই, কিন্তু এ পক্ষেও স্বমত ভঙ্গ দোষ স্পষ্ট। এইরূপ তৃতীয় পক্ষও অযুক্ত, শুভাশুভ কর্ম্মের ফল সুখ দুঃখ উন্নতি অবনতির ন্যায় বিরোধী পদার্থ। সুখের অভাবকে দুঃখ বলা যায় না এবং দুঃখের অভাবকে সুখ বলা যায় না। কাষ্ঠ লোষ্ট্রাদিতে দুঃখের অভাব আছে সুখ নাই, এইরূপ সুখেরও অভাব আছে দুঃখ নাই, কাষ্ঠ লোষ্ট্রাদি সুখ দুঃখ উভয়ই রহিত। সুখ দুঃখ উভয়ই ভাবরূপ অর্থাৎ আছে বলিয়া সকলের প্রতীতি হয়, এক অপরটীর অভাব স্বরূপ হইলে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ হইবে, একটীর অভাব হইলে উভয়টীর অভাব হইয়া উঠে।

অতএব মানিতে হইবে উক্ত সুখাভাব বা উন্নতির অভাব কেবল অভাবরূপ নহে, কিন্তু দুঃখরূপ আর দুঃখরূপ মানিলে, দ্বিতীয় পক্ষোক্ত দোষের এ পক্ষেও প্রসক্তি হইবে। কিংবা, যদি উক্ত সুখাভাবের উন্নতির অভাব রূপ অর্থ কর, তাহা হইলেও মর্ত্তত্ব-ভাবেই জীবের স্থিতির প্রসঙ্গ হইবে, এ রূপেও স্বসিদ্ধান্ত ত্যাগ হইবেক। অশুভ কর্ম্ম ভাবরূপ হওয়ায় তাহার ফল অভাব-রূপ হইতে পারে না। অশুভ কর্ম্মের ফল অভাবরূপ স্বীকার করিলে, শুভকর্ম্মেরও ফল তদনুরূপ মানিতে হইবে, মানিলে যে কেবল কর্ম্মোচ্ছেদের আপত্তি হইবে, তাহা কেবল নহে, কিন্তু নিমিত্তাভাবে উন্নতি শব্দও কেবল শব্দ মাত্র হইবে। কথিত কারণে মৃত্যুর পরে শুভাশুভ কর্ম্মের ফল সুখ দুঃখ ভোগের জন্য দুই পৃথক্ অবস্থা স্বীকার করিতে হইবে, ইহা স্বীকার করিলে, শুভ কর্ম্ম ফলে উর্দ্ধগামিত্বের ন্যায় জীব অশুভ কর্ম্ম ফলে নিম্নগামীও হয়, এরূপ বাধ্য হইয়া স্বীকার করিতে হইবে, অতএব ক্রমোন্নতিবাদ অসিদ্ধ। যদি বল, মনুষ্য শরীরে পাপ পুণ্য ভোগের ন্যায় যেরূপ একই অবস্থাতে পাপ পুণ্য ভোগ সম্ভব হয়, সেই রূপ মৃত্যুর পরে উন্নত অবস্থাতে উভয় প্রকার ভোগের উপপত্তি হইলে জীবের সুখ দুঃখ ভোগের নিমিত্ত ভাবী পৃথক্ পৃথক্ গতি কল্পনা নিষ্প্রয়োজন। এ কথা বলিলে পুনর্ব্বার প্রষ্টব্য-মৃত্যু সময়ে ইহলোকের কৃত-পাপ-পুণ্যের নিঃশেষ ভোগ হয়, অথবা নহে? "নিঃশেষ" বলিলে নিমিত্তাভাবে উন্নতি অসম্ভব হইবে। অথবা নিমিত্তাভাবে যে রূপ প্রথম জন্মে জীবগণের মনুষ্যাদি যোনি লাভ হইয়াছিল, তদ্রূপ পাপ পুণ্য নিমিত্ত না থাকায় মৃত্যুর পরে পুনরায় মনুষ্যাদি যোনি লাভের আপত্তি হইবে অতএব প্রদর্শিত উভয়ই বিকল্পে স্বমতভঙ্গ দোষ স্পষ্ট। এই ভয়ে "নিঃশেষ হয় না" বলিলে, পাপ পুণ্য মিশ্রিত থাকায় পুণ্যের উর্দ্ধগামিত্বরূপ সূক্ষ্মগতি পাপের অধঃগামিত্বরূপ স্থূল গতি দ্বারা আকৃষ্ট হওয়ায় সূত্রবদ্ধ পক্ষীর ন্যায় ভাবী অবস্থা পুনরায় মর্ত্ত-লোকের প্রাপক হইবে, এরূপেও মিশ্রিত পাপ পুণ্যের ফলে মনুষ্যযোনির প্রাপ্তি অবশ্যম্ভাবী তথা স্বসিদ্ধান্তের ত্যাগ স্পষ্ট। কিংবা, বাদীর অনুরোধে উন্নতি স্বীকার করিলেও উন্নতিবাদে অন্য প্রকারে দোষ আগমন করে। কৃতকর্ম্মের ফল নশ্বর হইয়া থাকে, কারণ, সাধ্য বস্তুতেই অর্থাৎ যে বস্তু ক্রিয়া দ্বারা উৎপাদ্য তাহাতেই ক্রিয়ার প্রবৃত্তি হয়, অপরিচ্ছিন্ন সিদ্ধ-বস্তুতে

নহে। শুভ শারীরকর্ম্ম তথা উপাসনাদি মানসকর্ম্ম, ইহা সকল ক্রিয়ারূপ হওয়ায় তদ্দ্বারা সাধ্যরূপ যে উন্নতি তাহা অবশ্যই অনিত্য হইবে এবং অনিত্য হওয়ায় যেমন আকাশে প্রক্ষিপ্ত বাণ বেগরহিত হইলে ভূতলে পতিত হয়, তেমনই ঊর্দ্ধগত জীবের ভোগাবসানে কালান্তরে মর্ত্তে পুনরাগমন অবশ্য ঘটিবে, ইহার অন্যথা হইবে না, এরূপেও উন্নতিবাদ সম্ভব নহে। মনে রাখিবেন, এস্থলে পাপের ফল উপেক্ষা করিয়া কেবল পুণ্যফলদ্বারা ক্রমোন্নতিবাদে দোষ প্রদত্ত হইল, কিন্তু পাপ পুণ্য উভয় প্রকার ফলের হেতুতা প্রতি দৃষ্টি করিলে ক্রমোন্নতির যুক্তিসিদ্ধতা ত দূরের কথা, ক্রমোন্নতিই অকল্পনীয় হইয়া পড়ে। অন্য কথা এই—জন্মান্তরীয় ভাবীদেহ মর্ত্ত শরীরের ন্যায় কর্ম্মক্ষেত্র হইলে মনুষ্য বা তৎপরিণাম কোন শরীরে অনেক কাল ভোগ্য সুখ দুঃখের ভোগ অসম্ভব হইবে। মর্ত্ত শরীর স্থূল হইয়া থাকে এবং তৎকারণে ভোক্তা, ভোগ্যবিষয়, ও তদনুকুল কর্ম্ম, ইহা সকলও স্থূল হয়। ইহার বিপরীত ভাবী দেহ সূক্ষ্ম, সূক্ষ্ম না হইলে নিশ্চয়ই অস্মদাদির নেত্রাদির জ্ঞানের বিষয় হইত এবং যে হেতু সূক্ষ্ম সেই হেতু তাহাতে দীর্ঘকাল ভোগ্য কর্ম্ম ফলের ভোগই সিদ্ধ হয়, শুভাশুভ কর্ম্মের অনুষ্ঠান নহে। সে যাহা হউক. ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও জীবের অনন্তত্ব স্বীকার করিয়া উন্নতিবাদে উপরি উক্ত দোষ সকল প্রদত্ত হইল। কিন্তু প্রকৃত পক্ষে উক্ত সকল দোষ দেখাইবার কোন প্রয়োজন ছিল না, ইহা সমস্তই শিথিল মূল, যেহেতু উক্ত বাদে জীব সৃষ্ট পদার্থ স্বীকৃত হওয়ায় ভাবী অবস্থার প্রাপ্তি, উন্নতি, দুঃখের শান্তি, ঈশ্বরের প্রসাদ লাভ, ইত্যাদি সমস্ত কথা যে স্বীয় অর্থেই বাধ প্রাপ্ত হয় তাহা কেবল নহে, কিন্তু দেহাদির ন্যায় সৃষ্ট পদার্থ হওয়ায় জীবের অাত্মত্বই অন্তগত হয়। এস্থলে বাদী হয় ত বলিবেন, (ক) বর্ত্তমান শরীরে জীবের অভিনব উৎপত্তি অভিজ্ঞা-প্রত্যক্ষসিদ্ধ, যদি প্রত্যভিজ্ঞা-প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইত, তাহা হইলে অবশ্যই "সেই এই" এই রূপ পূর্ব্বাপরী ভাবের জ্ঞান হইত, ইহা যখন হয় না তখন জীবের অভিনব উৎপত্তিই অঙ্গীকরণীয়। (খ) জীবের সংশোধন জন্য কর্ম্ম আবশ্যক হয় এবং এই সংশোধন জীবের পূর্ব্বাপর সকল অবস্থাতে ঈশ্বরের নিয়মাধীন হওয়ায় তদনুকুল কর্ম্মই জীবের নিত্যতা স্থাপিত করিতে সক্ষম। (গ) সৃষ্টি সপ্রয়োজন হওয়ায় তাহাতে যদ্যপি ঈশ্বরের নিজের

কোন প্রয়োজন নাই তথাপি জীবের স্বার্থানুরোধে ক্রমোন্নতিদ্বারা সুখ প্রদান করাই ঈশ্বর সৃষ্টির চরম উদ্দেশ্য, অন্যথা সৃষ্টি একটী ভীষণ কারাগৃহ সদৃশ হইবে, ইহা কদাপি দয়ালু ঈশ্বরের অভিপ্রেত নহে। (ঘ) কর্ম্মানুষ্ঠান তথা সুখ দুঃখের ভোগ যদি একাধারে মর্ত্ত শরীরে সম্ভব হইতে পারে তাহা হইলে যে পরলোকাবস্থা তদ্রূপ হইবে না, অর্থাৎ উক্ত অবস্থা যে কেবল ভোগেরই আয়তন হইবে, কর্ম্মের নহে, এ কথা অনুপপন্ন। (চ) যখন সৃষ্ট জগৎ অনন্ত, অনিত্য কর্ম্ম অনন্ত, তথা ভোগ ও উপকরণ অনন্ত বলিয়া স্বীকৃত হইতে পারে, তখন জীব ও জীবের উন্নতি যে অনন্ত হইবে না, ইহা কখনই সম্ভবপর নহে।

এই এইরূপ এবং ইহারই অনুরূপ অন্যান্য সকল আপত্তি উত্থাপিত করিয়া বাদী পুনরায় মস্তকোত্তোলন করিলে তাঁহার অনুযোগ সারগ্রাহী দৃষ্টিতে অঙ্গীকার করিলেও, উপরিউক্ত যুক্তি সমূহ দ্বারা প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া প্রতিপন্ন হয় না। অতএব যদ্যপি উক্ত সকল বিষয়ের পুনরুল্লেখ চর্ব্বিত চর্ব্বণের ন্যায় ব্যর্থ হইতেছে, তথাপি বর্ণক্রমে প্রত্যেক আপত্তির সংক্ষিপ্ত উত্তর প্রদান করিয়া প্রস্তাবিত বিষয়ের উপসংহার করা যাইতেছে।

(ক) কেবল মাত্র অভিজ্ঞা-প্রত্যক্ষরূপ প্রমাণদ্বারা বস্তুর অস্তিত্ব নির্দ্ধারিত করিতে ইচ্ছুক হইলে, গর্ভবাসীর ও উত্থানশায়ীর অভিন্নতা স্বীকার করা উচিত নহে। কেন না যে গর্ভবাস করিয়াছিল সে পূর্ব্ব দৃষ্ট হয় নাই বলিয়া সেই গর্ভবাসীই ইদানীং উত্তানশায়ী, এরূপ বলিতে পারনা। যদি বল, অনুমান দ্বারা উক্ত অভিন্নতার নিশ্চয় হয়, তাহা হইলে স্বীকার করিতে হইবে যে, কেবল এক অভিজ্ঞাপ্রত্যক্ষ বস্তুর সত্যত্ব বা পূর্ব্বসিদ্ধত্ব অবধারণ করিতে সমর্থ নহে, অন্য প্রমাণেরও তাহাতে অপেক্ষা আছে। কিংবা, কোন ব্যক্তির প্রথম প্রত্যক্ষতা স্থলে "সে ব্যক্তি এই" এরূপ প্রত্যভিজ্ঞার অভাব সত্ত্বেও অভিজ্ঞাপ্রত্যক্ষ তাহার যেরূপ ইহজন্মের প্রাক্‌সিদ্ধত্ব বা পূর্ব্বাস্তিত্ব ধর্ম্ম লোপ করিতে অশক্য, তদ্রূপ জীবের জন্মান্তরীয় পূর্ব্বাস্তিত্বও তিরস্কার করিতে অসমর্থ। এ সকল বিষয় আমরা তৃতীয় খণ্ডে পুনর্জ্জন্মের প্রসঙ্গে অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত রূপে আলোচনা করিব বলিয়া এস্থলে বিশদ বিচার পরিত্যক্ত হইল।

(খ) কায়িক, বাচিক, মানসিক, সকল কর্ম্মেরই ফল অনিত্য, ইহা

ধ্রুব সিদ্ধান্ত, সুতরাং উক্ত সকল কর্ম্মদ্বারা ভোগের বা উন্নতির নিত্যতা স্থাপিত হইতে পারে না। এ দিকে, স্বভাব পক্ষে কর্ম্মোচ্ছিন্নতার প্রসঙ্গ হয়। পক্ষান্তরে, বাদীর অনুরোধে কর্ম্মফলের নিত্যতা স্বীকার করিলে, এক দিকে স্বভাবপক্ষ ভঙ্গ হইবে ও অন্য দিকে শুভ কর্ম্মের ফল উন্নতির ন্যায় অশুভ কর্ম্মেরও কোন প্রকার দণ্ডরূপ ফল, অবনতি রূপ হউক বা অন্য কোন রূপ হউক, অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে আর ইহা স্বীকার করিলে ক্রমোন্নতিবাদ দূর হইতেই পরিত্যাগ করিতে হইবে। যদি বল, উচ্চ হইতে নিম্ন যোনিতে গতি প্রকৃতির নিয়ম বিরুদ্ধ, না, তাহা নহে, বরং বস্তু মাত্রেই উৎপত্ত্যাদি ষট্ বিকারান্বিত হওয়ায় "চক্রবৎ পরিবর্ত্তন্তে" এই নিয়মই প্রকৃতি বিষয়ে দৃষ্ট হয়। ইহা অস্বীকার করিলে শুভাশুভ কর্ম্মের কোন পার্থক্য থাকিবে না, পরস্পর দুই বিরুদ্ধ কর্ম্ম এক হইয়া যাইবে। অতএব ক্রমোন্নতি বাদ স্থাপিত করিতে গেলে স্বভাব বলেই উন্নতি মানিতে হইবে, কিন্তু এ পক্ষে শুভাশুভ কর্ম্মের আনর্থক্য অতিস্পষ্ট। পক্ষান্তরে, শুভাশুভ কর্ম্ম স্থাপিত করিতে গেলে, স্বভাব পক্ষের সহিত উন্নতির চিরআশা সমূলে বিসর্জ্জন করিতে হইবে। এতদ্রূপে উভয় প্রকারে স্বমত ভঙ্গ দোষ হওয়ায় বাদীর একূল ওকূল দুই কূলই বিচার সমুদ্রের খর স্রোতে ছিন্ন হইয়া যায়।

(গ) জীবের হিতার্থ ক্রমোন্নতিদ্বারা সৃষ্টির প্রয়োজন অঙ্গীকার না করিলে, সৃষ্টি কারাগৃহসমান সয়তানের রাজ্য বলিয়া পরিগণিত হইবে, বাদীর এ কথা সারগর্ভ নহে, কেনন. বাদীর রীতিতেই সৃষ্টির উক্ত পরিণাম অপরিহার্য্য। ইতঃপূর্ব্বে বলিয়াছি, উন্নতি স্বভাব পক্ষেই সম্ভব হয়, কর্ম্মপক্ষে নহে, কেননা অগ্নির উষ্ণতার ন্যায় স্বভাব ত্যাগ করা যায় না বলিয়া উন্নতির স্বাভাবিকতা স্থলে, কর্ম্মাদির অবসর থাকে না। এদিকে কর্ম্মাদির অবসরতা স্থলে স্বভাব পক্ষের অবকাশ থাকে না এবং ইহা না থাকায় শুভাশুভ কর্ম্ম-ফলের স্বতন্ত্রতারূপ দুই পৃথক্ গতি স্বীয় অর্থে সিদ্ধ হয়। অন্যথা অর্থাৎ তদ্বিবিপরীত কোন অন্য অর্থ স্বীকার করিলে, সংশোধনের উপায় তিরস্কৃত হওয়ায় ঈশ্বরের শান্তিময় পবিত্র রাজ্য সয়তানের রাজ্যে পরিণত হইয়া পড়ে। কথিত কারণে বাদীর ক্রমোন্নতিবাদেই কর্ম্মোচ্ছেদের আপত্তি হওয়ায় এই সুবিশাল বিশ্বসংসার সয়তানের রাজ্য বলিয়া পরিচিত হইবে, ঈশ্বরের রাজ্য বলিয়া নহে।

(ঘ) কার্য্যের অনুষ্ঠান ও তৎকার্য্য সম্বন্ধাধীন সুখ দুঃখের ভোগ বর্ত্তমান অবস্থাতে দেখিয়া পরলোকাবস্থাতেও তাদৃশ কর্ম্ম ও ভোগ অনুমান করিলে, ইহা মানিতে হইবে যে উক্ত অবস্থাও মিশ্রিত পাপ পুণ্য ফলে মনুষ্য শরীরের ন্যায় স্থূলই হইবে, সূক্ষ্ম নহে। কারণ, যদ্রূপ দেখিয়াছ তদ্রূপ কল্পনা না করিলে ব্যাপ্তি জ্ঞানের অভাবে অনুমানই নিষ্ফল হইবে। অর্থাৎ শুভাশুভ কর্ম্মানুষ্ঠানের বা পুণ্য পাপের বা পুণ্য পাপ জনিত সুখ দুঃখ ভোগের সাহচর্য্যরূপ এই বর্ত্তমান শরীর স্থূল হওয়ায়, সেই স্থূলত্ব পরলোকাবস্থান্তর্গত সুখ দুঃখ ভোগের সাহিত্যের লিঙ্গ (অনুমাপক) না হইলে, উক্ত অবস্থা সাধ্যবিকলতা (সাধ্যরহিততা) দোষে দুষিত হইবে, হইলে অনুমান ব্যর্থ হইবে। এদিকে উক্ত দোষ নিবারণার্থ যদি পরলোকাবস্থাকে স্থূল বল তাহা হইলে উহা মনুষ্যাদি শরীরের ন্যায় অস্মদাদির চাক্ষুষ জ্ঞানের বিষয় হইবে। কিংবা, পরস্পর বিরুদ্ধ পাপ পুণ্যের ফল এক রূপ হইতে পারে না বলিয়া পরলোকাবস্থা হয় সূক্ষ্ম হইবে, না হয় স্থূল হইবে, কেবল সূক্ষ্ম হইবে না, এবং তৎকারণে উহা ভোগেরই আয়তন বা অবস্থা হইবে, ভাবী ধর্ম্মাধর্ম্ম সঞ্চয়ের কর্ম্মাচরণরূপ অবস্থা নহে। পুণ্যের ফল সত্ত্বগুণবিশিষ্ট হওয়ায় সূক্ষ্ম, লঘু, ও সুখরূপ সুতরাং কেবল পুণ্য পক্ষে উন্নতি বা উর্দ্ধগতি কিয়ৎকাল জন্য অসম্ভব নহে। কিন্তু পাপের ফল রজঃ তমঃ গুণবিশিষ্ট হওয়ায় স্থূল, গুরু, ও দুঃখরূপ, সুতরাং পাপ পক্ষে পাপোদ্ভব যে অবস্থা তাহা কেবল উন্নতির প্রতিবন্ধক হইবে, এরূপ নহে, কিন্তু অবনতিরও হেতু হইবে। দেখা যায়, অতি নিপুণ ব্যক্তি দ্বারাও জ্ঞাত বা অজ্ঞাতসারে কত শত সদসৎকর্ম্মের প্রত্যহ অনুষ্ঠান হইয়া থাকে. ইহা কেহ সাহস করিয়া বলিতে পারেন না যে তিনি সম্পূর্ণ নিষ্পাপ। সুতরাং পাপপুণ্য মিশ্রিত মনুষ্য শরীর ভিন্ন অন্য কোন শরীরে ইহলোকে বা পরলোকে কর্ম্ম ও ভোগ উভয়ের সাহচর্য্য সম্ভব না হওয়ায় তথা অল্পকাল স্থায়ী মনুষ্য শরীরে অনেক কাল ভোগ্য সুখ দুঃখের ভোগও উপপন্ন না হওয়ায়, পাপ পুণ্য ফল ভোগের সার্থক্য জন্য উন্নত অবনতরূপ স্বতন্ত্র দুই পৃথক্ অবস্থা অবশ্য অঙ্গীকরণীয়। অন্যথা কর্ম্মফলের সাঙ্কর্য্য বশতঃ পরলোকাবস্থা অসিদ্ধ হওয়ায় ক্রমোন্নতি ত দূরের কথা. শুভাশুভ সকল কর্ম্মই উচ্ছেদ প্রাপ্ত হইবে। সে যাহা হউক, সত্ত্বগুণের প্রাবল্যে সুখ তথা

তমঃ রজোগুণের প্রাবল্যে দুঃখ হয়, একথা শাস্ত্রেও আছে। যদিও বাদী শাস্ত্রের ধার ধারেন না, শাস্ত্রবাক্য তাঁহার কর্ণমধুর হইবে না, তবুও অস্মদ্‌বাক্যের পোষক প্রমাণে সাংখ্য শাস্ত্রের দুইটী কারিকা এস্থলে উদ্ধৃত হইল। তথাহি—

কারিকা

প্রীত্যাপ্রীতি-বিষাদাত্মকাঃ প্রকাশ-প্রবৃত্তি-নিয়মার্থাঃ
অন্যোঽন্যাভিভবাশ্রয়-জনন-মিথুন-বৃত্তয়শ্চগুণাঃ ॥ ১২

তাৎপর্য্য ॥ গুণত্রয়ের মধ্যে সত্ব সুখাত্মক, রজঃ দুঃখাত্মক ও তমঃ মোহাত্মক। সত্বের কার্য্য প্রকাশ, রজের ক্রিয়া ও তমের নিয়ম অর্থাৎ আচ্ছাদন। গুণত্রয় পরস্পর পরস্পরকে অভিভব করে, অর্থাৎ ইতর গুণদ্বয়কে দুর্ব্বল করিয়া এক একটী গুণ স্বকীয় কার্য্যে উন্মুখ হয়। ইহারা পরস্পর আশ্রিত অর্থাৎ স্বকীয় কার্য্য-জননে অপরের সাহায্যপ্রার্থী। পরস্পর পরিণামে হেতু এবং মিথুন অর্থাৎ নিত্যসহচর ॥ ১২ ॥

অনুবাদ ॥ গুণ-শব্দের অর্থ পরার্থ অর্থাৎ পরের (পুরুষের) উপকারক (সত্বাদি গুণত্রয়ের ন্যায়ের অভিমত গুণপদার্থ নহে, উহারা দ্রব্য, পুরুষরূপ পশুকে বন্ধন করে এবং রজ্জুর ন্যায় তিন গুণ একত্র মিলিত হয় বলিয়া উহাদিগকে গুণ বলে)। "সত্বং লঘু প্রকাশকং" এ স্থলে (১৩ কারিকায়) সত্ব, রজঃ ও তমঃ গুণত্রয় যথাসংখ্যাক্রমে নির্দ্দিষ্ট হইবে, অনাগতের অবেক্ষণ অর্থাৎ অগ্রে উল্লিখ্যমান পদের পূর্ব্বে অধিকার করিয়া অন্বয় করা অথবা তন্ত্রযুক্তি (তন্ত্রতা, অনেকের সহিত একের সম্বন্ধ) দ্বারা সেই গুণত্রয়ের সম্বন্ধ প্রীত্যাদির সহিত যথাসংখ্যক্রমে বুঝিতে হইবে, অর্থাৎ প্রীতির সহিত সত্বের, অপ্রীতির সহিত রজের ও বিষাদের সহিত তমের সম্বন্ধ। এইরূপ বলা যাইতেছে,—প্রীতি শব্দের অর্থ সুখ, সত্বগুণের স্বভাব প্রীতি। অপ্রীতি শব্দের অর্থ দুঃখ, রজোগুণের স্বভাব অপ্রীতি। বিষাদ শব্দের অর্থ মোহ, তমোগুণের স্বভাব বিষাদ। যাহারা (বৌদ্ধেরা) মনে করেন, সুখটী দুঃখাভাবের অতিরিক্ত নহে, এবং দুঃখটী সুখাভাবের অতিরিক্ত নহে, তাহাদিগের প্রতি লক্ষ্য করিয়া আত্ম-শব্দের উল্লেখ করা হইয়াছে। সুখ-দুঃখাদি পরস্পর অভাবরূপ নহে অর্থাৎ সুখের অভাব দুঃখ, দুঃখের অভাব সুখ ইত্যাদি নহে, কিন্তু সুখাদি ভাবরূপ, কেন না আত্মশব্দ ভাবের অর্থাৎ সত্তার বাচক, প্রীতি

হইয়াছে আত্মা অর্থাৎ ভাব (স্বভাব) যাহাদের, তাহাদিগকে প্রীত্যাত্মক অর্থাৎ সুখস্বরূপ বলে। এইরূপে অন্যটীকেও (অপ্রীত্যাত্মক ইত্যাদিকেও) ব্যাখ্যা করিতে হইবে। সুখাদি ভাবরূপ অর্থাৎ আছে বলিয়া বোধ হয়, (নাই এরূপ নহে) ইহা সকলেরই প্রত্যক্ষসিদ্ধ। এক অপরটীর অভাবস্বরূপ হইলে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষ হয়, একটির অভাব হইলে উভয়টীরই অভাব হইয়া উঠে, অর্থাৎ সুখাভাব দুঃখ এবং দুঃখাভাব সুখ, এরূপ বলিলে (অভাব জ্ঞানের প্রতি প্রতিযোগীর জ্ঞানটী কারণ বলিয়া) অন্যোহন্যাশ্রয় হয়, এবং সুখ না থাকিলে সুখাভাব হয় না, সুখের অভাবই দুঃখ, দুঃখ না থাকিলে দুঃখাভাবরূপ সুখের সিদ্ধি হয় না।

সত্ত্বাদির স্বরূপ বলিয়া প্রয়োজন বলিতেছেন,---সত্ত্বের কার্য্য প্রকাশ, রজের ক্রিয়া ও তমের নিয়ম অর্থাৎ স্থগন আচ্ছাদন, এ স্থলেও যথাসংখ্যভাবে বুঝিতে হইবে, অর্থাৎ প্রকাশের সহিত সত্ত্বের, প্রবৃত্তির সহিত রজের ও নিয়মের সহিত তমোগুণের সম্বন্ধ বুঝিতে হইবে। রজোগুণ প্রবর্ত্তক অর্থাৎ স্বয়ং চল-স্বভাব হইয়া অপরকেও চালিত করে, গুরু তমোগুণের দ্বারা রজোগুণ নিয়মিত অর্থাৎ আচ্ছাদিত না হইলে, লঘু সত্ত্বগুণকে সকল বিষয়ে চালিত করিতে পারে, সেরূপ হইলে আবরক না থাকায় প্রকাশ-স্বভাব সত্ত্বগুণ যুগপৎ সমস্ত বিষয় প্রকাশ করিতে পারে। কিন্তু তমোগুণ দ্বারা স্থগিত হওয়ায় রজোগুণ কেবল স্থলবিশেষেই (যখন যেটীর জ্ঞান হয়) সত্ত্বগুণকে চালনা করে, অতএব তমোগুণের প্রয়োজন নিয়ম অর্থাৎ অপর গুণদ্বয়ের প্রতিবন্ধ করা।

গুণত্রয়ের প্রয়োজন বলিয়া ক্রিয়া অর্থাৎ কিরূপে ব্যাপার হয় তাহা বলিতেছেন,—উহারা পরস্পর অভিভব, আশ্রয়, জনন ও মিথুন অর্থাৎ নিয়ত সহাবস্থান করে। বৃত্তিশব্দের অর্থ ক্রিয়া, উহার সম্বন্ধ অভিভবাদির প্রত্যেকের সহিত হইবে, অর্থাৎ অন্যোন্য অভিভব বৃত্তি, আশ্রয় বৃত্তি, জনন বৃত্তি ও মিথুন বৃত্তি বুঝিতে হইবে। গুণত্রয়ের পরস্পর অভিভব বৃত্তি এইরূপ,—পুরুষার্থবশতঃ গুণত্রয়ের কোনও একটী উদ্ভূত অর্থাৎ কার্য্যোন্মুখ হইলে অন্যগুণ অভিভূত হয়, যেমন, সত্ত্বগুণ রজঃ ও তমোগুণকে অভিভব করিয়া নিজের শান্ত (প্রসাদ) বৃত্তি লাভ করে, এইরূপ রজোগুণ সত্ত্ব ও তমোগুণকে অভিভব করিয়া (স্বয়ং প্রবল হইয়া) নিজের ঘোর (দুঃখ)

বৃত্তি লাভ করে, এইরূপ তমোগুণ সত্ত্ব ও রজোগুণকে অভিভব করিয়া মূঢ়বৃত্তি লাভ করে, অর্থাৎ গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থায় সৃষ্টি হয় না, পুরুষার্থবশতঃ এক একটী গুণের উদ্রেক হইলে অপর দুইটী হীনবল হয়, এইরূপে গুণত্রয়ের বৈষম্যবশতঃ বিচিত্র কার্য্য জন্মিতে পারে। গুণত্রয় অন্যোঽন্যাশ্রয় বৃত্তি অর্থাৎ একটী অপরের আশ্রিত, যদিচ এ স্থলে আধার ও আধেয়ভাবে আশ্রয়ের সম্ভব হয় না, (গুণত্রয় কেহ কাহার আধার নহে), তথাপি যাহাকে অপেক্ষা করিয়া যাহার ক্রিয়া হয়, সেইটী তাহার আশ্রয় (যাহার সাহায্য পায় তাহাকে আশ্রয় বলে, যেমন অমুক অমুকের আশ্রয়, অমুক অমুকের আশ্রিত ইত্যাদি), তাহা এইরূপ,—সত্ত্বগুণ প্রবৃত্তি (রজের ধর্ম্ম, ক্রিয়া, চলন) ও নিয়মকে (তমের ধর্ম্ম, স্থগন, আবরণ) অবলম্বন করিয়া প্রকাশ দ্বারা রজঃ ও তমের উপকার করে, অর্থাৎ রজঃ ও তমের ধর্ম্ম প্রবৃত্তি ও নিয়ম না থাকিলে উক্ত বিষয়ে সত্ত্বের কার্য্য প্রকাশ হইতে পারে না ; (ক্রিয়া হইতেছে, আবরণ হইতেছে ইত্যাদিরও বোধ হয়, অতএব প্রকাশরূপ সত্ত্বের কার্য্যে রজঃ ও তমোগুণের অপেক্ষা আছে)। রজোগুণ প্রকাশ ও নিয়মকে (সত্ত্ব ও তমের কার্য্যকে) অবলম্বন করিয়া প্রবৃত্তি অর্থাৎ ক্রিয়া দ্বারা সত্ত্ব ও তমের উপকার করে, সত্ত্ব ও তমোগুণ স্বতঃকার্য্যে প্রবৃত্ত হয় না, রজঃই উহাদিগকে প্রবৃত্ত করায়। তমোগুণ প্রকাশ ও প্রবৃত্তিকে (সত্ত্ব ও রজের কার্য্য) অবলম্বন করিয়া নিয়ম অর্থাৎ আবরণ দ্বারা সত্ত্ব ও রজের উপকার করে (আবরণ না করিলে সত্ত্বগুণ যুগপৎ সকলকে প্রকাশ করে এবং রজোগুণ সর্ব্বত্র প্রবৃত্ত হইতে পারে, তমের দ্বারা আবরণ প্রযুক্ত সেরূপ হয় না)। অন্যোঽন্য-জনন-বৃত্তি এইরূপ, ইহাদের অন্যতম (সত্ত্বাদির কোন একটী) অন্যতমকে জন্মায়, এ স্থলে জননের অর্থ পরিণাম, ঐ পরিণামটী গুণত্রয়ের সদৃশ (অতিরিক্ত নহে, সৃষ্টির প্রারম্ভে সত্ত্বগুণ কার্য্যোন্মুখ সত্ত্বরূপে পরিণত হয়, রজঃ ও তমঃ গুণদ্বয় উহার সাহায্য করে মাত্র, এইরূপ অন্যত্রও বুঝিতে হইবে), এই নিমিত্তই হেতুমত্ত্বের প্রসক্তি হইল না, অর্থাৎ হেতুমত্ত্বরূপ ব্যক্তের সাধর্ম্ম্য গুণত্রয়রূপ অব্যক্তে অতিব্যাপ্ত হইল না, কারণ, অন্যতত্ত্বরূপ হেতু নাই, (মহত্তত্ত্ব হেতুমৎ, এ স্থলে অন্য তত্ত্ব প্রধান হেতু, সত্ত্বাদির উক্ত পরিণামে ওরূপ তত্ত্বান্তর হেতু নাই, মিলিত গুণত্রয়কে এক প্রধান তত্ত্ব বলে)। অনিত্যতা দোষও হইল না, কারণ, অন্য তত্ত্বে লয়

হয় না, (আপনাতেই লয় হয়)। গুণত্রয় পরস্পর নিয়ত সহচর বৃত্তি অর্থাৎ পরস্পর সমব্যাপ্ত। কারিকার "চ" শব্দের অর্থ সমুচ্চয়। এ স্থলে শাস্ত্রও আছে "গুণসকল পরস্পর নিত্য সহচর, উহারা সর্ব্বত্র থাকে, (ব্যাপক) রজঃগুণের সহচর সত্ত্ব, সত্ত্বগুণের সহচর রজঃ, সত্ত্ব ও রজঃ উভয়েই তমের সহচর, সত্ত্ব ও রজঃ উভয়েরই সহচর তমঃ। ইহাদের আদি, সংযোগ বা বিয়োগ কিছুই উপলব্ধ হয় না॥ ১২॥

মন্তব্য॥ "দ্বন্দ্বাৎপরঃ শ্রূয়মাণঃ শব্দঃ প্রত্যেক মভিসম্বধ্যতে" অর্থাৎ দ্বন্দ্ব সমাসের পর যে শব্দটীর উল্লেখ হয়, প্রত্যেকের সহিত তাহার অন্বয় হইয়া থাকে। প্রীতি, অপ্রীতি ও বিষাদ এই তিন পদে দ্বন্দ্ব সমাসের পর আত্মশব্দের সহিত বহুব্রীহি সমাসে 'ক' প্রত্যয় করায় প্রীত্যাত্মক, অপ্রীত্যাত্মক ওবিষাদাত্মক বুঝাইয়াছে, এইরূপ অন্য অন্য স্থলেও বুঝিতে হইবে।

আয়ুর্ব্বেদ-সুশ্রুত-গ্রন্থের উত্তর-তন্ত্রে ৬৫ অধ্যায়ে অধিকরণ যোগ ইত্যাদি দ্বাত্রিংশৎ প্রকার তন্ত্রযুক্তির উল্লেখ আছে, অনাগতাবেক্ষণ উহার একটী অন্যতম "এবং বক্ষ্যতীত্যনাগতাবেক্ষণং" ভবিষ্যতে বলা যাইবে এইরূপ নির্দ্দেশকে অনাগতাবেক্ষণ বলে। কৌমুদীর তন্ত্রযুক্তি শব্দটী মীমাংসা প্রসিদ্ধ তন্ত্রতা অর্থে ব্যবহৃত, অনেকের উদ্দেশ্যে একের উল্লেখ বা অনুষ্ঠানকে তন্ত্রতা বলে, একবার স্নান করিলে তর্পন পূজাদি অনেক কার্য্য অধিকার জন্মে। যে রূপেই হউক, ভাবি কারিকায় উল্লিখ্যমান সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের সহিত প্রীত্যাদির অন্বয় করিতে হইবে। "সমানানা মনুদেশো যথাসংখ্যা" তুল্যসংখ্যক রূপদ সকলের প্রথমটীর সহিত প্রথমটীর, দ্বিতীয়টীর সহিত দ্বিতীয়টির এইরূপে অন্বয়কে যথাসংখ্য বলে। সত্ত্বাদি তিনটী, প্রীত্যাদি তিনটী, প্রকাশাদিও তিনটী সুতরাং উক্ত নিয়ম অনুসারে সত্ত্বের সহিত প্রীতি ও প্রকাশের রজের সহিত অপ্রীতি ও প্রবৃত্তির এবং তমের সহিত বিষাদ ও নিয়মের অন্বয় বুঝিতে হইবে।

বৌদ্ধমতে অভাব মুখেই বস্তু নির্দ্দেশ হইয়া থাকে, অনীলব্যাবৃত্তিকেই নীলত্ব বলে, নীলত্ব নামক কোন পদার্থ নাই, ইহাকেই অতদ্‌ব্যাবৃত্তি-নামক অপোহরূপ বলা যায়। প্রতিযোগিজ্ঞান ব্যতিরেকে অভাবজ্ঞান হয় না, দুঃখাভাব জানিতে হইলে দুঃখজ্ঞানের আবশ্যক, দুঃখটী সুখাভাবস্বরূপ, সুখাভাব জ্ঞানের প্রতি সুখ জ্ঞান কারণ, সুখটী দুঃখাভাবের স্বরূপ, এইরূপে

অন্যোহন্যাশ্রয় হয়, এবং একটী না থাকিলে উভয়টীই থাকে না, কারণ পরস্পর নিয়ত সাপেক্ষ, অতএব সুখ-দুঃখ নীলাদি পদার্থকে স্বতন্ত্র ভাবরূপই বুঝিতে হইবে, উহাদের কেহ কাহার অপেক্ষা করে না।

গুণত্রয়ের সাম্যাবস্থায় প্রলয় ও বৈষম্য অবস্থায় সৃষ্টি, জীবের অদৃষ্ট-বশতঃ এক একটী গুণের উদ্রেক হইলে অপর গুণদ্বয় হীনবল হয়, এইরূপে গুণত্রয়ের উৎকর্ষ ও অপকর্ষের বৈচিত্র বশতঃ বিচিত্র জগতের সৃষ্টি হইয়া থাকে। মূল কারণমাত্র গুণত্রয় হইলেও উহাদের উৎকর্ষ অপকর্ষের নানাবিধ তারতম্য বশতঃ সৃষ্টবস্তুর অনন্ত প্রকার ভেদ সম্পন্ন হইতে পারে। সৃষ্টির প্রারম্ভে গুণত্রয় প্রত্যেকে সাম্যাবস্থা হইতে কার্য্যোন্মুখরূপ একটুকু বিশেষ অবস্থা পায়, অর্থাৎ প্রধান হইতে মহত্তত্ত্বের উৎপত্তির পূর্ব্বে গুণত্রয়ে যে একটুকু বৈচিত্র্য হয়, গুণত্রয়ের এই অবস্থা তিনটী লইয়াই অষ্টাবিংশতি-তত্ত্বের কথা গ্রন্থান্তরে উক্ত হইয়াছে। বাচস্পতির মতে ঐ পরিণামটী গুণত্রয় হইতে পৃথক্ নহে ॥ ১২ ॥

কারিকা ॥ সত্ত্বং লঘু প্রকাশক মিষ্ট মুপষ্টম্ভকং চলঞ্চ রজঃ।
গুরু বরণক মেব তমঃ প্রদীপবচ্চার্থতো বৃত্তিঃ ॥ ১৩ ॥

তাৎপর্য্য। সাংখ্যাচার্য্যগণ সত্ত্বগুণকেই লঘু ও প্রকাশরূপে স্বীকার করিয়াছেন, যে ধর্ম্ম থাকিলে ঊর্দ্ধগমন ও শীঘ্র কার্য্যকারিতাদি জন্মে, তাহাকে লাঘব বলে, বিষয়ের উদ্ভাসন অর্থাৎ বোধ জননের নাম প্রকাশ, উক্ত ধর্ম্ম সত্ত্বগুণের। রজঃ-গুণ স্বয়ং চল অর্থাৎ ক্রিয়াশীল এবং অপরের উপষ্টম্ভক অর্থাৎ চালক। তমগুণ গুরু ও অন্যের আবরক। উক্ত গুণত্রয় পরস্পর বিরুদ্ধ-স্বভাব হইলেও ভোগাপবর্গরূপ পুরুষার্থবশতঃ প্রদীপের ন্যায় উহাদের ব্যাপার হইয়া থাকে, বর্ত্তি তৈল প্রভৃতি অনল-বিরুদ্ধ পদার্থ সমুদায় যেমন একত্র মিলিয়া প্রদীপরূপে গৃহাদির প্রকাশ করে, তদ্রূপ বিরুদ্ধ সত্ত্বাদিও একত্র হইয়া মহত্তত্ত্বাদি কার্য্য জন্মায় ॥ ১৩ ॥

সাংখ্যাচার্য্যগণ সত্ত্বগুণকেই লঘু ও প্রকাশক বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন, উহার মধ্যে গুরুত্বের বিপরীত যে ধর্ম্মটী কার্য্যোদ্গমনে অর্থাৎ শীঘ্র কার্য্য-কারিতার হেতু হয়, তাহাকে লাঘব বলে, এই লাঘবশতঃ অগ্নির ঊর্দ্ধজ্বলন (ঊর্দ্ধ শিখা উঠা) হইয়া থাকে, এই লাঘবটীই কোন কোন বস্তুর বক্রগতির কারণ হয়, যেমন বায়ুর, এইরূপ ইন্দ্রিয় সকলের বৃত্তি পটুতার অর্থাৎ ঝটিতি

বিষয়-সংযোগে দক্ষতার প্রতি কারণ লাঘব, তাহা না হইয়া গুরুত্ব থাকিলে ইন্দ্রিয়গণ মন্দ হইয়া পড়িত, ক্ষণমাত্রে বিষয়দেশে গমন করিতে পারিত না। সত্ত্বগুণ বিষয় প্রকাশ করে, এ কথা পূর্ব্বে (১২ কারিকায় প্রকাশ প্রবৃত্তি ইত্যাদি স্থলে) বলা হইয়াছে।

সত্ত্ব ও তমঃ-গুণের নিজের কোন ক্রিয়া নাই বিধায় আপন আপন কার্য্যে প্রবৃত্ত হইতে গিয়া অবসন্ন হয়, তখন রজ-গুণ উহাদিগকে চালনা করে অর্থাৎ উহাদিগের অবসন্নভাব হইতে প্রচ্যুত করিয়া (সজীব করিয়া) স্বকার্য্য-জননে প্রবৃত্ত করায়, "উপষ্টম্ভকং রজঃ" কথা দ্বারা ইহাই বলা হইয়াছে। রজঃগুণ ওরূপ কেন করে ? এইরূপ জিজ্ঞাসায় বলা হইয়াছে,—রজঃগুণ চল অর্থাৎ ক্রিয়াস্বভাব, ইহা দ্বারা দেখান হইল রজঃ-গুণের প্রয়োজন প্রবৃত্তি। রজঃ-গুণ স্বয়ং ক্রিয়াশীল বলিয়া গুণত্রয়কে (আপনাকে লইয়া তিনটী) সমস্ত কার্য্যে চালনা করিতে গিয়া গুরু আবরক ও প্রবৃত্তির ব্যাঘাতক তমঃ গুণ দ্বারা প্রতিবদ্ধ হইয়া কেবল কোন একটী বিষয়ে প্রবৃত্ত হয় (যে বিষয় তমঃ গুণ দ্বারা আবৃত না হয়, সেইটীতে প্রবৃত্ত হয়), অতএব সেই সেই বিষয় হইতে ব্যাবৃত্তি অর্থাৎ প্রতিবদ্ধ করে বলিয়া তমঃ গুণকে নিয়ামক অর্থাৎ আচ্ছাদক বলা হইয়াছে. তমঃ গুণ গুরু ও আবরক। এব শব্দ ভিন্ন ক্রমে অর্থাৎ যে শব্দের পরে উহার প্রয়োগ হইয়াছে, তাহার সহিত অন্বয় না হইয়া শব্দান্তরের সহিত উহার অন্বয় হইবে, তাহাতে সত্ত্ব মেব, রজঃ এব ও তমঃ এব এইরূপ বুঝাইবে।

পরস্পর বিরুদ্ধ-স্বভাব গুণত্রয় সুন্দ ও উপসুন্দ অসুরের ন্যায় পরস্পর বিনাশের কারণ হয় ইহাই উপযুক্ত, উহারা একত্র মিলিয়া এক কার্য্য সম্পাদন করিবে ইহা অতিদূরের (প্রাগের) কথা এইরূপ আশঙ্কায় বলিয়াছেন, ভোগাপবর্গরূপ পুরুষার্থ বশতঃ প্রদীপের ন্যায় উহাদের ব্যাপার হইয়া থাকে। এরূপ দেখা গিয়াছে, যেমন দশা (বর্ত্তি, বাতি) ও তৈল উভয়ে অগ্নির বিরোধী তথাপি অগ্নির সহিত মিলিত হইয়া (প্রদীপভাবে) রূপের প্রকাশরূপ কার্য্য করে। এবং যেমন বাত, পিত্ত ও শ্লেষ্মা তিনটী শরীরের ধাতু (শরীরকে ধারণ করে, রক্ষা করে বলিয়া উহাদিগকে ধাতু বলে) পরস্পর বিরুদ্ধ হইয়াও মিলিতভাবে শরীর-ধারণ-রূপ কার্য্য করে, তদ্রূপ সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ গুণত্রয় পরস্পর বিরুদ্ধ হইয়াও এক অপরের অনুবর্ত্তী হইয়া আপন আপন কার্য্য সম্পাদন করিবে। কারিকার অর্থতঃ শব্দে ভোগ ও অপবর্গরূপ পুরুষার্থ

বুঝিতে হইবে, ঐ রূপই বলা যাইবে (গুণত্রয় ও তৎকার্য্য বুদ্ধ্যাদির প্রবৃত্তির প্রতি) পুরুষার্থই কারণ, অন্য কাহার দ্বারা করণের অর্থাৎ বুদ্ধ্যাদির প্রবৃত্তি হয় না।

এ স্থলে সুখ, দুঃখ ও মোহ তিনটী পরস্পর বিরুদ্ধ পদার্থ সুতরাং আপন আপন অনুরূপ সুখ-দুঃখ মোহাত্মক কারণেরই (গুণত্রয়েরই) সূচনা করে, ঐ কারণ সকলের পরস্পর সবল-দুর্ব্বল-ভাবে নানাবিধ বৈচিত্র্য হয়। তাহা এইরূপ,—সুন্দরী, যুবতি, সদ্বংশজাতা, সুশীলা একই স্ত্রী স্বামীর সুখের কারণ হয়, কেন হয়? স্বামীর প্রতি (স্বামীর শুভাদৃষ্ট বশতঃ) ঐ স্ত্রীটীর সত্ত্বের ধর্ম্ম সুখরূপের আবির্ভাব হওয়াতেই ওরূপ হয়। উক্ত স্ত্রীই সপত্নীগণের দুঃখের কারণ হয়? কেন হয়? উহাদিগের প্রতি (উহাদের অধর্ম্ম বশতঃ) উক্ত স্ত্রীটীর রজের ধর্ম্ম দুঃখরূপের আবির্ভাব হওয়াতেই ওরূপ হয়। উক্ত স্ত্রীই তাহাকে পায় নাই এরূপ অন্য পুরুষকে মুগ্ধ করে, কারণ, উক্ত পুরুষের প্রতি স্ত্রীটীর মোহরূপ তমঃগুণের আবির্ভাব হইয়াছে। এই স্ত্রীর দ্বারা সমস্ত পদার্থেরই বর্ণনা হইল বুঝিতে হইবে, অর্থাৎ, সুখ-দুঃখ-মোহ তিনটীই বিষয়ের ধর্ম্ম, ভোক্তা পুরুষের অদৃষ্ট বশতঃই একই পদার্থ দ্বারা কাহার সুখ কাহার দুঃখ ও কাহার মোহ উৎপন্ন হয়; উহার মধ্যে যেটী সুখের কারণ সেটি সুখস্বরূপ সত্ত্বগুণ, যেটি দুঃখের কারণ সেটি দুঃখস্বরূপ রজোগুণ এবং যেটি মোহের কারণ সেটি মোহস্বরূপ তমোগুণ।

সুখ, প্রকাশ ও লাঘব ইহাদের এক সময়ে এক বস্তুতে আবির্ভাব হওয়াতে বিরোধ নাই, কারণ, উহাদের সাহচর্য্য (সাহিত্য) দেখা গিয়া থাকে, অতএব পরস্পর বিরুদ্ধ সুখ দুঃখ ও মোহের ন্যায় অর্থাৎ যে ভাবে বিরুদ্ধ সুখ, দুঃখ ও মোহ দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন কারণ সত্ত্ব রজঃ ও তমের কল্পনা হইয়াছে, তদ্রূপ অবিরুদ্ধ এক এক সত্ত্বাদি গুণে অবস্থান করিতে যোগ্য সুখ প্রকাশ ও লাঘবের দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন কারণের কল্পনা হইবে না অর্থাৎ সুখের কারণ পৃথক্, প্রকাশের কারণ পৃথক্ ও লাঘবের কারণ পৃথক্ এরূপ বুঝিতে হইবে না। এইরূপ দুঃখ উপষ্টম্ভ ও প্রবৃত্তির দ্বারা এবং মোহ গুরুত্ব ও আবরণ দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন কারণের কল্পনা হইবে না। অতএব মূলকারণ গুণত্রয়, (অতিরিক্ত নহে) ইহা স্থির হইল ॥ ১৩ ॥

মন্তব্য ॥ কারিকার ইষ্টপদ দ্বারা কর্ত্তার আক্ষেপ করিয়া "সাংখ্যাচার্য্যৈঃ" এইরূপ পূরণ করিয়া অর্থ করা হইয়াছে। বৈশেষিক-শাস্ত্রে গুরুত্ব নামক

একটী গুণের উল্লেখ আছে, ঐ মতে গুরুত্বের অভাবই লঘুত্ব। অধঃপতনের অনুকূল গুরুত্ব, উৎপতনের অনুকূল গুণ লঘুত্ব, বিপরীতভাবে লঘুত্ব স্বীকার করিয়া তদভাবকে গুরুত্ব বলা যাইতে পারে। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়গণ ঘটাদি বিষয়ের সহিত ক্ষণমাত্রেই সংযুক্ত হয়। ইন্দ্রিয়সকল অহঙ্কারের সাত্ত্বিক অংশ হইতে উৎপন্ন হয় বলিয়াই ওরূপ লইয়া থাকে। প্রণিধান করিলে সত্ত্বের ধর্ম্ম লঘুতা, রজের ধর্ম্ম চঞ্চলতা ও তমের ধর্ম্ম গুরুতা ইত্যাদির জ্ঞান স্বকীয় চিত্তেই হইতে পারে। আমাদের চিত্ত যখন প্রসন্ন থাকে, বিষয় গ্রহণ (অর্থের বোধ) করিতে বিলম্ব বা কষ্ট হয় না, সত্ত্বগুণের লঘুতার আবির্ভাবে ওরূপ হয়। চিত্তটী যখন অত্যন্ত অস্থির থাকে, তড়িতের ন্যায় বিষয় হইতে বিষয়ান্তরে ধাবমান হয়, এইটী রজোগুণের ধর্ম্ম চঞ্চলতার ফল। কখন বা চিত্তটী যেন অত্যন্ত অলস, কার্য্যকরণে নিতান্ত অসমর্থ, যেন নাই বলিলেও চলে, এইটী তমোগুণের ধর্ম্ম গুরুত্বের ফল। এ সমস্ত বিষয় একাগ্রমনে নিজেরই বুঝা উচিত।

শরীরের ধাতু তিনটীর মধ্যে বায়ুর গতি আছে, পিত্ত ও শ্লেষ্মা গতিহীন, বায়ু উহাদিগকে চালিত করে, তদ্রূপ রজোগুণ স্বয়ং সদাগতি বলিয়া সত্ত্ব ও তমকে চালিত করে, চালনা করিতে গিয়া সঙ্গে সঙ্গে নিজেও চালিত হয়। পঞ্জর-চালন ন্যায়ে ইহা সম্পন্ন হইয়া থাকে, কুক্কুটাদি পক্ষীর বহুসংখ্যক শাবক একটী পঞ্জরের দ্বারা আচ্ছাদিত থাকে, উহার মধ্যে কোন একটী শাবক মস্তক দ্বারা পঞ্জর চালনা করে, পঞ্জর চালিত হইলে সেই সঙ্গে সমস্ত শাবক চালিত হয়, সঙ্গে সঙ্গে চালক শাবকটীও চলে, তদ্রূপ একত্র সংশ্লিষ্ট গুণত্রয়ের মধ্যে রজঃগুণে ক্রিয়া হয়, তখন সত্ত্ব ও তমঃগুণের সহিত স্বয়ং চালক রজঃগুণও চালিত হইতে থাকে। রজঃগুণ ত্রৈগুণ্যকে চালিত করে, ত্রয়ো গুণাঃ ত্রৈগুণ্যং সত্ত্ব-রজ-স্তমাংসি, স্বার্থে ষ্যঞ্ প্রত্যয়ঃ, রজঃগুণকে লইয়াই ত্রৈগুণ্য সিদ্ধি হয়, নতুবা একটী গুণ কমিয়া যায়, প্রদর্শিত রীতি অনুসারে রজঃগুণ নিজেই নিজের চালক হইতে পারে।

সত্ত্ব-তমসী উৎসাহং কুরুতঃ. রজঃ সত্ত্ব-তমসী উৎসাহং কারয়তি, রজসা সত্ত্ব-তমসী উৎসাহং কার্য্যেতে, কর্ম্মবাচ্যে প্রত্যয় দ্বারা সত্ত্ব ও তমঃরূপ কর্তৃ-কর্ম্ম উক্ত হইয়াছে, সত্ত্ব-তমসী প্রথমার দ্বি-বচন, উক্ত কর্ম্মে প্রথমা বিভক্তি হইয়াছে।

গৃহাদির মধ্যে কোনও পাত্র দ্বারা প্রদীপ আবৃত করিয়া রাখিলে প্রদীপটী

আবরক বস্তুর মধ্যভাগই প্রকাশ করিতে পায়, আবরকের বাহিরের স্থান প্রকাশ করিতে পারে না। ক্রমশঃ যেমন যেমন আবরক-পাত্র উদ্‌ঘাটিত করিয়া প্রদীপের সঞ্চার-ক্ষেত্র বর্দ্ধিত করা যায়, অমনি প্রদীপের প্রকাশ শক্তিও বর্দ্ধিত হইতে থাকে, আবরক ভঙ্গ করিলে গৃহমধ্যে সকল স্থান প্রকাশ করে, গৃহের ভিত্তি ভঙ্গ করিলে প্রদীপটী তখন গৃহের বাহিরের স্থানও প্রকাশ করিতে সমর্থ হয়। সত্ত্বগুণের স্বভাব বিষয় প্রকাশ করা, সত্ত্ব-প্রধান চিত্ত সমস্ত পদার্থই প্রকাশ করিতে সমর্থ হইয়াও তমের দ্বারা আবৃত থাকায় পারে না, ঐ আবরক তমঃ অপসারিত হইলেই বিষয় প্রকাশে চিত্তের আর কোন বাধা থাকে না, প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের দ্বারাই উক্ত আবরণের ভঙ্গ হইয়া থাকে।

সুন্দ ও উপসুন্দ নামক অসুরদ্বয় সহোদরভ্রাতা, অতি উৎকট তপস্যা করিয়া ব্রহ্মার নিকট অমরত্ব-বর প্রার্থনা করে, অমরত্ব ভিন্ন যে কোন বর দিতে ব্রহ্মা স্বীকার করেন। পরিশেষে উহারা প্রার্থনা করিল, "আমরা পরস্পর পরস্পরের বিনাশের কারণ হইব, অপর কেহই আমাদিগকে বিনষ্ট করিতে পারিবে না," তথাস্তু বলিয়া উক্ত ভাবে ব্রহ্মা বর প্রদান করিলে বরদৃপ্ত অসুরদ্বয় দেবাদিগণকে উৎপীড়ন করিতে প্রবৃত্ত হয়, তখন দেবগণ পরামর্শ করিয়া জগতের সুন্দরী স্ত্রীগণের তিল তিল সৌন্দর্য্য গ্রহণ করিয়া তিলোত্তমা নামে এক অপূর্ব্ব সুন্দরীর সৃষ্টি করেন। ঐ সুন্দরী হাবভাব-বিলাসে অসুরদ্বয়েরই চিত্ত আকর্ষণ করে, তখন উভয় ভ্রাতাই তিলোত্তমার পাণিগ্রহণে উদ্‌যুক্ত হয়, এই সূত্রে ভ্রাতৃদ্বয়ের বিরোধ হইয়া দ্বৈরথ-যুদ্ধে উভয়ের প্রহারে উভয়েই বিনষ্ট হয়। সত্ত্বাদি গুণত্রয় স্থলেও ঐরূপ হইবার কথা; কিন্তু পুরুষার্থবশতঃ সেরূপ হইতে পারে না।

সুখ, দুঃখ ও মোহ পরস্পর বিরুদ্ধ, এক সময়ে এক বস্তুতে উহাদের আবির্ভাব হইতে পারে না, এ নিমিত্ত উহাদের ভিন্ন ভিন্ন কারণ গুণত্রয়ের কল্পনা করিতে হয়। সুখপ্রকাশাদি, দুঃখপ্রবৃত্ত্যাদি ও মোহ আবরণাদির সেরূপ নহে, সুখের নিমিত্ত একটীর, প্রসাদের নিমিত্ত আর একটীর ইত্যাদি ভাবে অনন্তকারণের কল্পনা আবশ্যক করে না, সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের দ্বারাই সমস্ত নির্ব্বাহ হইতে পারে॥ ১৩॥

(চ) উৎপত্তিবিশিষ্ট সাবয়ব পদার্থমাত্রই নশ্বর, ইহা শাস্ত্র, যুক্তি ও অনুভব-প্রসিদ্ধ। যেহেতু জগৎ উৎপদ্যমান সাবয়ব পদার্থ সেই হেতু তাহারও

নাশ অবশ্যম্ভাবী। "জগৎ অনন্ত" এ কথায় "প্রবাহাকারে অনন্ত" এই অর্থে তাৎপর্য্য হয়। এইরূপ জগতের আদ্যন্ত জীবচিন্তার অবিষয় বলিয়া উহা অসীমাদি শব্দেও অভিহিত হয়। সুতরাং অনাদি অসীম অনন্তাদি শব্দ গুলির ব্যবহার দ্বারা জগতের নিত্যতা সিদ্ধ হয় না। এইরূপ জীবও বাদীর মতে সৃষ্ট-পদার্থ, সুতরাং সৃষ্টপদার্থ হওয়ায় প্রবাহাকারে তাহার জাতিগত অনন্তাদি ধর্ম্ম স্থাপিত হইলেও ব্যক্তিগত নিত্যতা সিদ্ধ হয় না। প্রত্যুত ঘটের ন্যায় উৎপত্তিবিশিষ্ট হওয়ায় তাহার বিনাশ নিয়মিত অর্থাৎ নিশ্চিত। সুতরাং অনিত্য জীবের নিত্য উন্নতিকথন সর্ব্বথা বিরুদ্ধ। বিচারের উপসংহার এই যে, ব্রাহ্মসমাজের ক্রমোন্নতিবাদ, অনন্ত স্বর্গ অনন্ত নরকের ন্যায়, অত্যন্ত প্রমাণবিগহিত। ক্রমোন্নতিবাদে অণুমাত্রও সদ্যুক্তি নাই, ইহা একটী ঘোর অন্ধ বিশ্বাস। এ মতের প্রক্রিয়ানুসারে বাদিপরিকল্পিত ঈশ্বর যেরূপে চিত্রিত, রঞ্জিত ও প্রপঞ্চিত তাদৃশ ঈশ্বরের নামগন্ধও যুক্তিতে খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। অধিক কি, তন্মতের রীতিতে কর্ম্মসমস্ত ব্যর্থ, উপাসনাদি নিরর্থক, এবং সৃষ্টিও তৎকারণে ঘোর বিভীষিকাময়। চার্ব্বাকমতে ইন্দ্রিয়চরিতার্থতাই পরম সুখ, তথা ভোগাবসানে মৃত্যুই পরম পুরুষার্থ। ব্রাহ্মসমাজমতের চার্ব্বাক সহিত অন্য বিষয়ে ঐক্য থাকিলেও মাত্র ভেদ এই যে, ব্রাহ্মমতে ঈশ্বরতত্ত্ব, জীব ঈশ্বর-সৃষ্ট, এবং সৃষ্ট হইয়াও অনন্ত উন্নতির পাত্র, ইত্যাদি সকল কথা অধিক স্বীকৃত। কিন্তু ইহা স্বীকার সত্বেও তন্মতের রীত্যুক্ত ঈশ্বর কেবল নাম বা শব্দমাত্র হওয়ায় তথা জীব সৃষ্টপদার্থ হওয়ায় তাদৃশ জীবগণ উক্ত লক্ষণাক্রান্ত ঈশ্বরের দোহাই দিয়া দিনান্তে বা সপ্তাহান্তে একাকী বা দলবদ্ধ হইয়া "দয়াময়" বলিয়া ডাকিতে পারিলে যে তাঁহারা উক্ত দয়াময় শব্দের ঐশ্বর-শক্তি প্রভাবে ক্রমশঃ অনন্ত উন্নতির পথে অনন্তকালাবধি অনন্ত অধিক অধিক সুখের উপভোগার্থ অগ্রসর হইতে থাকিবেন, ইহা তাঁহাদের মনোরাজ্য মাত্র। ইতি।

থিয়াসাফিষ্টমত সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ বিচার।

ইহাও একটী আধুনিক মত। এ মতের প্রবর্ত্তক Col. Olcott (কর্ণেল আলকাট), অথবা Col. Olcottকে দ্বার করিয়া জীবগণের হিতার্থ থিয়াসাফিষ্ট-পরিকল্পিত ত্রিতাপবর্জ্জিত মুক্তাত্মা মহাত্মাগণ এইমত ভারতবর্ষে প্রতিষ্ঠিত করেন। ইহার শাখা এক্ষণে প্রায়শঃ পৃথিবীর সর্ব্বস্থানে ছড়িয়া পড়িয়াছে। Col. Olcott আমেরিকা দেশে জন্মগ্রহণ করেন, সে স্থানে তিনি

এক প্রধান রাজকর্ম্মচারী ছিলেন। প্রাগুক্ত মহাত্মাদলের অন্তর্গত কোন এক কুঠুমী নামক মহাপুরুষের আদেশে Col. Olcott রাজকর্ম্ম পরিত্যাগ করিয়া থিয়সাফিষ্টমতের প্রচার জন্য ভারতবর্ষে আগমনপূর্ব্বক থিয়াসাফিকল-সোসাইটী (Theosophical Society) স্থাপনকরতঃ উক্ত সমাজের সভাপতির আসন গ্রহণ করেন। সেই সময়ে রুশদেশনিবাসী মাডাম বেলাভেটস্কী (Madam Blavotskey) নাম্নী একটী পণ্ডিতা স্ত্রীলোকও উক্ত মহাপুরুষ দ্বারা এই দেশে Col. Olcottএর সাহায্যে প্রেরিত হন। এই স্ত্রীলোকটী Isis unveiled (ইসিস আনভীল্ড) নামক একটী বৃহৎ গ্রন্থ ইংরাজী ভাষায় রচনা করেন। উক্ত গ্রন্থ এবং Secret Doctrine (সিক্রেট ডাক্ট্রিন) নামক আর একটী গ্রন্থ, এই দুই থিয়সফিষ্ট মতের প্রধান আশ্রয়ণীয় শাস্ত্র। এতদ্ব্যতীত উক্ত মতের যে সকল অবান্তর গ্রন্থ আছে, এবং প্রতি বৎসর মুদ্রাঙ্কিত হইতেছে, সে সমস্ত Isis unveiledএর আংশিক ব্যাখ্যা মাত্র। Isis unveiled গ্রন্থের সিদ্ধান্ত অতি সম্মানপূর্ব্বক থিয়াসাফিষ্টদিগের মধ্যে গৃহীত হইয়া থাকে, অধিক কি, তাঁহারা অন্য সাম্প্রদায়িক সিদ্ধান্ত Isis unveiledএর সিদ্ধান্তের প্রতিকূল দেখিলে অপ্রমাণ বলিয়া পরিত্যাগ করেন। কথিত কারণে থিয়াসাফিষ্ট মতের গ্রন্থকারেরা স্বমত স্থাপনার্থ ও অন্যান্য সাম্প্রদায়িকমত শোধনার্থ Isis unveiledএর সিদ্ধান্ত প্রমাণস্বরূপ স্বীয় মতের পোষক-প্রমাণে নিজ গ্রন্থে উদ্ধৃত করিয়া আপন সিদ্ধান্তের যথার্থতা দৃঢ়ীকৃত করেন। প্রবাদ আছে, উপরিউক্ত দুই গ্রন্থের অধিকাংশাবয়ব মহাত্মাগণের উপদেশে বা সাহায্যে রচিত। Col. Olcottএর মৃত্যুর পরে ইংলাণ্ডনিবাসী আনিবেসান্ট (Annie Besant) নাম্নী একটী পণ্ডিতা স্ত্রীলোক সভাপতির আসনে প্রতিষ্ঠিত হন। এই স্ত্রীলোকটীও মহাত্মাগণের অতিশয় প্রিয় এবং তাঁহাদের দর্শন ও শিক্ষালাভ দ্বারা কৃতকৃত্য হওয়ায় তাঁহার সমুদয় বচনগুলি অন্ততঃ অধিকাংশ থিয়াসাফিষ্টগণ দ্বারা অতি সমাদরে সম্মানিত হইয়া থাকে, এমন কি, আনির উপদেশ তাঁহারা Isis unveiledএর সিদ্ধান্তের ন্যায় হিন্দুগণের বেদবাক্যবৎ অভ্রান্ত ও যথার্থ বলিয়া অর্থাৎ ভ্রম, প্রমাদ, বঞ্চনা, ইন্দ্রিয়াপাটব প্রভৃতি দোষ-শূন্য বলিয়া মান্য করিয়া থাকেন। এরূপ শুনা যায় যে, আনির ন্যায় অন্য ভাগ্যবান্ কিয়ৎসংখ্যক থিয়াসাফিষ্টগণও সময় সময় মহাত্মাগণের দর্শন লাভ করিতে সমর্থ হয়েন এবং এই দর্শন লাভ দ্বারা আপনাদিগকে চরিতার্থ বিবেচনা করেন।

থিয়সাফিষ্ট মতের উত্থান কিরূপ, ইহা বলা দুঃসাধ্য, কারণ madam Blavetskey ঘোর বৌদ্ধমতের পক্ষপাতী ছিলেন। এদিকে, আনিকে অনেক বিষয়ে প্রকাশ্যভাবে বেদান্তাদি মতের অভিমান করিতে দেখা যায়। আবার Mr Olcott, Madam Blavetskeyর ন্যায় কেবল বৌদ্ধমতেরই স্তাবক ছিলেন, বেদান্তাদি মতের ধারও ধারিতেন না, অথচ অন্যান্য মতের আন্দোলন করাও তাঁহার স্বভাব-বহির্ভূত ছিল না। এইরূপ উক্ত সমাজের ধর্ম্মবেত্তা নেতাগণের মধ্যে মতভেদ থাকায় থিয়সাফিষ্টশিষ্যগণও অস্থিরতাদোষে দূষিত অর্থাৎ কাহারও কোনও বিষয়ে স্থিরতর সিদ্ধান্ত নাই। সত্য বটে, যথার্থ তত্ত্বের নিরূপণ বা সত্যের আবিষ্করণ এবং তৎসঙ্গে সর্ব্বমতের সিদ্ধান্তের সামঞ্জস্যকরণ, এই সমাজের প্রকাশ্য উদ্দেশ্য, আর অবশ্যই উক্ত উদ্দেশ্যের হিতফলক সাধুয়সী অভিসন্ধি-বিষয়ে কোন বুদ্ধিমান্ পুরুষের সংশয় নাই, কিন্তু দেখা যায়, সকল মতের সামঞ্জস্য, তথা সত্যের আবিষ্কার ও তত্ত্বের নিরূপণ করিতে গিয়া থিয়সাফিষ্টমতের প্রচারকগণ, যথাযোগ্য রোচক বাক্য অপর সকলের সিদ্ধান্তে প্রচুর পরিমাণে সর্ব্বথা প্রয়োগ করিতে নিপুণ হইয়াও, সকল মতেই আপনাদের অনভিজ্ঞতা প্রকাশকরতঃ ঘোর বিরোধাক্রান্ত হওয়ায় সর্ব্ব বিষয়ে অসমঞ্জস হইয়া পড়িয়াছেন। অন্য সকল মতের সহিত তাঁহাদের যে অসামঞ্জস্য আছে সে বিষয়ে আমাদের কোন সম্পর্ক নাই কিন্তু বৌদ্ধ ও বেদান্তমতের অভিজ্ঞ বলিয়া সাধারণের নিকটে প্রসিদ্ধ হওয়ায় উক্ত দুই মতের সহিত থিয়সাফিষ্টমতের যে বিরোধ আছে তাহা দর্শাইবার অভিপ্রায়ে তন্মতের দুই একটী মূল সিদ্ধান্ত আনিকৃত Ancient wisdom (প্রাচীন তত্ত্বজ্ঞান-রহস্য) আদি গ্রন্থ হইতে গ্রহণ করিয়া থিয়সাফিষ্টমতের বিচার আরম্ভ করা যাইতেছে।

উক্ত গ্রন্থ ও আনিকৃত Pilrgimage of the soul (জীবের সংসারযাত্রা) নামক আর একটী ক্ষুদ্র প্রবন্ধ পাঠে অবগত হওয়া যায় যে, থিয়সাফিষ্টমতে জগতের মূলকারণ নিত্য, বিভু, অপরিণামী অর্থাৎ কূটস্থ, চেতনাদি লক্ষণসংযুক্ত পুরুষ আর প্রকৃতি বিভু, নিত্য, অবিনাশী, কিন্তু পরিণামশীলা অচেতন জড়পদার্থ। এই প্রকৃতির সহিত মূল কারণের সম্বন্ধ তন্মতে ব্যষ্টিরূপে জীব আর সমষ্টিরূপে ঈশ্বর (Logos) বলিয়া প্রসিদ্ধ, (এ প্রণালী বৌদ্ধমতের নহে, মনে রাখিবেন)। যেরূপ প্রকাশস্বভাব সূর্য্য এক ও নিত্য হইয়াও তাহার রশ্মি লোহিতাদিধর্ম্মবিশিষ্ট কাচাদি ভৌতিক পদার্থের সংযোগে উপাধিধর্ম্ম ধারণকরতঃ লোহিত-পীত-কৃষ্ণাদিরূপ প্রতীত হয়, অথবা (পাশ্চাত্য-বিজ্ঞান মতে)

যেরূপ সূর্য্যরশ্মির সংযোগে ভৌতিক পদার্থসকল স্বভাবে ও স্বরূপে রঙ্ রহিত হইয়াও উক্ত রশ্মির রঙ্ দ্বারা নানা বর্ণবিশিষ্ট বলিয়া প্রতীত হয়, তদ্রূপ মূল কারণ ও প্রকৃতির সংযোগে সাংশরূপ প্রকৃতিতে মূল কারণের ব্যষ্টি অংশ জীব ভিন্ন ভিন্নরূপে অবভাসিত হয়। কথিতরূপে মূল কারণের অংশ ও প্রকৃতির অংশ এই দুই মিলিত বস্তুই জীব নামে প্রসিদ্ধ। কিন্তু মানব ভাবের প্রাপ্তি-বিষয়ে থিয়াসাফিষ্ট মতের প্রক্রিয়া এই—

যে সকল প্রাণী পূর্ব্বকল্পে তত্ত্বজ্ঞানাদি বিভূতিসম্পন্ন ছিলেন, তাঁহারা ইহ-কল্পে জাতিরূপ দেবত্বপদ প্রাপ্ত হইয়া প্রত্যেক জীবের স্বরূপে প্রবেশকরতঃ স্বীয় স্বীয় শক্তি সমর্পণপূর্ব্বক জীবদেহে দর্শনশ্রবণাদি শক্তিরূপে অবস্থান করেন। এইরূপ ব্রহ্মার মানসপুত্রগণও স্ব স্ব শক্তি প্রদানকরতঃ জীবের মনঃরূপ (জ্ঞানরূপ) শক্তি হয়েন। তৎপরে "এক আমি বহু হইব" এই সঙ্কল্প করিয়া ঈশ্বর ভাবিলেন "আমি কিরূপে প্রবেশ করি" এই ভাবনার অনন্তর মস্তকের ছিদ্র দ্বারা প্রত্যেক জীবের শরীরে প্রবেশ করিয়া মানবরূপে পরিণত হইলেন। ঈশ্বরের মনুষ্য-দেহ প্রবিষ্টকালই মানবজাতির সৃষ্টিকাল। উক্ত সকল কথার সার সঙ্কলন এই—স্থূল-সূক্ষ্ম সত্ত্বাত্তবিশিষ্ট প্রাকৃতিক বিকারসংযুক্ত ঈশ্বর ও দেবগণের একদেশরূপত্বই থিয়াসাফিষ্টমতে মনুষ্যসৃষ্টি বলিয়া প্রখ্যাত, তৎপূর্ব্বে কেবল মূলকারণ ও প্রকৃতির অংশবিশেষ সহিত সম্বন্ধ জীব-সৃষ্টির প্রাক্‌কাল। কিন্তু এস্থলেও অন্য রহস্য এই—মনুষ্যযোনি প্রাপ্তির পূর্ব্বে জীবদিগকে লক্ষ লক্ষ নীচযোনি অতিক্রম করিতে হয় এবং যে যোনি একবার স্বভাব-বলে উত্তীর্ণ হইয়াছে তাহাতে পুনর্ব্বার অবরোহণ সম্ভব নহে। আর যেরূপ বায়ু পুষ্প হইতে গন্ধ গ্রহণ করিয়া তদ্‌গুণবিশিষ্ট হয়, তদ্রূপ জীবগণ পূর্ব্ব পূর্ব্ব যোনিতে যে পরিমাণে জ্ঞানাদি অর্জ্জন করে সেই পরিমাণে তৎসংস্কারবিশিষ্ট হইয়া পর পর যোনিতে জন্মগ্রহণানন্তর জ্ঞান কর্ম্মের উৎকর্ষতা লাভ করিয়া থাকে। পরে মনুষ্যযোনি লাভ করিয়া সেই যোনিতেও পূর্ব্ব পূর্ব্বাপেক্ষা তাহাদের উত্তরোত্তর জন্ম উৎকৃষ্টতর হইতে থাকে, অর্থাৎ পর পর সকল জন্মে জ্ঞান-কর্ম্মের অধিক অধিক উৎকর্ষতা হয়। এইরূপ মনুষ্য যদ্যপি সোপানা-রোহণের ন্যায় স্বভাববশেই ক্রমশঃ মুক্তাবস্থা লাভ করিতে শক্য, তথাপি নিষ্কাম কর্ম্ম ও যোগাদি সাধন শীঘ্রই অত্যন্ত উন্নত অবস্থা প্রাপ্তির হেতু হওয়ায় মনুষ্য-মাত্রেরই সতত উক্ত শুভকর্ম্মে রত থাকা উচিত। কারণ, পোক্ত সকল কর্ম্ম দ্বারা চরমোৎকর্ষ অবস্থা ঝটিতি লাভ হইলে জীব জন্ম-মৃত্যুরহিত হইয়া প্রাকৃতিক

বন্ধন হইতে মুক্ত হয়। এই মুক্তাবস্থা সম্পূর্ণ স্বাধীন, এ অবস্থায় প্রকৃতি মুক্ত-পুরুষগণের বশীভূত হওয়ায় তাঁহারা সত্যসঙ্কল্প, সর্ব্বজ্ঞ, সর্ব্বসামর্থ্যাদি শক্তি-সম্পন্ন হয়েন এবং তন্মধ্যে অনেকে স্বীয় স্বীয় ইচ্ছানুসারে বদ্ধ জীবদিগের উদ্ধারের জন্য মর্ত্তলোকেও আগমন করেন। এমতে মুক্তি অনন্ত নহে, আর্য্য-সমাজের মতের ন্যায় মুক্তির কাল নির্দ্দিষ্ট, এই নির্দ্দিষ্টকাল অতিবাহিত হইলে, পুনরায় মুক্ত পুরুষদিগকে সংসার-সাগরে নিমগ্ন হইতে হয়। মুক্তি কেন অনন্ত নহে, এ বিষয়ে থিয়াসাফিষ্টগণের গ্রন্থে কোন পুষ্কল হেতু নাই। সম্ভবতঃ অপুনরাবৃত্তি-মুক্তি দ্বারা এক একটী করিয়া কমিয়া অনন্ত জীব শেষ হইয়া পাছে সংসার সমূলে উচ্ছেদ প্রাপ্ত হইলে মূলকারণকে দারুণ যন্ত্রণাময় একাকী অবস্থা সহ্য করিতে হয়, এই ভয়ে তাঁহারা মুক্তির অনন্ততা স্বীকার করেন না। সে যাহা হউক, উপরে যাহা বর্ণিত হইল তাহা থিয়াসাফিষ্টমতোক্ত সৃষ্টি প্রক্রিয়ার সংক্ষিপ্ত বিবরণ। এমতের জ্ঞাতব্য বিষয় আরও অনেক আছে। তন্মধ্যে দুই একটী বর্ণনীয় পদার্থ এস্থলেও প্রসঙ্গাধীন ব্যক্ত হইবে।

অন্যান্য আধুনিক মতের ন্যায় থিয়াসাফিষ্টগণের উক্ত সিদ্ধান্তও সর্ব্বথা যুক্তিহীন অসম্ভব ও অশুদ্ধ। দেবগণ প্রভৃতি জীব-শরীরে প্রবেশ করিয়া ইন্দ্রিয় ও মন হইলেন, ইহা একটী অদ্ভুত কথা, হিন্দুদিগের শাস্ত্রে উক্ত তাৎপর্য্যের কোন কথা নাই। ন্যায়মতে মন ও শ্রোত্র নিত্য ও অন্য ইন্দ্রিয়গণ ভূত হইতে উৎপন্ন। সাংখ্য-বেদান্তাদিমতে ইন্দ্রিয় প্রভৃতি সকলই প্রকৃতি বা ভূতের কার্য্য। সুতরাং হিন্দুশাস্ত্রে ইন্দ্রিয় বা মনরূপে দেবগণের জীব-শরীরে অধিষ্ঠানতার কোন কথা নাই। হিন্দুশাস্ত্রের রীতিতে দশ ইন্দ্রিয়, তথা মন, বুদ্ধি, চিত্ত, ও অহঙ্কার, এই চার অন্তঃকরণ এবং পঞ্চ প্রাণ, এই উনিশ ভোগের সাধন। কিন্তু তন্মধ্যে প্রথম চতুর্দ্দশ স্ব স্ব বিষয় ও স্ব স্ব দেবতার সহায় ব্যতিরেকে স্বতন্ত্ররূপে ভোগ-সাধন করিতে অসমর্থ। অর্থাৎ সাধন ইন্দ্রিয়াদি, তথা ভোগ্য বিষয়, তথা সহায়ক দেবতা, এই তিনের মধ্যে কোন একটীর অভাব হইলে ভোগ সম্ভব হয় না বলিয়া দেবতারা হিন্দুশাস্ত্রে উপকারক বলিয়া বা অধিষ্ঠাতা বলিয়া (অবশ্য রূপকভাবে) কথিত হইয়া থাকেন। যেরূপ ইন্দ্রিয় অভাবে কেবল দেবতা ও বিষয় দ্বারা ভোগ সম্ভব হয় না, তদ্রূপ বিষয় না থাকিলে কেবল ইন্দ্রিয় ও দেবতা দ্বারা তথা দেবতা না থাকিলে কেবল ইন্দ্রিয় ও বিষয় দ্বারা ভোগ সম্ভব হয় না। শাস্ত্রে ইন্দ্রিয়, বিষয় ও দেবতা, এই তিন ত্রিপুটী নামে প্রসিদ্ধ। যেমন নেত্র ইন্দ্রিয় অধ্যাত্ম, রূপ (বিষয়) অধিভূত ও সূর্য্য আধিদৈব ইত্যাদি।

কথিত প্রকারে যেরূপ বিষয়সকল ভোগের উপকরণ হওয়ায় ইন্দ্রিয়াদির উপ-কারক তদ্রূপ দেবতারাও ভোগের সহায়ক বলিয়া ইন্দ্রিয়াদির উপকারক। ত্রিপুটীর বিস্তৃত বিবরণ তৃতীয় খণ্ডে দ্রষ্টব্য, এই ত্রিপুটী অর্থেই শাস্ত্রের তাৎপর্য্য এবং বেদব্যাসও ঐ অর্থ বেদান্ত-দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ের প্রথম পাদের চতুর্থ সূত্রে সমর্থন করিয়াছেন। হিন্দুশাস্ত্রে ইচ্ছা, বাসনা, প্রভৃতি মনোবৃত্তি বলিয়া উক্ত, থিয়াসাফিষ্টমতের ন্যায় উহারা দেবতাদিগের মর্ত্ত-শরীরে প্রবেশরূপ ইন্দ্রিয়শক্তি নহে। যদি বল, থিয়াসাফিষ্টগণেরও দেবতাদিগের জীবশরীরে প্রবেশ বলায় হিন্দুমতোক্ত অর্থই বিবক্ষিত। না, তাহা নহে, যেহেতু তাঁহারা ইন্দ্রিয়াদির যে শক্তি তাহা দেবগণেরই স্বরূপ বলেন, অর্থাৎ তাঁহাদের বর্ণনার রীতিতে দেবগণ স্বীয় স্বীয় ইচ্ছানুসারে দর্শনাদি শক্তিরূপে নেত্রাদি ইন্দ্রিয়ভাব ধারণ করিয়াছেন, তদ্দ্বারা এই অর্থই প্রকাশ পায় যে, তাঁহারা জীব-শরীরে ইন্দ্রিয়-শক্তিরূপে অবস্থিতি করেন, কিন্তু এই অর্থ রূপকভাবেও হিন্দু মতোক্ত তাৎপর্য্যে সঙ্গত হয় না। হিন্দুশাস্ত্রের মতে যে সকল জীব পূর্ব্বকল্পের অনুষ্ঠিত শুভকর্ম্ম দ্বারা ইহকল্পে জাতিরূপ দেবত্বপদ প্রাপ্ত হইয়াছেন তাঁহারা আপন আপন কৃতকর্ম্মের ফলে ইতর জীবের উপকারক বা সহায়ক হইয়া স্বীয় স্বীয় অধিকারে নিযুক্ত আছেন। যেমন সূর্য্য নেত্র ইন্দ্রিয়ের উপকারক হইয়া নিজের অধিকার যে তাপ প্রদান কার্য্য তাহা হইতে একপলও বিরত নহেন। এস্থলে সূর্য্যাদি দেবগণ স্ব স্ব অধিকারে নিযুক্ত থাকিয়া জীবগণের যে উপকারক হইয়া-ছেন তাহা থিয়াসাফিষ্টমতোক্ত স্বেচ্ছানুরূপ নহে, কিন্তু পূর্ব্বার্জ্জিত কর্ম্মফল দ্বারা প্রেরিত হইয়া তাঁহাদিগকে আপন আপন অধিকার প্রাপ্ত কার্য্য সহিত তত্তদানু-সঙ্গিক অন্যান্য কার্য্য সকলও নির্ব্বাহ করিতে হইতেছে। সূর্য্য শব্দে ভৌতিক জ্যোতিঃ নহে, কিন্তু অধিষ্ঠাতৃদেবতা, যাহার বিদ্যমানে বা অধিষ্ঠানে অনিয়ম সঙ্ঘটন হয় না। আরও দেখ, থিয়াসাফিষ্টমতে "ঈশ্বর সঙ্কল্প করিয়া ভাবিলেন, কিরূপে প্রবেশ করিব, পরে মস্তক-ছিদ্র দ্বারা প্রবেশ করিলেন" এই প্রবিষ্টকালই *মানবজাতির সৃষ্টিকাল। সত্য, কিন্তু একথা কথঞ্চিৎ আরও সঙ্গত হইত যদি* তাঁহারা ঈশ্বরের প্রবেশ কালকে মানবের সৃষ্টিকাল না বলিয়া জীবের সৃষ্টিকাল বলিতেন, পরন্তু উক্ত উভয়ই অর্থ অসৎ, কেন না, উহা ঐতরীয় উপনিষদের কথা, তাহার ভাব অন্য। মূলকারণ ও প্রকৃতির প্রথম সংযোগদ্বারা জীবত্ব সিদ্ধ হওয়ায় তদনন্তর পুনরায় ঈশ্বরের প্রবেশদ্বারা মানবসৃষ্টির কল্পনা অত্যন্ত অপ্রসঙ্গ ও অসম্বদ্ধ এবং এই প্রলাপবাক্যরূপ অর্থে উক্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য নহে

প্রদর্শিত প্রকার কপোলকল্পিত অর্থ করিবার পূর্ব্বে থিয়াসাফিষ্টধর্ম্মের নেতা-দিগের ভাবা উচিত ছিল, উক্ত প্রলাপবাক্যের কোন সঙ্গতি আছে কি না? সম্ভব অসম্ভব, সঙ্গত অসঙ্গত, এ সকল কিছুই বিচার না করিয়া যে কোন অর্থ করিলেই শাস্ত্রীয় বাক্যের চূড়ান্ত ব্যাখ্যা হইল মনে করা, ইহা শাস্ত্রীয়সংস্কার-হীন, অজ্ঞ, অল্পশ্রুত, প্রজ্ঞাভিমানী জনগণপক্ষে সঙ্গত হইলেও, অন্ততঃ শাস্ত্রীয়-সংস্কারসম্পন্ন, অভিজ্ঞ, বহুশ্রুত, পাণ্ডিত্যাভিমানী ব্যক্তিগণ পক্ষে কথনই উপযুক্ত নহে। নিজ বুদ্ধিতে কোন অর্থ আরোহিত না করিয়া যদি ভাষ্যটীকাদি সহিত গুরু প্রমুখাৎ উক্ত বেদমন্ত্রের ব্যাখ্যা তাঁহাদের শ্রবণগোচর হইত, তাহা হইলে ইহা অনায়াসে প্রতিপন্ন হইত যে, আত্মবোধের সুগম উপায় করিবার জন্যই সর্ব্বাত্মরূপী ঈশ্বরের প্রবেশ বলা হইয়াছে, জীবসৃষ্টি বা মানবসৃষ্টি বুঝাইতে নহে, অর্থাৎ উক্ত বেদমন্ত্র সৃষ্টি বুঝাইতে প্রবৃত্ত নহে। ভাষ্যে আছে, পূর্ব্বপক্ষের প্রশ্নের উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিলেন, "হে বাদী তুমি যে বলিয়াছ প্রদেশরহিত সর্ব্বগত সর্ব্বাত্মাতে কেশের সূচাগ্রাতিরিক্ত কোন প্রদেশ বা পদার্থ না থাকায় তিনি মস্তকের সীমা বিদারণ-করতঃ পিপীলিকার ন্যায় কিরূপে প্রবেশ করিলেন?" এস্থলে তুমি অল্প প্রশ্ন করিয়াছ, তোমার অনেক প্রশ্ন করা উচিত ছিল, পরে উক্তামুক্ত সকল আশঙ্কার পরিহার করিয়া শ্রুতার্থ ব্যাখ্যাকরতঃ বলিলেন, উক্ত সমস্তই অর্থবাদ, তাহার তাৎপর্য্য আত্ম-বোধে, অন্যার্থে নহে। এই কারণেই বলি এবং পূর্ব্বেও প্রসঙ্গক্রমে কয়েকবার বলিয়াছি যে, তত্ত্বজ্ঞ গুরুসম্প্রদায় ভিন্ন বেদ ও শাস্ত্রের অর্থ নিজবুদ্ধি দ্বারা বিচার করিলে বা স্থূলদর্শী পুরুষদ্বারা শ্রবণ করিলে, উহার পরিণাম আনিবেসণ্টাদির ন্যায় অপসিদ্ধান্তেরই মূল হইবে, কথনই সৎ-সিদ্ধান্তানুসারী হইবে না। এই সকল ধর্ম্মপ্রচারকগণ যে, উক্ত এক বেদমন্ত্রকেই উল্লিখিত প্রকারে কুতর্কবাধিত করিয়াছেন তাহা নহে, কিন্তু বেদের অন্যান্য স্থলেও তথা গীতা প্রভৃতি শাস্ত্রেও স্বকপোলকল্পিত ব্যাখ্যা-প্রভাবে বিরুদ্ধসিদ্ধান্তে উপনীত হইয়া শাস্ত্রসংস্কাররহিত লোকের নিকটে বিজ্ঞ ও শাস্ত্রাভিজ্ঞ বলিয়া পরিচিত হইতেছেন। যদি বল, মুক্তপুরুষগণ তথা অন্যান্য যোগ্যগুরু দ্বারা আনি আদি ধর্ম্মপ্রচারকগণ শিক্ষাপ্রাপ্ত করিয়াছেন বলিয়া তাঁহাদের উপদেশ নিন্দনীয় ও অবিশ্বাস্য নহে। সত্য, তবুও একথা অন্যোন্যাশ্রয়দোষদুষ্ট, কেননা, বেসাণ্টাদির উপদেশের প্রামাণ্য সিদ্ধ হইলে, তাঁহাদের গুরুগণের যোগ্যতা সিদ্ধ হয়, তথা গুরুদিগের যোগ্যতা সিদ্ধ হইলে, বেসাণ্টাদির

উপদেশের প্রামাণ্য সংরক্ষিত হয়। তবে কিনা অন্ধবিশ্বাসের প্রতি আমাদের কোন কথা নাই, এ বিষয়ে কোন সরলবুদ্ধি গৃহস্থের উদাহরণ শ্রবণ কর। বিদেশস্থিত পতির বহুকালাবধি কোন কুশলসংবাদ না পাইয়া পতিবিরহে উদ্বিগ্নচিত্তা স্ত্রী গৃহের নাপিতকে পতির নিকটে প্রেরণ করে। নাপিতভায়া গিয়া পতিকে দেখিবামাত্রেই বলে, "মহাশয় বিলম্ব করিবেন না, শীঘ্র বাড়ী ফিরিয়া চলুন, আপনার স্ত্রী বিধবা হইয়াছে"। একথা শুনিতে না শুনিতেই পতি স্ত্রী-বৈধব্যশোকে বিবশ ও বিহ্বল হইয়া উচ্চৈঃস্বরে ক্রন্দন করিতে লাগিলেন। ক্রন্দনের রব শ্রবণ করিয়া প্রতিবাসিগণ তাঁহার নিকট উপস্থিত হইয়া এবং ক্রন্দনের কারণ অবগত হইয়া বলিতে লাগিলেন, "তোমার বিদ্যমানে তোমার স্ত্রী বিধবা, একথা সম্পূর্ণ অসম্ভব"। ইহার উত্তরে পতি বলিলেন, "নাপিত আমাদের অত্যন্ত বিশ্বাসী, সে কখনই মিথ্যা কথা বলিবে না"। "নাপিত বিশ্বাসের পাত্র হয় হউক, কিন্তু স্বামীর বিদ্যমানে স্ত্রীর বৈধব্যদশা কদাপি সম্ভব নহে।" "এ কথা আমি বিশ্বাস করিতে প্রস্তুত নহি, কারণ, মৃত্যু কথাটী পদার্থবিজ্ঞানশাস্ত্রনির্ণীত এবং সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধও বটে, সুতরাং এরূপক্ষেত্রে আমার বিদ্যমানতা অবিদ্যমানতা অকিঞ্চিৎকর"। দেবগণের শরীরে প্রবেশ তথা মস্তকের সীমা বিদারণ করিয়া ঈশ্বরের প্রবেশ এই সকল বাক্যের থিয়াসাফিষ্টের ধর্ম্মবেত্তাগণ পদার্থবিজ্ঞানশাস্ত্রের দোহাই দিয়া যে ভাবের অর্থ করেন তাহা সর্ব্বই নাপিতের কথার সমান প্রজ্ঞাভিমানে পূর্ণ এবং যে সকল ব্যক্তিগণ উক্ত সকল সারগর্ভ অর্থে শ্রদ্ধা স্থাপিত করেন তাঁহাদের বিশ্বাসও পতির সরল বিশ্বাসের অনুরূপ। সে যাহা হউক, এক্ষণে উক্ত সকল কথা যুক্তিদ্বারা পরীক্ষা করিলে কি ভাব দাঁড়ায় দেখা যাউক। থিয়াসাফিষ্টগণের সূর্য্য দৃষ্টান্তে ইহা প্রতীয়মান হয় যে, মূলকারণ ব্রহ্ম প্রাকৃতিক-বিকারসংযোগে জীব শব্দের অভিধেয় হয়েন। এস্থলে আমাদের জিজ্ঞাস্য—মূলকারণ ও প্রকৃতি, ইহারা উভয় শক্ত-শক্তির ন্যায় অভিন্ন? বা পরমাণু বা প্রধানের ন্যায় স্বতন্ত্রসিদ্ধ বস্তু হওয়ায় ভিন্ন? যদ্বা, জ্ঞানাজ্ঞানের ন্যায় কল্পিত ভেদসহিত স্বরূপে অভিন্ন? প্রথমপক্ষে সূর্য্যাদৃষ্টান্ত অসঙ্গত, কারণ আপনাতে আপনার সংযোগ সম্ভব নহে, অর্থাৎ প্রকৃতি-পুরুষের ভিন্নতাস্থলেই সূর্য্যাদি দৃষ্টান্ত সম্ভব হয়, নচেৎ নহে। ন্যায়, বৈশেষিক ও সাংখ্য-পাতঞ্জল প্রভৃতি মতের খণ্ডনে দ্বিতীয়পক্ষের অসারতা প্রদর্শিত হইয়াছে, সুতরাং দ্বিতীয় পক্ষেও সূর্য্যাদি দৃষ্টান্ত সম্ভব নহে। তৃতীয়পক্ষ স্বীকার করিলে, বেদান্তমতের মায়াবাদ অঙ্গীকার

করিতে হইবে, কিন্তু এ পক্ষেও স্বমতভঙ্গদোষ হইবে। কারণ, মায়াবাদে প্রকৃতি ও প্রকৃতির কার্য্য জগৎ প্রভৃতি সমস্তই মিথ্যা, তথা বাদীর মতে উক্ত সর্ব্বই সত্য, নিত্য ও অবিনশ্বর। কিংবা, অন্যরূপেও বাদীর সিদ্ধান্তে সূর্য্যাদি দৃষ্টান্ত বিঘটিত ও বিচ্ছিন্ন হইয়া যায়। বল দেখি, জীব ব্রহ্মস্বরূপে অভিন্ন বা ভিন্ন? বা অবস্থাভেদে ভিন্ন? বা উপাধিভেদে ভিন্ন? যে পক্ষ বল সকল পক্ষেই দোষ আছে, যথা—যখন বাদীর মতে মূলকারণ ও প্রকৃতির নিত্যত্ব, পৃথকত্ব, স্বয়ংসিদ্ধত্ব, ও অনন্তত্ব স্বীকৃত হইয়া থাকে, তখন জীবব্রহ্মের স্বরূপতঃ অভিন্নতা সম্ভব হয় না, সুতরাং সূর্য্যদৃষ্টান্ত বিষম হওয়ায় প্রথমপক্ষ অঘটিত। দ্বিতীয়পক্ষে জীবব্রহ্মের পারমার্থিক ভিন্নতাবিধায় ভেদের তিরস্কার অসম্ভব হওয়ায় জীবব্রহ্মের একতা বা অভিন্নতা সূর্য্যাদি দৃষ্টান্তে সম্ভব হয় না। তৃতীয় পক্ষে অহিকুণ্ডলের অনুরূপ অবস্থার ভেদ স্বীকৃত হইলে, অর্থাৎ সর্পরূপে অভেদ ও কুণ্ডলাদিরূপে ভেদ স্বীকার করিলে, অবস্থা স্বাভাবিক হওয়ায় তাহার উচ্ছেদ অসম্ভব হইবেক। কেননা, জীব যদি সত্যসত্যই বদ্ধস্বভাব হয় তাহা হইলে বন্ধন অহিকুণ্ডলের দৃষ্টান্তে ব্রহ্মের অবস্থাবিশেষ হইতে পারে অথবা সূর্য্যকিরণের দৃষ্টান্তে একদেশরূপীও হইতে পারে। কিন্তু উভয়ই বিকল্পে বন্ধনের তিরস্কার হইতে পারে না আর বন্ধনের মোচন ব্যতীত নিষ্কাম কর্ম্মযোগ উপাসনাদি বোধক মোক্ষশাস্ত্রের সাফল্য থাকে না এবং সূর্য্য-দৃষ্টান্তও তৎকারণে বিঘটিত হইয়া যায়। অবশেষে চতুর্থপক্ষ অঙ্গীকার করিলে, অর্থাৎ স্বরূপতঃ অভিন্ন অর্থাৎ একরূপ কিন্তু উপাধিযোগে ভিন্ন ভিন্ন অর্থাৎ নানারূপ, এইরূপ জীবব্রহ্মের ভেদ স্বীকার করিলে যদ্যপি এ পক্ষে স্থূলদৃষ্টিতে সূর্য্যাদি দৃষ্টান্তে বিষমতাদি দোষ নাই, তথাপি উক্ত দৃষ্টান্তদ্বারা ইহা মানিতে হইবে যে, ব্রহ্মরূপ অধিষ্ঠানে জীবেশ্বর জগৎ প্রভৃতি সমস্ত ভাব অবিদ্যাকল্পিত। কিন্তু এই সিদ্ধান্ত থিয়সাফিষ্টমতের প্রতিকূল ও বিরুদ্ধ. কেননা, তন্মতে প্রকৃতি সহিত প্রকৃত্যাদি সমস্ত বিকার সত্য এবং তজ্জনিত ভেদও সত্য আর এইভেদ ক্রমশঃ স্বভাববশে বা শীঘ্রতা বিবাক্ষিত হইলে যোগ ও নিষ্কাম কর্ম্মাদিবলে তিরস্কৃত হয়, জ্ঞানবলে নহে। অতএব থিয়সাফিষ্ট মতে সূর্য্যাদি দৃষ্টান্তে সৃষ্টি আদি কিছুই সিদ্ধ না হওয়ায় তাঁহারা স্বমত শোধনার্থ প্রত্যুক্ত প্রবেশাদি বাক্যের যেরূপে অবতারণা করেন তাহা অত্যন্ত অস্বরস, অসমঞ্জস ও মিথ্যা-বিজৃম্ভিত। কিংবা, তাঁহাদের পুনরায় জিজ্ঞাস্য—"প্রকৃতিসংযুক্ত মূলকারণের ব্যষ্টি অংশজীব, কিন্তু যখন ঈশ্বর স্বয়ং ব্রহ্মরন্ধ্র (মস্তকছিদ্র) দ্বারা শরীরে প্রবেশ

করেন তখনই মানবজাতির সৃষ্টিকাল", এ কথার অর্থ কি? মূলকারণের প্রকৃতি সহিত সংযোগদ্বারা জীবের সৃষ্টি বলিয়া পুনর্ব্বার ঈশ্বরের শরীরে প্রবেশ দ্বারা মানবজাতির সৃষ্টি বলিলে, একদিকে মূলকারণ ও ঈশ্বর দুই পৃথক্‌বস্তু হইয়া পড়েন ও অন্যদিকে জীব ও মনুষ্যের ভেদ কল্পনা করিতে হয়, কিন্তু উক্ত উভয়ই অর্থ অশুদ্ধ। মূলকারণ ও ঈশ্বর এই দুই শব্দ তুল্যার্থ অর্থাৎ বস্তুতঃ উভয়ই পর্য্যায় শব্দ। এইরূপ আব্রহ্মস্তম্ব পর্য্যন্ত অর্থাৎ ব্রহ্ম হইতে ক্ষুদ্র তৃণ পর্য্যন্ত সকলই জীবশব্দের অন্তর্গত। কথিতকারণে উল্লিখিতপ্রকার ভেদ-কথনের রীতিতে থিয়াসাফিষ্টগণের প্রাকৃতিকসংযোগ ও প্রবেশ এই দুই শব্দ মত্তোন্মত্তের বাক্যবৎ প্রয়োগ হওয়ায় তাহাদের সমস্ত সিদ্ধান্ত বাতুলের সিদ্ধান্ত বলিয়া উপেক্ষণীয় হইয়া পড়ে। কেননা, প্রাকৃতিকসংযোগশব্দে এক জীবই কেন? সর্ব্বগত সর্ব্বাত্মা ঈশ্বররূপী মূলকারণ সহিত প্রকৃতির বালাগ্রপ্রদেশ বা পদার্থ পর্য্যন্ত সর্ব্ব অল্প বৃহৎ বস্তু বুঝায় বলিয়া এই সংযোগদ্বারা সিদ্ধ যে জীব-মনুষ্যাদি ভাব তদ্দ্বারা সমস্ত জীবন ব্যবহার উপপন্ন হওয়ায় পুনঃপ্রবেশের স্থল থাকে না। হিন্দুমতে প্রকৃতির সত্ত্বাদিগুণদ্বারা পরমাত্মার অভিব্যঞ্জকতার তারতম্য হয়, অর্থাৎ পরমাত্মা সর্ব্বভূতে অবস্থিত হইয়া উপাধির তারতম্যানুসারে জলপ্রতিবিম্ব চন্দ্রের ন্যায় একরূপ বা নানারূপ হয়েন। পর্ব্বত-মৃত্তিকাদি জড়-পদার্থে পরমাত্মার সত্তামাত্র অভিব্যক্ত হয়, ঘোর ও মূঢ় বুদ্ধিবৃত্তিতে সত্তা ও চৈতন্য উভয় প্রকাশিত হয়, এবং শান্তবৃত্তিতে সত্তাচৈতন্য ও সুখ তিনই প্রকাশ পায়। কথিতপ্রকারে উৎকৃষ্ট নিকৃষ্ট সকল জীবে ও ক্ষুদ্র বৃহৎ সর্ব্ববস্তুতে পরমাত্মা সত্তা চৈতন্য ও সুখরূপে একভাবে অভিব্যক্ত আছেন, কিন্তু উপাধিযোগে নানারূপে প্রতীত হইতেছেন। বেদেও আছে, যথা,—

পুরশ্চক্রে দ্বিপদঃ পুরশ্চক্রে চতুষ্পদঃ।
পুরঃসপক্ষীভূত্বা পুরঃপুরুষঃ আবিষৎ॥

সেই ঈশ্বর দ্বিপদের পুর অর্থাৎ মনুষ্যাদি সৃজন করিলেন, চতুষ্পদের পুর অর্থাৎ পশুদেহ সৃজন করিলেন, করিয়া চক্ষুরাদির অভিব্যক্তির পূর্ব্বে পক্ষী অর্থাৎ লিঙ্গশরীরী হইয়া এই সকল পুরে অর্থাৎ ঐ সকল দেহে আবিষ্ট হইলেন, দেহে প্রবিষ্ট হইলেন তিনি পুরুষ অর্থাৎ পূর্ণ।

এস্থলে থিয়সাফিষ্টগণ হয় ত মূলকারণকে পরমাত্মা বা ঈশ্বর হইতে পৃথক্‌ বলিবার চেষ্টা করিবেন। অর্থাৎ যেরূপ বৈদান্তিকেরা ব্রহ্ম হইতে ঈশ্বরের কাল্পনিকভেদ স্বীকার করেন তদ্রূপ সম্ভবতঃ তাঁহারাও মূলকারণ ও ঈশ্বরকে

দুই পৃথক্ বস্তু বলিবেন। যদি ইহাই তাঁহাদের অভিপ্রায় হয়, তবে উক্ত ভেদ আরোপিত হওয়ায় মায়াবাদের আপত্তি হইবেক। এদিকে ভেদ সত্য বলিলে সর্ব্বস্থলে ভেদের প্রসঙ্গ হওয়ায় মূলকারণ সহিত জীবের অংশাংশী আদি সমস্ত ভাবের কল্পনা দূর হইতেই পরিত্যাগ করিতে হইবে। কথিত কারণে থিয়সাফিষ্টগণ হিন্দুশাস্ত্রের আশ্রয় গ্রহণ করিয়া যে রীতিতে মানবদেহে ঈশ্বর ও দেবগণের প্রবেশ কথন করেন তাহা সম্পূর্ণ হিন্দুশাস্ত্রের বিরুদ্ধ ও বিপরীত।

থিয়সাফিষ্ট মতের অন্য অসামঞ্জস্য এই—হিন্দুমতের পঞ্চকোষকে বৌদ্ধ-প্রণালীর সহিত সামঞ্জস্য করিতে গিয়া থিয়সাফিষ্টগণ উভয়ধর্ম্মে আপনাদিগের ঘোর অজ্ঞতাই প্রকাশ করিয়াছেন। তথাহি—

বৌদ্ধপ্রণালী

(ক)

তত্ত্ব (Principle)	চেতন বা জীবনধর্ম্ম (Life)	শরীর (Forms)
১—Spirit (অবিকারী আত্মা)	আত্মা	*
২—Spiritual Soul (বুদ্ধিক=মহান্ আত্মা)	*	Bliss body (আনন্দময় শরীর)
৩—Higher manas — human Soul (উচ্চ বা উৎকৃষ্ট মন, অর্থাৎ শান্ত আত্মা)	*	Causal body (কারণ শরীর)
৪—Lower manas — human soul (নিম্ন বা নিকৃষ্ট মন, অর্থাৎ মূঢ় আত্মা)	*	Mental body (মানসিক বা বায়বীয় শরীর)
৫—Animal Soul (কাম, ঘোর বা পশু-আত্মা)	*	Astral body (তৈজস শরীর)
৬—লিঙ্গশরীর	*	Etharic double (জলীয় বা জলজ শরীর)

৭—স্থূলশরীর—	} আত্মা	Dense body (স্থূল শরীর)

(ইংরাজী শব্দের সংস্কৃত বঙ্গানুবাদে দোষ থাকিলে তাহা গ্রহণ না করিয়া কেবল ভাবের দিকে লক্ষ্য রাখিবেন)

উক্ত প্রণালীকে থিয়সাফিষ্টগণ বেদান্তের পঞ্চকোষ-সহিত নিম্নোক্ত প্রকারে মিল বা সমঞ্জস করেন। যথা—

(খ)

বৌদ্ধরীতি		হিন্দুরীতি
১—*Buddhik or Bliss body* (আনন্দময় শরীর)		আনন্দময় কোষ
২—Causal body (কারণ শরীর)		বিজ্ঞানময় কোষ
৩—Mental body (মানসিক শরীর)	}	মনোময় কোষ
Astral body (তৈজস শরীর)	}	মনোময় কোষ
৪—Etheric (জলজ শরীর)	} Physical body {	প্রাণময় কোষ
৫—Dense (স্থূল শরীর)	} Physical body {	অন্নময় কোষ

(এস্থলেও পূর্ব্বের ন্যায় বঙ্গানুবাদের প্রতি দৃষ্টি না রাখিয়া ভাবের দিকে লক্ষ্য রাখিবেন)

এক্ষণে আনি-রচিত (ক) চিহ্নোক্ত তালিকার প্রতি দৃষ্টিক্ষেপ করিলে বিদিত হইবে, বৌদ্ধমতে প্রথম স্তম্ভে Spirit (অবিকারী আত্মা) হইতে স্থূল শরীর পর্য্যন্ত সপ্তপদার্থ Principle (তত্ত্ব) বলিয়া প্রতিজ্ঞাত হইয়াছে। দ্বিতীয় স্তম্ভে কেবল Spirit আত্মা বলিয়া উল্লিখিত হইয়াছে, কিন্তু অপর ছয় বস্তু কি ? আত্মা বা অনাত্মা, ইহা বর্ণিত হয় নাই। আবার উক্ত ছয় বস্তুর তৃতীয় স্তম্ভে ছয়টী পৃথক্ শরীর কল্পিত হইয়াছে। বৌদ্ধমতে এই তালিকা-রচনার উদ্দেশ্য যাহাই হউক, সম্ভব অসম্ভব কিছুই না বুঝিয়া, আনি হিন্দুমতের পঞ্চকোষ সহিত উক্ত মতের প্রণালীর সামঞ্জস্য করিতে যে প্রবৃত্ত হইয়াছেন, তাহাই আশ্চর্য্যের বিষয়। উক্ত সামঞ্জস্যের যুক্ততা অযুক্ততা বিষয়ে আমাদের যাহা বক্তব্য আছে তাহা পরে বলিব, কিন্তু উক্ত তালিকাতে যে বিরুদ্ধকল্পনা আছে তাহাই প্রথমে প্রদর্শিত হইতেছে। বৌদ্ধমতে বুদ্ধিই আত্মা, সুতরাং বুদ্ধির ঊর্দ্ধে তথা বুদ্ধির

অতিরিক্ত কোন অন্য বস্তুর অস্তিত্ব তন্মতে স্বীকৃত না থাকায়, বুদ্ধির উপর্য্যুপরি তথা বুদ্ধি হইতে ভিন্ন spirit এর কল্পনা অত্যন্ত অসৎ হওয়ায় তালিকাই অগ্নি-স্পর্শের যোগ্য হইয়া পড়ে। আবার spirit এর নিম্নে যে ছয় বস্তু তত্ত্ব বলিয়া বর্ণিত হইয়াছে, সে সকল জড় কি আত্মা? ইহারও কোন বিবরণ নাই। যদি উক্ত সকল বস্তু জড় বলিয়া স্বীকৃত হয়, তবে তৃতীয় স্তম্ভে তাহাদিগের পুনরায় পৃথক্ পৃথক্ শরীর কল্পনা নিরর্থক। কারণ জড় নিজেই শরীর, তাহার আবার শরীর কি? যদি স্থূল-সূক্ষ্ম-ভেদে আধার-আধেয়রূপে, আধেয় সূক্ষ্মের আধার জন্য পটরূপ স্থূল আধারে সূক্ষ্ম চিত্রিত মূর্ত্তির ন্যায়, স্থূল শরীর কল্পনার আবশ্যকতা হয়, তাহা হইলেও উক্ত সমস্তই সংহত হইয়া আত্মারই শরীর হইবে, জড়ের নহে। অতএব বুদ্ধিরূপী Spiritual soul, মনরূপী Human soul, প্রভৃতির Bliss body (আনন্দময় শরীর), Causal body (কারণ শরীর) আদিরূপে পুনর্ব্বার শরীরের কল্পনা নিতান্ত অপরস ও যুক্তিবিগর্হিত। পক্ষান্তরে, যদি "soul" শব্দের সার্থক্য জন্য উক্ত ছয় পদার্থ জীবাত্মা বলিয়া স্বীকার করা বিবক্ষিত হয়, তাহা হইলে spirit রূপী সেই এক আত্মারই অবস্থাভেদে পৃথক্ পৃথক্ ভোগের উপপত্তি হইলে, ভিন্ন ভিন্ন রূপে ভিন্ন ভিন্ন ভোক্তৃ আত্মার কল্পনা নিষ্ফল হওয়ায় তালিকার আকার অন্যরূপ হইয়া দাঁড়ায়। যথা,—

(গ)

Principle, তত্ত্ব	Condition, অবস্থা	Forms, শরীর
জীবাত্মা	1—Spiritual soul	Bliss body
	2—Higher manas Human soul	Causal body
	3— &c.	&c.

কথিত কারণে প্রথম স্তম্ভে প্রথমে অলীক spirit এর কল্পনা, পরে তন্নিম্নোক্ত ছয় বস্তুর পৃথক্ পৃথক্ আত্মত্ব কল্পনা, তদনন্তর দ্বিতীয় স্তম্ভে spirit ভিন্ন উক্ত ছয়ের জড়ত্ব কল্পনা, তৎপশ্চাৎ এই ছয়ের তৃতীয় স্তম্ভে ভিন্ন ভিন্ন শরীর-কল্পনা, ইত্যাদি সমস্ত কল্পনা দ্বারা উক্ত সকল কথা অসমঞ্জস হইয়া সন্নিপাত রোগীর অসংলগ্ন প্রলাপ বাক্যবৎ অশ্রদ্ধেয় ও উপেক্ষণীয় হইয়া পড়ে।

উপরে যে সকল অসার কল্পনা প্রদর্শিত হইল, তদ্দ্বারা তথা থিয়াসাফিষ্ট-গণের বর্ণনার ভঙ্গিমা দ্বারা ইহাও বিদিত হয় যে, উপরি উক্ত বৌদ্ধপ্রণালী

জীবের পারলৌকিক অবস্থান্তর্গত সুখ-দুঃখাদি ভোগ বুঝাইতে প্রবৃত্ত। কেননা, তাঁহারা বলেন, ভিন্ন ভিন্ন বিকারী আত্মার আনন্দময়াদিরূপ পৃথক্ পৃথক্ শরীর কল্পনার হেতু এই যে, মৃত্যুর পরে জন্মান্তরে Spiritual Soul, Human soul, Animal Soul, প্রভৃতি ভোক্তৃ জীবাত্মাগণ স্ব স্ব কর্ম্মানুসারে আনন্দময়, কারণ, বায়বীয়, আদি শরীর ধারণকরতঃ স্বোপার্জ্জিত কর্ম্মভোগ করিয়া ইহলোকে পুনরাবৃত্ত হয়। যদ্যপি কর্ম্মফল ভোগের জন্য ভাবী অবস্থার অবান্তর-ভেদ আরও অনেক আছে, তথাপি (ক) উক্ত তালিকা বর্ণিত শরীরই জীবের পরলোক ফল-ভোগের মূল শরীর। অতএব থিয়াসাফিষ্টগণের বর্ণনার রীতিতে বৌদ্ধমতে অন্নময় স্থূল-শরীর ব্যতীত অপর সকল শরীর পরলোকফল-ভোগের হেতু হওয়ায় তৎসকলে যে সুখ-দুঃখ উপভোগ হয় সেই ভোগের মর্ত্তলোকের অন্নময় স্থূলশরীর সহিত কোন সম্বন্ধ নাই। কেননা, মর্ত্তলোকস্থ স্থূলদেহের মরণান্তে ত্যাগ হওয়ায় পরলোক-ভোগোপযোগী আগন্তুক তৈজস, বায়বীয়, আনন্দময়াদি সূক্ষ্ম শরীরের প্রাপ্তি হয়, হইয়া সেই সকল শরীরে তদুপযুক্ত সুখ-দুঃখাদির উপভোগ হয়। কিন্তু বেদান্তশাস্ত্রের পঞ্চকোষ বিভাগে উক্ত অর্থ স্বপ্নেও কল্পনার অবিষয়। কারণ, এই মতে আত্মা অন্নময়াদি পঞ্চকোষ দ্বারা আবৃত, অর্থাৎ জীব আপন পারমার্থিক স্বরূপ বিস্মৃত হইয়া উক্ত পঞ্চকোষে আত্মত্ব অভিমানকরতঃ আমি স্থূল, আমি ক্ষুধার্ত্ত, আমি অন্ধ, আমি সংশয়যুক্ত, আমি সুখী, আমি দুঃখী, ইত্যাদি ইত্যাদি অভিমান দ্বারা বিমুগ্ধ হইয়া সংসারানলে সতত দহ্যমান্ হইতে থাকে। জীব যে কেবল মর্ত্তলোকেই পঞ্চকোষ দ্বারা আবৃত তাহা নহে, ইহ-লোকের ন্যায় পরলোকেও জীব পঞ্চকোষ হইতে বিচ্ছিন্ন নহে, সে স্থলেও তাহার পঞ্চকোষ হইতে বিচ্ছেদপ্রাপ্তি না হওয়ায় তাহাতে আত্মত্বভাব অনুচ্ছেদ থাকে। অধিক কি, হিন্দুমতোক্ত গৌণমুক্তির পরাকাষ্ঠা যে ব্রহ্মলোক তাহাতেও পঞ্চকোষ-ভ্রান্তির লেশ থাকে। যদ্যপি মৃত্যু হইলে ইহজন্মের স্থূলদেহ বিনষ্ট হওয়ায় তাহার স্থূলত্ব পরলোকে থাকে না, তত্রাপি তাহার সূক্ষ্মাংশ জীব পরি-বেষ্টিত হইয়া গমন করে বলিয়া এবং এই সূক্ষ্মাংশ স্বকর্ম্ম নিমিত্তক বিকাশ দ্বারা পরলোক ভোগের সম্পাদক হয় বলিয়া জীবের সংসারদশায় পঞ্চকোষ হইতে বিচ্ছেদের কোন কালে ও কোন অবস্থায় প্রাপ্তি নাই। এইরূপ হিন্দুশাস্ত্র পঞ্চ-কোষ দ্বারা জীবের আবিশ্বকস্বভাব বুঝাইতে প্রবৃত্ত, থিয়াসাফিষ্টগণের ধর্ম্ম-বেত্তাদিবর্ণিত বৌদ্ধ প্রণালীর ন্যায় পরলোকাবস্থার ভোগ বুঝাইতে প্রবৃত্ত নহে। কথিত কারণে হিন্দুমতে জীব সকল অবস্থাতে ও সকল স্থানে পঞ্চকোষদ্বারা

আবৃত হওয়ায় তাহার পঞ্চকোষে অভিমানের অবিশেষতা হয়। কিন্তু থিয়াসাফিষ্ট-মতে তাঁহাদের বর্ণনার রীতিতে বৌদ্ধমতোক্ত প্রণালী অনুসারে অন্নময় স্থূল-কোষের মর্ত্ত শরীরে তথা জলজ, তৈজস, বায়বীয়, আনন্দময়াদি, সূক্ষ্মকোষ সকলের পারলৌকিক শরীরের ভিন্ন ভিন্ন অবস্থায় প্রাপ্তি হওয়ায় ভিন্ন ভিন্ন কোষের ভিন্ন ভিন্ন আত্মত্বপ্রযুক্ত জীবের প্রত্যেক কোষগত অবস্থাতে ভোগও ভাবের ভিন্নতা হয় তথা অভিমানেরও বিশেষতা হয়। কিন্তু থিয়াসাফিষ্টোক্ত এই বৌদ্ধপ্রক্রিয়া যুক্তি ও অনুভব উভয়ই বিরুদ্ধ। এই বিরোধ বর্ণনা করিবার পূর্ব্বে এবং থিয়াসাফিষ্ট-গণের কথার অসামঞ্জস্য দর্শাইবার অভিপ্রায়, হিন্দুমতোক্ত পঞ্চকোষের কিঞ্চিৎ বিশেষ বিবরণ প্রথমে বলা যাইতেছে। যথা, অন্নময়, প্রাণময়, মনোময়, বিজ্ঞান-ময়, ও আনন্দময়, আত্মার আবরণ এই পাঁচ প্রকার শরীর কোষের ন্যায় আচ্ছাদক হেতু, কোষ শব্দে কথিত হয়। যেমন কোষকার কীট অর্থাৎ গুটি-পোকা কোষ নির্ম্মাণ করতঃ তদাচ্ছাদিত হইয়া সাতিশয় ক্লেশ প্রাপ্ত হয়, তদ্রূপ সেই পঞ্চকোষ দ্বারা আবৃত হইয়া স্বরূপের বিস্মৃতি হেতু আত্মা সংসার গতি প্রাপ্ত হয়। পঞ্চীকৃত পঞ্চভূত হইতে উৎপন্ন যে স্থূল শরীর তাহাকে "অন্নময় কোষ" বলা যায় এবং রজোগুণ বিকার যে হস্তপাদাদি পঞ্চকর্ম্মেন্দ্রিয় তাহার সহিত পঞ্চপ্রাণ "প্রাণময় কোষ" শব্দের বাচ্য হয়। সত্ত্বগুণের কার্য্য চক্ষু প্রভৃতি যে পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয় তাহার সহিত সংশয়াত্মক মনকে "মনোময় কোষ" বলা যায় এবং সেই পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয় সহিত নিশ্চয়াত্মকবুদ্ধি "বিজ্ঞানময় কোষ" শব্দে কথিত হয়। কারণশরীর যে অবিদ্যা (অজ্ঞান) তাহাতে স্থিত প্রীতি আমোদাদিবৃত্তি সহিত মলিন সত্ত্বগুণকে "আনন্দময় কোষ" কহা যায়। এই সকল প্রত্যেক পঞ্চকোষে অভিমান হেতু আত্মা তত্তৎ শব্দের বাচ্য হয়েন। অর্থাৎ অন্নময় কোষে অভিমান-বশতঃ আত্মাকে অন্নময় বলা যায়, প্রাণময় কোষে অভিমান হেতু প্রাণময় কহা যায়, মনোময় কোষে অভিমান দ্বারা আত্মা মনোময় শব্দে কথিত হয়েন, বিজ্ঞান-ময় কোষে অভিমান জন্য বিজ্ঞানময় শব্দের অভিধেয় হয়েন এবং আনন্দময়কোষে অভিমানপ্রযুক্ত আনন্দময় শব্দে উক্ত হয়েন। স্থূলদেহ অন্নময়কোষ হইতে অভ্যন্তরে প্রাণময় কোষ, তাহা হইতে অভ্যন্তরে মনোময় কোষ, তদপেক্ষা অভ্যন্তরে বিজ্ঞানময় কোষ, তাহা হইতেও অভ্যন্তরে আনন্দময় কোষ, পরম্পরাক্রমে এই পঞ্চকোশকে গুহা শব্দেও উক্ত করা যায়। প্রদর্শিত পঞ্চকোষকে পুনরায় তিন শরীরে বিভক্ত করা যাইতে পারে, যথা—১-কারণ শরীর, ২-লিঙ্গ বা সূক্ষ্ম শরীর, ৩-স্থূল শরীর। আনন্দময় কোষকে "কারণ-শরীর" বলে। বিজ্ঞানময়, মনোময়

ও প্রাণময়, কোষের নাম "লিঙ্গ বা সূক্ষ্ম-শরীর"। আর অন্নময়কোষের নামান্তর "স্থূল-শরীর"। অর্থাৎ মূলকারণরূপ অবিদ্যা কারণ-শরীর বলিয়া উক্ত, মন, বুদ্ধি, পঞ্চপ্রাণ, পঞ্চকর্ম্মেন্দ্রিয় ও পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয়, এই সপ্তদশ সূক্ষ্মাবয়ব "লিঙ্গ বা সূক্ষ্ম-শরীর" শব্দের অভিধেয় আর অন্নের বিকারসংযুক্ত এই স্থূল-দেহকে "স্থূল-শরীর" বলা যায়। মৃত্যুকালে জীব কারণ-শরীর ও সূক্ষ্ম-শরীর সহকারে ইহলোকস্থ স্থূল দেহ পরিত্যাগ করতঃ তৎসূক্ষ্মাংশে পরিবেষ্টিত হইয়া ভাবিদেহ গ্রহণ করে বলিয়া জীবের মুক্তি না হওয়া পর্য্যন্ত কোন কালে ও কোন অবস্থায় শরীরত্রয় হইতে বা পঞ্চ কোষ হইতে বিচ্ছেদ সম্ভব নহে, ইহাই বেদান্তের প্রক্রিয়া। এক্ষণে থিয়সাফিষ্টমতের ধর্ম্মবেত্তাগণদ্বারা নির্ম্মিত (খ) চিহ্নোক্ত তালিকা দৃষ্টে বিদিত হইবে যে, তাঁহারা বেদান্তমতের উল্লিখিত অর্থসহিত বৌদ্ধাভিমত প্রক্রিয়ার ঐক্য বা সামঞ্জস্য যে অভিপ্রায়ে স্থাপন করিতে প্রবৃত্ত তাহা উভয় মতোক্ত প্রক্রিয়ার পরস্পর বৈপরীত্য প্রযুক্ত স্বপ্ন-কল্পনারও অতীত বলিয়া বাতুলের বাক্যবৎ অনাদৃত হইয়া পড়ে। কারণ, তন্মতোক্ত বৌদ্ধপ্রক্রিয়া ভাবী অবস্থার জ্ঞাপক হওয়ায় জীবের স্বকর্ম্মানুসারে জলজ শরীরাদি হইতে শেষাবয়ব বুদ্ধিক (Bliss body) পর্য্যন্ত ভিন্ন ভিন্ন শরীরের যে প্রাপ্তি তাহাতে পারলৌকিক ফলভোগ হয়, অন্য কিছু নহে। সুতরাং বেদান্তের পঞ্চকোষ সহিত উক্ত প্রক্রিয়ার কোন সাদৃশ্য নাই, স্বর্গ মর্ত্তের ন্যায় এক অন্যের সহিত ভেদ এত স্পষ্টভাবে বিদ্যমান যে, তাহার সামঞ্জস্যের উদ্যম বামনের চন্দ্র ধরার ন্যায় সর্ব্বথা অসম্ভব। সে যাহা হউক, বৌদ্ধমতের প্রণালীতে আরও যে সকল দোষ আছে তাহা সমস্ত সম্প্রতি ব্যক্ত হইতেছে।

সত্য সত্যই যদি বৌদ্ধমতে মর্ত্তলোকস্থ Dense bodyর (স্থূল শরীরটীর) কোন প্রকার সূক্ষ্মাদি অবয়ব বা অংশ পরলোকের শরীরে তথা পারলৌকিক সূক্ষ্ম-শরীরাংশ মর্ত্তলোকের শরীরে সম্বন্ধপ্রাপ্ত না হয়, অর্থাৎ যদি মর্ত্তলোক শরীর তথা পারলৌকিক লিঙ্গ, মানসিক, বুদ্ধিকাদি শরীরসকল এক অন্যের সম্বন্ধরহিত হইয়া অবস্থান করে বা উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে তন্মতে ভোগাদি সমস্ত ব্যবহার উভয় লোকে অসম্ভব হইবে। কারণ, উক্তমতে উভয় লোকগত পূর্ব্বোত্তরবিযুক্ত কেবল মধ্যবর্ত্তী একটী শরীরের অঙ্গীকার থাকায়, পরস্পর অসম্বদ্ধ একটীমাত্র শরীর দ্বারা নির্ব্যাপারতার আপত্তি হইবেক। শরীর মাত্রই পঞ্চ বা মতান্তরে চতুর্ভূতের কার্য্য, এইরূপ ইন্দ্রিয়গণও ভূতের কার্য্য। সুতরাং একভূতের অভাবে অন্য হইতে দেহেন্দ্রিয়াদি জন্মিতেই পারে না,

অর্থাৎ দেহ কেবল জলজ বলিলে তাহাতে বায়ব্য তৈজসাদি কার্য্যের অভাবে দেহই অসিদ্ধ হইবেক। অধিক কি, পঞ্চকোষের মধ্যে বা কারণাদি শরীর-ত্রয়ের মধ্যে একের অভাবে অপরের থাকা অসম্ভব হওয়ায় জীবত্বই অসিদ্ধ হইবেক। উক্ত সমস্ত কথার সার সঙ্কলন এই—বৌদ্ধ-তালিকার রীতিতে পর-লোক-ভোগের জন্য তৈজসাদি শরীরের বিভাগ যে ভাবে বর্ণিত হইয়াছে, সে ভাবে শরীর তথা জীবত্ব উভয়ই অসিদ্ধ হয়, ভোগ ত দূরের কথা। কারণ, পরলোকাবস্থাতে তৈজস (Astral), মানসিক (Mental) আদি শরীর সকল বিনা নিম্নোর্দ্ধ শরীরাবয়বে রচিত হইলে, অর্থাৎ স্বতন্ত্র উৎপন্ন হইলে, উর্দ্ধ অবস্থান্তর্গত মনবুদ্ধির অভাবে তথা তন্নিম্ন অবস্থান্তর্গত ভূতাবয়বের অভাবে তৈজসাদি শরীর সিদ্ধ হইবে না, এবং ইহা সিদ্ধ না হওয়ায় জীবত্বই বাধিত হইবে। এইরূপে এ পক্ষে সকল অবস্থাতে পরস্পরসংযুক্ত বা সম্বদ্ধ শরীরাদির অভাবে শরীরকৃত সমস্ত ব্যবহারসহিত জীবত্বাভাবের প্রসঙ্গ হওয়ায় সংসারত্বই অসম্ভব হইবে। এই ভয়ে যদি বল, প্রকৃতি বা ভূতমাত্রা সুলভ, সর্ব্বত্র পাওয়া যায়, সুতরাং স্বকৃত কর্ম্ম প্রভাবে পরলোকে নূতন দেহ জন্মিলে, সেই দেহেই প্রকৃতিদ্বারা আপূরণ হওয়ায় অভিনবদেহের ন্যায় অভিনব ইন্দ্রিয়াদি সমস্ত পাওয়া যাইবে, নিম্নোর্দ্ধ অবস্থান্তর্গত ভূতাবয়বের সমালিঙ্গনের আবশ্যকতা নাই। একথা সম্ভব নহে, কারণ, ওরূপ স্থলে ভিন্ন ভিন্ন শরীর ইন্দ্রিয়াদির ন্যায় জীবত্বেরও ভিন্নত্বের প্রসঙ্গ হইবে অর্থাৎ যে জীব মর্ত্তলোকশরীর হইতে প্রয়াণ করি-য়াছে, তাহারই উক্ত তৈজসাদি অবস্থা প্রাপ্ত হয়, এ কথা সিদ্ধ হইবে না। মনবুদ্ধি আদির বিভিন্নতাস্থলে জীবেরও ভিন্নতা হয়, মনবুদ্ধি আদি ভেদে জীবের ভেদ লোকমধ্যেও প্রসিদ্ধ। ইহা অস্বীকার করিলে প্রত্যভিজ্ঞা স্মৃতি আদি সমস্ত ব্যাপার লুপ্ত হওয়ায় ব্যবহার উচ্ছেদের প্রসঙ্গ হইবে। অতএব মন-বুদ্ধি দেহেন্দ্রিয়াদির ইহলোক ও পরলোকের প্রত্যেক অবস্থায় পৃথক্ পৃথক্ রূপে উৎপত্তির কল্পনা সর্ব্বথা অনুপপন্ন। পক্ষান্তরে যদি বল, মর্ত্ত ও ভাবী উভয় প্রকার দেহে ভোগ পঞ্চকোষ বা শরীরত্রয় সহিতই হয়, এ কথা বলিলে, থিয়াসাফিষ্ট পরিকল্পিত বৌদ্ধ-তালিকাউক্ত পূর্ব্বোত্তর শরীরাবয়ববর্জ্জিত কেবল-মাত্র অন্তবর্ত্তী শরীরদ্বারা ভোগের ব্যবস্থা সম্ভব না হওয়ায় ভাবী ভোগাবস্থা-জ্ঞাপক (ক) চিহ্নপ্রদর্শিত বিভাগ পরিত্যক্ত হইবে, তথা মৎকৃত উপরিউক্ত (গ) চিহ্ন বর্ণিত তালিকা গ্রহণ করিতে হইবে, কারণে লিঙ্গ তৈজস শরীরাদি রূপ ভাবী অবস্থার বিবরণ দ্বারা Ancient wisdom পুস্তকের কতক অবয়ব

যে পূর্ণ হইয়াছে তাহা সমস্তই পুনঃ সংশোধনের বিষয় হইয়া পড়িবে। কেননা, একই জীবের বিভিন্ন লিঙ্গ তৈজসাদি অবস্থা পূর্ব্বাপরসম্বন্ধযুক্ত সেন্দ্রিয় সমনস্ক বলিলে, পারলৌকিক-ভোগ জন্য পূর্ব্বোত্তর বিযুক্ত স্বতন্ত্র শরীর-বিভাগ-ব্যবস্থার অসামঞ্জস্য বিধায় বৌদ্ধমতের (ক) ও (খ) উভয়ই তালিকা উদ্দেশ্যরহিত হওয়ায় মত্তোন্মত্তের বাক্যের ন্যায় অশ্রদ্ধেয় ও অবিশ্বাস্য হইয়া পড়ে। কিংবা, বৌদ্ধ-তালিকাতে আরও দোষ আছে, যথা—

(ক) চিহ্নোক্ত তালিকার প্রতি পুনরায় দৃষ্টিপাত করিলে বিদিত হইবে যে, Spiritএর নিম্নে বুদ্ধিক-আত্মার (Spiritual soulএর) আনন্দময়শরীর (Bliss body), এবং তদনন্তর উচ্চমনরূপী আত্মার (Higher Manas Human soul এর) কারণ-শরীর (Causal body) বর্ণিত হইয়াছে। কথিত বর্ণনার ভঙ্গিমাদ্বারা এই অর্থ লব্ধ হয় যে, Blissbody (আনন্দময়শরীর) সর্ব্বাবস্থা হইতে উৎকৃষ্ট, শ্রেষ্ঠ, ও সংসারের পরাগতি, কিন্তু এই অবস্থাকে Causal body (বীজাবয়ব, উপাদান) না বলিয়া তাহার নিম্নাবস্থা যে Higher manas তাহাকেই Causal body বলা হইয়াছে, পরন্তু এই অর্থ অত্যন্ত অশুদ্ধ। কেন না লোকমধ্যে উপাদান হইতেই কার্য্যের উৎপত্তি দেখা যায়, সুতরাং মন বীজাবয়ব অর্থাৎ Human Soul রূপী Causal body হইলে, Spiritএর নিম্নেই তাহার স্থান পাওয়া যুক্তিসঙ্গত, Spiritualsoulরূপী Bliss bodyর নিম্নে নহে। এ দিকে Spirit অবিকারী হওয়ায় অধ্যারোপব্যতীত তাহা হইতে উৎপত্তি সম্ভব নহে বলিয়া Spiritualsoulকেই, মনের ঊর্দ্ধে তাহার স্থান থাকায়, উপাদান বা Causalbody বলা উচিত, Humansoulরূপী Highermanasকে (উচ্চমনকে) উপাদান বলা উচিত নহে। যদি বল, উক্ত তালিকা জীবের পরলোকগতি বুঝাইতে প্রবৃত্ত, কারণ-কার্য্যভাব বুঝাইতে নহে। সত্য, তথাপি গতিও কারণ-কার্য্যভাবের অধীন, অনধীন নহে, সুতরাং গতিবোধক প্রণালী কারণ-কার্য্যভাবের নির্দ্দিষ্ট ব্যবস্থা অতিক্রম করিতে পারে না। যেমন ঘট সংকালে মৃদ্‌ভাব প্রাপ্ত না হইলে, অর্থাৎ তাহা উত্তীর্ণ না করিলে তাহার জলজরূপ পরিণাম হইতে পারে না। পক্ষান্তরে, কার্য্যদ্বারা কারণের উৎপত্তি সম্ভব হইলে, না হয় আমরা কার্য্যরূপ বুদ্ধিক আত্মার (Spiritual-soul এর) আনন্দময় শরীর (Bliss body) দ্বারা কারণরূপ আত্মার (Higher Manas Human soulএর) শরীরের (Causal bodyর) উৎপত্তি মানিতাম, কিন্তু যখন পুত্রদ্বারা পিতার বা ঘটদ্বারা মৃত্তিকার উৎপত্তি দেখা যায় না, তখন

মৃত্তিকা স্থানী মনকে Causal body (উপাদান) বলিয়া তৎপরে তাহারও উচ্চে বা উপর্য্যুপরি কার্য্যরূপে আনন্দময় শরীরের (Bliss bodyর) অস্তিত্ব কল্পনা করা, ইহা অপেক্ষা অধিক হাস্যাস্পদের বিষয় আর কি হইতে পারে ? এইরূপ উভয়তঃ দোষ হওয়ায় অবিকারী আত্মা (Spirit) তথা উচ্চ মন (Higher Manus) এই উভয়ের মধ্যে কোনটী দ্বারা আনন্দময়ের (Bliss bodyর) অস্তিত্ব সিদ্ধ না হওয়ায় বৌদ্ধের গতিবোধক তালিকা সঙ্গতিরহিত ও অর্থশূন্য হয়। এই-রূপ বৌদ্ধমতে মন-বুদ্ধি বিভাগেরও কোন অর্থ নাই, তথা কেবল এক মনেরই উচ্চ-নিম্নভেদে দুই বিভাগ কল্পনারও কোন অর্থ নাই। আর উক্ত সকল বিভাগের বেদান্তের পঞ্চকোষ সহিত সাদৃশ্য কথনেরও কোন অর্থ নাই। কারণ, বেদান্তমতে মন এবং বুদ্ধি এ উভয় অন্তঃকরণরূপে সামান্যতঃ অভিন্ন বলিয়া প্রতিপাদিত হইয়াছে। পঞ্চকোষ-নিরূপণে মনোময় ও বিজ্ঞানময় কোষরূপে তাহাদিগকে পৃথক্ বর্ণনা করিবার অভিপ্রায় এই যে, শরীরের অন্তরে কর্তৃরূপে পরিণত হইয়া বুদ্ধি বিজ্ঞানময় শব্দের বাচ্য হয় এবং মন বাহ্যে করণরূপে বিকৃত হইয়া মনোময় শব্দে উক্ত হয়। কথিত রীতিতে বাহ্যান্তরভেদে বা কর্তৃকরণ ভেদে মন-বুদ্ধির কল্পিত ভেদ হইলেও স্বরূপে ভেদ নাই। বৌদ্ধমতে কারণাবস্থা উত্তীর্ণ হইলে আনন্দময় অবস্থার প্রাপ্তি হয় আর যেহেতু এই অবস্থা কারণাবস্থা হইতেও উৎকৃষ্ট ও শ্রেষ্ঠগতির প্রাপক, সেই হেতু তন্মতে বুদ্ধি এবং মনের স্বরূপে ভেদ বিবক্ষিত হওয়ায় এই ভেদ হেতু বেদান্তের পঞ্চকোষের অন্তর্গত মনোময় ও আনন্দময় সহিত উক্ত মন-বুদ্ধির অল্পমাত্রও সাদৃশ্য সম্ভব নহে ; কিংবা, বৌদ্ধমতে উচ্চ নিম্নরূপে মনের যে দুই ভেদ স্বীকৃত হয় তাহাও সর্ব্বতন্ত্র বিরুদ্ধ। বৃত্তিভেদে মনের অনন্তভেদ হইতে পারে। অথবা কার্য্যবিভাগানুসারে অন্তঃকরণের চারিভেদ হইতে পারে, যথা, সংশয়াদি-বৃত্তিক মন, নিশ্চয়াদিবৃত্তিক বুদ্ধি, স্মৃতি-প্রধানবৃত্তিক বা অনুসন্ধানবৃত্তিক চিত্ত এবং গর্ব্ববৃত্তিক অহঙ্কার। অথবা সত্ত্ব রজঃ তমঃগুণ ভেদে মনের তিন ভেদেও হইতে পারে। কিন্তু বর্ণিত সকল ভেদই কল্পিত, স্বরূপতঃ নহে। অতএব বৌদ্ধমতে মনের উচ্চ নিম্ন বা উৎকৃষ্ট নিকৃষ্টরূপে স্বরূপে যে ভেদ কথন তাহা পরলোকগত উচ্চ-নীচগতির বোধক হওয়ায় হিন্দুমতোক্ত পঞ্চকোষের বিরুদ্ধ বৌদ্ধমতের ব্যবস্থা হইয়া পড়ে। এইরূপ (ক) চিহ্নোক্ত তালিকার পঞ্চম পঙ্‌ক্তিতে কামরূপা আত্মার (Animal Soulএর) শরীর Astral body বলিয়া উক্ত এবং সামঞ্জস্যের অভিপ্রায়ে থিয়াসাফিষ্টগণ তাহাকেই আবার

(খ) চিহ্নোক্ত তালিকাতে মনোময় কোষ বলিয়া বর্ণনা করেন, কিন্তু প্রথম তালিকার চতুর্থ পঙ্ক্তির (Lower Manas Human Soulএর) নিম্নে অর্থাৎ পঞ্চম পঙ্ক্তিতে উক্ত Animal Soul এর স্বতন্ত্ররূপে তথা ভিন্নরূপে স্থান প্রাপ্ত হওয়ায় তাহার সহিত মনের সম্বন্ধাভাবে তাহাকে মনোময়কোষ বলায় পূর্ব্বাপর বিরোধবশতঃ তাহাদের সিদ্ধান্ত অসমঞ্জস হইয়া পড়ে। হিন্দুমতে কামও বৃত্তিবিশেষ, ইহা ইচ্ছা বাসনা কামনা প্রভৃতি নামে প্রসিদ্ধ, থিয়সাফিষ্ট মতের ন্যায় দেবতাদিগের শরীরে কামাদি শক্তিরূপে স্থিতি নহে। হতভাগ্য দেবগণের সৃষ্টিতে অবস্থিতি করিবার জন্য অন্য কোন স্থান ছিল না, যোগাদি কর্ম্মানুষ্ঠানের মহাত্ম্যে যদি উক্ত দেবগণের ন্যায় প্রাণীদিগকে মনুষ্য শরীরে কামাদিশক্তিরূপে স্থিতি করিতে হয়, তাহা হইলে যাবৎ ক্রিয়া-কলাপ-বোধক শাস্ত্র কর্ম্মনাশা নদীতে প্রক্ষেপ করাই ভাল। লিঙ্গ শরীরকে থিয়সাফিষ্টগণ Etheric Double বলেন, ভূতের আবাস-স্থান বলিলে আরও ভাল হইত। থিয়সাফিষ্ট মতে যদি লিঙ্গশরীর তাঁহাদিগের Etheric Doubleএর পারিভাষিক শব্দ বলিয়া স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে আমাদের কোন আপত্তি নাই। কিন্তু যদি তাঁহারা উহার অর্থ বেদান্তাভিমত সূক্ষ্মশরীর বলেন, অর্থাৎ বিজ্ঞানময়, মনোময় ও প্রাণময়, এই কোষত্রয় সংযুক্তকে লিঙ্গ-শরীর কহেন, তাহা হইলে এই অর্থ বেদান্তশাস্ত্রের সম্পূর্ণ বিপরীত হইবে। কথিত সকল কারণে বৌদ্ধ-প্রক্রিয়ার বেদান্ত সহিত কোন সম্পর্ক নাই আর ইহা না থাকিবারই কথা, কেন না, উপরে বলিয়াছি, বৌদ্ধ-প্রণালী জীবের পরলোকগতি বুঝাইতে প্রবৃত্ত কিন্তু বেদান্তের পঞ্চকোষ জীবের স্বরূপাবরণ অর্থাৎ আবিদ্যকস্বভাব বুঝাইতে প্রবৃত্ত। এইরূপ উভয় মতের প্রণালীর বিভিন্ন উদ্দেশ্য বশতঃ এবং উক্ত উদ্দেশের স্বর্গ-মর্ত্তের ন্যায় বৈপরীত্যভাব-প্রযুক্ত, উভয় রীতির সামঞ্জস্যের চেষ্টা করিতে গিয়া থিয়সাফিষ্ট-মতের ধর্ম্মপ্রচারকগণ উভয় মতেই আপনাদের ঘোর অনভিজ্ঞতা প্রকাশ করিয়াছেন। হিন্দুমতে পঞ্চকোষে অভিমান করিবার জন্য জীবকে মরিয়া পরলোকে যাইতে হয় না, সকলকোষ জীবদ্দশাতেই সকল প্রাণীর অনুভবের বিষয় হইয়া থাকে। কেন না, অন্নের বিকারভূত ষট্ধাতুর অর্থাৎ অস্থি, মজ্জা, মেদ, ত্বক্, মাংস এবং শোণিতের সমূহস্বরূপ এই দেহের নাম অন্নময়কোষ। প্রাণ, অপান, সমান, উদান ও ব্যান, এই পাঁচটী প্রাণ এবং অন্নময়কোষ, ইহারা মিলিত হইয়া প্রাণময়কোষ নামে অভিহিত হয়। যখন আত্মা অন্নময় ও প্রাণময়-

কোষে মিলিত হইয়া মন বুদ্ধি চিত্ত ও অহঙ্কার, এই অন্তঃকরণ চতুষ্টয়দ্বারা শব্দাদি বিষয় এবং সঙ্কল্পাদি বৃত্তির উপলব্ধি করে, তখন তাহাকে মনোময়কোষ বলা যায়। যখন আত্মা উক্ত কোষত্রয়সংযুক্ত হইয়া তদন্তর্গত সঙ্কল্পাদিবিশেষ এবং ব্রাহ্মণত্বাদি অবিশেষধর্ম্মের উপলব্ধি করে, তখন তাহাকে বিজ্ঞানময়কোষ বলা যায়। যখন আত্মা, বটবীজে বটবৃক্ষের ন্যায়, এই পূর্ব্বোক্ত কোষ চতুষ্টয়ের কারণস্বরূপ বিজ্ঞানে (প্রকৃতিতে) বর্ত্তমান থাকে, তখন আনন্দময়কোষের বাচ্য হয়। পূর্ব্বে বলিয়াছি, উক্ত পঞ্চকোষ ও শরীরত্রয় এই দুই শব্দ তুল্যার্থ। কারণ-শরীরের নাম আনন্দময়কোষ, ইহার অন্য নাম অবিদ্যা এবং স্থূল-সূক্ষ্ম দেহের অথবা জাগ্রৎ-স্বপ্ন অবস্থার হেতু বলিয়া সুষুপ্তিকেও কারণশরীর বা আনন্দময়কোষ বলা যায়। এইরূপ বিজ্ঞানময়, মনোময় ও প্রাণময়কোষ, লিঙ্গ-শরীর বা সূক্ষ্ম-শরীরের অন্তর্ভূত, অথবা, পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চ কর্ম্মেন্দ্রিয়, পঞ্চ প্রাণ, এবং মন ও বুদ্ধি এই সপ্তদশ পদার্থের সমূহস্বরূপ বর্ণিত কোষত্রয় বা লিঙ্গ-শরীর বলিয়া উক্ত আর স্থূলশরীরের নাম অন্নময়কোষ। উক্ত লিঙ্গ ও কারণ-দেহ মুক্তি না হওয়া পর্য্যন্ত স্বস্বরূপে জীবের সঙ্গে থাকে, তাহাদের বিনাশ হয় না। স্থূল লিঙ্গের বিয়োগাবস্থাকেই মৃত্যু বলে আর যদ্যপি মৃত্যুকালে স্থূল-শরীরের নাশ হয় তথাপি তাহার সূক্ষ্মাংশ জীবের সহিত গমন করে বলিয়া আত্মার ইহলোকের ন্যায়, পরলোকেও পঞ্চকোষ বা শরীরত্রয়সহিত বিচ্ছেদ হয় না। সুতরাং পরলোকেও আত্মার পঞ্চকোষে অভিমানের অবিশেষতা হয়, তজ্জন্য তাহাকে পরস্পর বিযুক্ত এক অবস্থা হইতে অবস্থান্তরে বা এক লোক হইতে লোকান্তরে গমন করিতে হয় না। এস্থলে অল্প ভেদ এই —মর্ত্তলোকে জীবের ভোগ স্থূলরূপ তথা পরলোকে সূক্ষ্মরূপ হইয়া থাকে। কথিত রীতিতে হিন্দুমতে যে স্থলেই স্বকর্ম্ম-প্রভাবে গতি হউক, আত্মা প্রদর্শিত পঞ্চকোষ বা শরীরত্রয় সহিত মিলিত হইয়া ভোক্তা, ভোগ্য ও ভোগ, এই ত্র্যাত্মক বিষয়ের অভিমানী হয়। অর্থাৎ উক্ত পঞ্চকোষ বা কারণাদি শরীরত্রয়, ইহারা আত্মার উপাধি হইয়া আত্মাকে সংসাররূপ দুঃখসাগরে নিমগ্ন করিয়া আমিত্ব-মমত্বাদি অভিমানে সতত ভাসাইতে থাকে। কারণ-শরীরের অভাবে লিঙ্গ-শরীর আত্মলাভ করিতে পারে না, এবং লিঙ্গ-শরীরও ভূতমাত্রার স্থূলরূপ বা সূক্ষ্মরূপ ব্যতিরেকে থাকিতে পারে না, আর উক্ত ত্রিবিধ শরীর ব্যতিরেকে ইহ-লোকে বা পরলোকে কর্ম্মাদি সাধন তথা ভোগ সম্ভব হয় না। কথিত কারণে,

হিন্দুশাস্ত্রের রীতিতে জীব পঞ্চকোষ বা শরীরত্রয় হইতে কোন কালে বা কোন অবস্থাতে বিচ্ছিন্ন নহে, সকল অবস্থাতে পঞ্চকোষ বা শরীরত্রয় সহিতই মুক্তি না হওয়া পর্য্যন্ত অবস্থিতি করে। বৌদ্ধমতে মৃত্যুমুখে পতিত না হইলে তথা পরলোকে ভাবী দেহ গ্রহণ না করিলে তন্মতোক্ত কোষান্তর্গত রহস্য উপলব্ধি হইতে পারে না। অধিক কি, এক কোষাভিমানী জীব অন্য কোষের রহস্য জানিতে পারে না, কেন না, যে অবস্থাতে যে কোষগত শরীর উৎপন্ন হয় তদ্দ্বারা তাহাতে অভিমান হইয়া তাহারই জ্ঞান হয়, অন্য কোষের জ্ঞান হয় না, অর্থাৎ Etheric রূপ প্রাণময় কোষাবস্থাতে মনোময়কোষের, তথা Mental body ও Astral body রূপ মনোময় কোষাবস্থাতে বিজ্ঞানময় কোষের, (খ চিহ্নোক্ত তালিকা দেখ) ইত্যাদি প্রকারে এক অবস্থাগত কোষের অন্য অবস্থাতে জ্ঞান হয় না। কেবল সর্ব্বোচ বা সর্ব্বশ্রেষ্ঠ যে আনন্দময়শরীর তদ্বিশিষ্ট জীবই সর্ব্ব রহস্য বুঝিতে সক্ষম হয়। কারণ, উত্তরোত্তর শ্রেষ্ঠ অবস্থা প্রাপ্তিকালে নিম্ন অবস্থান্তর্গত শরীরগুলি বিযুক্ত হইলেও শ্রেষ্ঠাবস্থার মাহাত্ম্যে তন্নিম্নাবস্থাবিষয়ক সকল জ্ঞান মুক্তজীবের অলুপ্ত থাকে বলিয়া তাহার স্বপঞ্চকোষগত শরীরের তথা নিম্নাবস্থাগত জীবদিগের শরীরের যথাবৎ সম্যক্ জ্ঞান থাকে। এ সকল অদ্ভুত সিদ্ধান্ত হিন্দুশাস্ত্রে স্থানপ্রাপ্ত হয় না, কারণ, হিন্দুশাস্ত্রোক্ত আনন্দময়কোষের নামান্তর যে কারণ বা সুষুপ্তি-অবস্থা তাহাতে আত্মসুখানুভব ব্যতীত বা আত্ম-প্রত্যয়ালম্বনরূপ বৃত্তি ব্যতীত অন্য পদার্থের জ্ঞানাভাবে জীবের নির্ব্যাপারতারূপ স্থিতি হয়, অধিক কি, তৎকালে জগতের অস্তিত্ববিষয়ক জ্ঞানও থাকে না। এই বিচারের নিষ্কর্ষ এই যে, কথিত সকল হেতুবাদ দ্বারা এই সিদ্ধান্ত লাভ হয় যে, থিয়সাফিষ্টগণের হিন্দুশাস্ত্রের পঞ্চকোষ সহিত সামঞ্জস্যের যে চেষ্টা তাহা তাঁহাদের অদ্ভুত সাহস মাত্র।

থিয়াসাফিষ্টগণ স্বপুস্তকে বৌদ্ধপ্রণালী অবতরণ করিয়া আরও বলেন যে, আনন্দময়কোষ অস্মিতাদি অভিমানরহিত মুক্তাত্মাগণের চরমোৎকর্ষ অবস্থা। এই অবস্থাতে সচ্চিদানন্দ স্বরূপের পূর্ণ বিকাশ হয় এবং এই বিকাশদ্বারা জীব জন্ম-মরণরহিত হইয়া নিরঙ্কুশ, অনুপম, সুখ-সাগরে মগ্ন থাকিয়া অসীম সামর্থ্য লাভ করে। জরা, মরণ, রোগ, শোক, তথা দ্বেষাদি ভেদ-ব্যবহার, উক্ত অবস্থাতে তিরোহিত হয় ও তৎকারণে মুক্তাত্মাগণ বদ্ধ জীবের উপকারার্থ মর্ত্তলোকে তথা পরলোকের ভিন্ন ভিন্ন নিম্নাবস্থাতে পুনরাবৃত্ত হইয়া সকলের হিত

বা ইষ্টসাধন করিয়া থাকেন। এ সকল কথা অল্প ভাবিয়া বলিলে ভাল হইত, কারণ, বেদান্তের ন্যায় বৌদ্ধমতেও আনন্দময়-অবস্থাতে আমিত্বাদি অভিমানের সম্পূর্ণ অভাবে কোন প্রকার ব্যবহার সম্ভব নহে। আর যদ্যপি উক্ত মতে সে অবস্থাতে বুদ্ধি থাকে, তথাপি তন্মোতোক্ত রীতিতে উক্ত অবস্থা বিজ্ঞান-স্কন্ধ নামে অভিহিত, তাহাতে অহং অহং এতদ্রূপ বিজ্ঞান ধারা যে আলয়-বিজ্ঞান তাহা ব্যতিরেকে অন্য কিছু থাকে না বলিয়া সর্ব্বপ্রকার ব্যবহার অসম্ভব হয়। বৌদ্ধমতের মুক্তির লক্ষণ বুঝিবার নিমিত্ত রূপাদি পঞ্চস্কন্ধের জ্ঞান আবশ্যক, ইহার সবিস্তারিত বিবরণ বৌদ্ধমতের নিরূপণে বলা হইয়াছে। সংক্ষেপে, পঞ্চ-স্কন্ধের নাম যথা, ১—সবিষয় ইন্দ্রিয়-গ্রাম "রূপস্কন্ধ", ২—বিজ্ঞান-প্রবাহ অর্থাৎ অহং অহং (আমি আমি) এতদ্রূপ অবিচ্ছিন্ন বিজ্ঞানধারা বা প্রবাহরূপ যে আলয়-বিজ্ঞান তাহার নাম "বিজ্ঞানস্কন্ধ", ৩—সুখাদি অনুভবকে "বেদনাস্কন্ধ" বলে ; ৪—গো, অশ্ব, মানুষ, এতদ্রূপ নামপ্রপঞ্চ "সংজ্ঞাস্কন্ধ" বলিয়া উক্ত আর ৫—রাগ, দ্বেষ, মোহ, ধর্ম্মাধর্ম্ম, ইত্যাদি বাসনাপ্রপঞ্চ "সংস্কারস্কন্ধ" শব্দে অভিহিত। উক্ত পঞ্চ স্কন্ধের মধ্যে যে বিজ্ঞানস্কন্ধ তাহাই বৌদ্ধমতে চিত্ত ও আত্মা, অন্য চারি স্কন্ধ চৈত্ত বা প্রবৃত্তিবিজ্ঞান নামে খ্যাত। এক্ষণে বিবেচনা কর, আনন্দময় কোষাবস্থা বৌদ্ধমতে যে বুদ্ধিকরূপ চরমোৎকর্ষ অবস্থা তাহা বিজ্ঞানস্কন্ধ বা আত্মারই স্বরূপ। অতএব ঐ অবস্থাতে নির্ব্বিকল্প আত্মস্বরূপে স্থিত মুক্ত পুরুষগণ চৈত্তরূপ চারি স্কন্ধের অভাবে কিরূপে জীবগণের উপকারার্থ মর্ত্ত্যাদি লোকে অবতরণ করিতে পারেন? শরীরধারণ করা ত দূরের কথা, ইন্দ্রিয়করণগ্রামের অর্থাৎ রূপাদি প্রভৃতি অপর চারি স্কন্ধের নিবৃত্তিতে হেতুর অভাবে শরীর ধারণের কামনা বা স্পৃহাও অসম্ভব হয়। থিয়াসাফিষ্টগণের উক্ত কল্পনা যেরূপ অদ্ভুত তদপেক্ষা আনন্দময় কোষের ঊর্দ্ধে বা উপর্য্যুপরি spiritএর কল্পনা আরও অধিক অদ্ভুত। কেননা বুদ্ধিক (Buddhik) রূপী আত্মার (spiritual soul = Bliss body) উপরে বা ঊর্দ্ধে আরও যে কোন অবস্থা আছে একথা বৌদ্ধমতের কোন গ্রন্থে নাই। যদি থিয়াসাফিষ্টগণ হিন্দুশাস্ত্রের পঞ্চকোষসহিত বৌদ্ধপ্রণালীর একরূপতা প্রতিপাদনার্থ উক্ত কল্পনার অবতারণা করিয়া থাকেন, তাহা হইলে ইহা আরও অধিক দোষাবহ। কারণ, বৌদ্ধমতে শাস্ত্রান্তরের বুদ্ধিস্থানীয় অহংঅহংরূপ ক্ষণিক আত্মা ব্যতীত ঈশ্বর বা অন্য কোন স্থির চেতনের অঙ্গীকার না

থাকায় উক্ত কল্পনার অসংরূপতাপ্রযুক্ত থিয়াসাফিষ্টগণের ব্যবহার লোকাচার ও লোকমর্য্যাদা উভয়েরই বিরুদ্ধ হইয়া দাঁড়ায়।

উল্লিখিত কারণে তাঁহাদের আর এক কল্পনা যে, আনন্দময় শরীরের প্রাপ্তিতে সচ্চিদানন্দ স্বরূপের পূর্ণ বিকাশ বশতঃ জীব অসীম সামর্থ্য-বিশিষ্ট হয়, একথাও তাড়িত জানিবে। কেননা, বৌদ্ধমতে উক্ত অবস্থার ঊর্দ্ধে সচ্চিদানন্দের নামগন্ধও না থাকায়, তথা উক্ত আনন্দময় অবস্থাতে কেবল অহং অহং বিজ্ঞানধারামাত্র থাকায়, "শিরঃনাস্তি শিরঃপীড়া" এই ন্যায়ের সমান বিকাশ সামর্থ্যাদি শব্দের অর্থ সিদ্ধ হইবে, হইলে থিয়াসাফিষ্ট-গণের উক্ত সিদ্ধান্তও বালুকাময় কূপের ন্যায় বিদীর্ণ হইয়া যাইবে। যদি থিয়াসাফিষ্টগণ বিকাশ শব্দের এইরূপ অর্থ করেন যে, মুক্তপুরুষগণ উক্ত অবস্থাতে প্রাকৃতিক বন্ধন হইতে মুক্ত হওয়ায় অর্থাৎ নির্ম্মল হওয়ায় তাহাদের স্বরূপই সচ্চিদানন্দবিশিষ্ট হয়, তবুও চৈতন্যরূপ চারিস্কন্ধের নিবৃত্তিতে সামর্থ্য শব্দটী দূর হইতেই পরিত্যাগ করিতে হইবে। কারণ, নিরিন্দ্রিয় ও নির্ম্মল অবস্থাতে কেবল মাত্র আপন অহং অহং আত্মস্বরূপে স্থিতি প্রযুক্ত ভেদজ্ঞান বিষয়ক ইচ্ছাদি সামগ্রী না থাকায়, মুক্তাত্মাপক্ষে সামর্থ্যের প্রাপ্তি বা পরার্থে চেষ্টাজন্য প্রবৃত্তি, ইহা সমস্তই অসম্ভব হইয়া পড়ে। দেবগণ বা যোগী প্রভৃতি সিদ্ধপুরুষগণ সশরীরী ও সেন্দ্রিয় হওয়ায় তাঁহাদের পক্ষে সকলই সম্ভব হয়। কিংবা "সচ্চিদানন্দের বিকাশ" একথা বৌদ্ধমতে কোন রীতিতে সম্ভব নহে। কারণ, তন্মতে অভাবমুখে বস্তুর নির্দ্দেশ হওয়ায় কেবল দুঃখের নিবৃত্তিকেই মোক্ষ বলা উচিত, সুখাদির প্রাপ্তিকে নহে। কিংবা, এস্থলে জিজ্ঞাস্য—আনন্দময় সচ্চিদানন্দ-স্বরূপ প্রত্যেক মুক্ত পুরুষের বিভিন্ন? অথবা সকল মুক্তাত্মাগণ পরমার্থ-রূপে একই বস্তু? অর্থাৎ মুক্ত হইলে সচ্চিদানন্দস্বরূপ প্রত্যেক জীবের ভিন্ন ভিন্ন? অথবা ঘটাকাশের ন্যায়, সকল মুক্ত পুরুষ পরমার্থতঃ একই মহাকাশরূপ সচ্চিদানন্দ স্বরূপ? কথিত দুই পক্ষেই দোষ আছে, অভিন্ন পক্ষে মুক্তাবস্থাতে সূর্য্যাদি দৃষ্টান্ত প্রতিপাদ্য পরমাত্মার প্রাকৃতিক-বিকার-সংযুক্ত জীবত্ব অতিক্রম হওয়ায় আর সকলই মহাকাশের ন্যায় এক রস হওয়ায়, অর্থাৎ সকলের আংশিকভাব তিরস্কৃত হওয়ায়, ভিন্নতা ভাবের নিবৃত্তিতে, ক্রিয়ারহিত আকাশের ন্যায়, অক্রিয় স্বভাব প্রযুক্ত সামর্থ্যের

প্রয়োগ, তথা মর্ত্তে পুনরাগমনের প্রবৃত্তি, ইত্যাদি সমস্তই হেতুর অভাবে অসম্ভব হইবে। এদিকে ভিন্নতা পক্ষে যেমন উপরে বলিয়াছি, মুক্তাবস্থাতে কেবল অহং অহং স্বরূপে স্থিতি প্রযুক্ত, অসীম সামর্থ্যের লাভ, সচ্চিদানন্দের বিকাশ, করুণাদ্বারা আকৃষ্ট হইয়া বদ্ধ জীবগণের হিতকামনায় মর্ত্তাদিদেশে আগমনের স্পৃহা, তদবসরে থিয়াসাফিষ্ট-মত প্রচারের চেষ্টা, ইত্যাদি সমস্ত কথা মুক্তাত্মাপক্ষে বাধিত হইবে এবং তৎসঙ্গে সূর্য্যদৃষ্টান্ত বিঘটিত হওয়ার স্বমতভঙ্গ দোষও হইবে। যদি বল, বেদান্তে যেমন জীবন্মুক্তপুরুষগণ লোকহিতার্থ ও লোকসংগ্রহার্থ কর্ম্মের আচরণ করেন, তদ্রূপ পরলোকগত মুক্তপুরুষগণেরও লোকের মঙ্গল আকাঙ্ক্ষায় পরার্থে প্রবৃত্তি অসম্ভব নহে বলিয়া মুক্তাবস্থা হইতে মর্ত্তাদিলোকে আগমন অসঙ্গত নহে। এরূপ বলিলেও দোষ হইতে নিষ্কৃতি নাই, কারণ, বেদান্তের জীবন্মুক্তপুরুষগণ ইহলোকবাসী হওয়ায় প্রারব্ধভোগ ক্ষয় না হওয়া অবধি জীবিত থাকেন এবং মর্ত্তলোকের অনুগ্রাহক হইয়া তাহাদিগের যথাবিহিত বিধানে উপকার করতঃ অবস্থান করেন, তজ্জন্য তাঁহাদিগকে মুক্তাবস্থা হইতে আগমন করিতে হয় না আর ইহা হিন্দুমতে সম্ভবও নহে। কিংবা, যাঁহারা ইহজন্মে ঐশ্বর্য্যফলক কর্ম্মের সাধনসহিত তত্ত্বজ্ঞানও লাভ করিয়াছেন তাঁহারা অধিকারোৎপাদক কর্ম্মের বলে স্বস্ব অধিকারে নিযুক্ত থাকিয়া অধিকারের সমাপ্তি পর্য্যন্ত লোকহিতার্থে প্রবৃত্ত থাকেন। অর্থাৎ তাঁহারা অধিকার ফলপ্রদাতা সকৃত প্রবৃত্ত কর্ম্মাশয় অতিবাহিত করতঃ স্বাধীনভাবে এক গৃহ হইতে অন্য গৃহে গমনের ন্যায় একদেহ পরিত্যাগ করিয়া অন্যদেহে অথবা তদ্দেহেই যোগৈশ্বর্য্য বলে যুগপৎ বহুদেহ স্বীকার করিয়া আপন আপন অধিকার নির্ব্বাহার্থ সঞ্চরণ করেন। যেমন ইহলোকবর্ত্তী অপান্তরনামা জনৈক পুরাতন ঋষি ও বেদাচার্য্য কলি দ্বাপরের সন্ধি সময়ে কৃষ্ণদ্বৈপায়ন (ব্যাস) হইয়া জন্মিয়াছিলেন। এইরূপ যাঁহারা পূর্ব্বকল্পে উগ্রতপস্যা করিয়া ইহকল্পে জাতিরূপ দেবস্থান প্রাপ্ত হইয়াছেন তাঁহারাও স্বস্বঅধিকারে অবস্থিতি করিয়া লোকহিতার্থে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন। যেমন লোকান্তরনিবাসী দক্ষ, নারদ, প্রভৃতির ও ব্রহ্মার কতিপয় মানসপুত্রের দেহান্তরোৎপত্তি হইয়াছিল। অথবা, যেমন ভগবান্ সবিতৃদেব পূর্ব্ব কর্ম্মের প্রভাবে যুগ সহস্র পর্য্যন্ত

জগতের অধিকার (তাপপ্রদানাদিকার্য্য) নির্ব্বাহ করিয়া অধিকারোৎপাদক প্রারব্ধ কর্ম্মের অবসানে উদয়াস্তবর্জ্জিত কৈবল্য (অব্যয়ব্রহ্মভাব) প্রাপ্ত হইবেন। কথিত প্রকারে হিন্দুমতে কৈবল্যোৎপাদক তত্ত্বজ্ঞান সত্ত্বেও ঐশ্বর্য্যোৎপাদক বা ঐশ্বর্য্যফলক কর্ম্ম প্রভাবে অধিকারী পুরুষগণ ভোগদ্বারা কর্ম্ম ক্ষয় না হওয়া পর্য্যন্ত কর্ম্মান্বিত অধিকারে অবস্থান করেন, কিন্তু কর্ম্মক্ষয় হইলে আর তাঁহারা তদধিকারে থাকেন না—অধিকার বিমুক্ত আর কেবল হন, অর্থাৎ মুক্ত হন। অধিক কি, এই বর্ত্তমান কল্পে যে সকল মহৎ ব্যক্তিরা উগ্র তপস্যা করিয়া ঐশ্বর্য্যফলক কর্ম্মানুষ্ঠান সহিত জ্ঞানরত্নও লাভ করিয়াছেন, তাঁহারাও অব্যবহিত উত্তর কল্পে স্ব স্ব অধিকার প্রাপ্তি পূর্ব্বক তৎকালীন বদ্ধ জীবগণের হিতচেষ্টায় প্রবৃত্ত থাকিবেন। যেমন ইহকল্পের বলিরাজা আগতকল্পে ইন্দ্রত্বপদ প্রাপ্ত হইবেন, ইহকল্পের অগস্ত ঋষি ব্যাস হইয়া ভবিষ্যৎকল্পে বেদপ্রবর্ত্তনাদি কার্য্যে নিযুক্ত থাকিবেন, হনুমান, প্রহ্লাদ, প্রভৃতি ব্রহ্মার মানস পুত্ররূপে উৎপন্ন হইবেন ইত্যাদি। আর যে সকল ব্যক্তি ঐশ্বর্য্যোৎপাদক কর্ম্মে আস্থা পরিত্যাগ করিয়া অর্থাৎ ঐশ্বর্য্যের ক্ষয়িষ্ণুতা দর্শন করিয়া সে সকল কর্ম্মে আসক্ত না হইয়া, কেবল পরমার্থজ্ঞানে অবস্থান করেন, তাঁহারা বর্ত্তমান দেহের পরিপতনের পরে, সাক্ষাৎ কৈবল্য পদে গমন করেন, কিন্তু তৎপূর্ব্বে ইহলোকে জীবন্মুক্ত-ভাবে স্থিত হইয়া লোকের ইষ্ট সাধনে রত থাকেন, থাকিয়া প্রারব্ধের ক্ষয় প্রতীক্ষা করিতে থাকেন। এই সকল কথা এই গ্রন্থের স্থানান্তরে বিস্তৃত ভাবে বর্ণিত হইয়াছে বলিয়া এস্থলে অধিক বিবরণ পরিত্যক্ত হইল। হিন্দু ধর্ম্মের উল্লিখিত রীতিতে জ্ঞান কর্ম্ম ব্যাহত হয় না আর অধিকারিগণের লোকান্তরে বা মর্ত্তলোকে জন্ম গ্রহণপূর্ব্বক বদ্ধজীবের হিতসাধনরূপ যে ব্যবস্থা, তাহারও সার্থকতা থিয়সফিষ্টমতোক্ত অযুক্ত, অসম্ভব ও অদ্ধ-কল্পনা বিনাই সহজে উপপন্ন হয়। অতএব তাঁহারা যে বলেন, মুক্তাত্মারা স্বেচ্ছানুসারে বদ্ধজীবের কষ্টে ব্যাকুল হইয়া পরম সুখরূপ নির্ব্বাণপদ পরিত্যাগ পূর্ব্বক লোকের কল্যাণকামনায় মর্ত্তাদি লোকে অবতরণ করেন, একথা সর্ব্বথা প্রমাণ যুক্তি বিরহিত হওয়ায় সর্ব্বতন্ত্রবিরুদ্ধ তথা হিন্দু ধর্ম্মেরও বিরুদ্ধ।

থিয়সফিষ্টগণের অন্যান্য অদ্ভুত কল্পনার ন্যায় আর একটী অদ্ভুত

কল্পনা এই যে, তাঁহারা বলেন, অদ্বৈতাবস্থা অর্থাৎ চিরকাল একক নিঃসঙ্গ সর্ব্ববহির্ধর্ম্মবর্জ্জিত স্বস্বরূপে স্থিতিরূপ অবস্থা মূলকারণের পক্ষে মহৎ দুঃখের হেতু। এই একাকী অবস্থা অপেক্ষা অধিক যন্ত্রণাময় অসহনীয় দুঃখাদিজনক অবস্থা সম্ভব হয় না। চিন্তাও উক্ত দারুণ দুঃখাবস্থা হইতে অধিক দুঃখ কল্পনা করিতে অক্ষম। এই কারণেই বহির্জ্জগতের আবির্ভাব এবং ইহা প্রকৃতির স্বভাবও বটে। সত্য, কথাটী সর্ব্বাঙ্গ সুন্দর হইয়াছে সন্দেহ নাই, কিন্তু বোধ হয় আনি আপন প্রকৃতি বা স্বভাবানুরূপ উক্ত কল্পনার অবতারণা করিয়াছেন। এস্থলে আমাদের জিজ্ঞাস্য—চিরকালের একরূপতাই কি দুঃখের হেতু? অথবা, অদ্বৈতাবস্থা স্বভাবে বা স্বরূপে দুঃখরূপ? প্রথম পক্ষের উত্তরে বলিব, উক্ত একরূপতা হেতু দ্বৈতপক্ষেও বর্ত্তমান থাকায় কেহ কাহারও পক্ষে উক্ত দোষ উদ্ঘাটন করিতে শক্য নাহেন। কেননা, দোষ হইলে, হয় উহা উভয়ই পক্ষে হইবে, না হয় কোন পক্ষেই হইবে না। দ্বৈত পক্ষে যেরূপে উক্ত দোষের প্রসক্তি হয় তাহা প্রথমে বলিতেছি—অনাদি অতীতকাল হইতে ভবিষ্যতের অনন্তকালাবধি যে জগতের আবির্ভাবরূপ নাটক সমভাবে অভিনয় হইয়া আসিতেছে ও হইতে থাকিবেক ইহা কি চিরকালের একরূপতা নিবন্ধন মূলকারণপক্ষে দুঃখের বা বিরক্তাতার হেতু নহে? এইরূপ মুক্তাত্মাপক্ষেও মুক্তাবস্থাতে নিরঙ্কুশ সুখ তথা অসীম সামর্থ্য অনেককাল একইভাবে থাকিলে তাহাও কি চর্ব্বিতচর্ব্বণের ন্যায় বিতৃষ্ণার হেতু নহে? দেখাও যায়, লোক কিছুকাল একভাবে এককার্য্যজনিত ভোগে বা বিলাসে কালযাত্রা নির্ব্বাহ করিতে থাকিলে, সেই ভোগাদিতে তাহার বিতৃষ্ণা জন্মে এবং তাহার পরিহারে বা তৎপরিবর্ত্তে অন্য প্রকার বিচিত্র সুখভোগাভিলাষে চেষ্টাও করিয়া থাকে। এই কারণেই বোধ হয় যে, থিয়সাফিষ্ট মতানুসারী মুক্তাত্মাগণ মুক্তাবস্থায় একবিধ সুখে বিরক্ত হইয়া বা তাহা অসহ্য বোধ করিয়া অন্যবিধ সুখের উপভোগার্থ মর্ত্তে আগমন করিয়া থাকেন। কিংবা, উল্লিখিত কারণেই তাঁহাদের মতে মুক্তি অনন্ত বলিয়া স্বীকৃত নহে, তাহার কাল নির্দ্দিষ্ট। এই নির্দ্দিষ্ট কাল অতিবাহিত করিয়া পুনরায় মুক্ত পুরুষগণ মর্ত্তে স্থাবর জঙ্গমাদি যোনিতে জীবত্ব লাভ করতঃ পুনর্ব্বার সোপানারোহণের ন্যায় শনৈঃশনৈঃ ঊর্দ্ধগতি লাভ করতঃ কালান্তরে

চরমোৎকর্ষ অবস্থা প্রাপ্ত হয়েন। কিন্তু এই নাটকের বারংবার অভিনয় হইতে থাকিলে, উহারও একরূপতা প্রযুক্ত উহা কি চর্ব্বিতচর্ব্বণের ন্যায় পুনরায় অসহ্যতার হেতু হইবে না? এদিকে, বদ্ধ নিকৃষ্ট জীবগণপক্ষে চরমাবস্থার প্রাপ্তি না হওয়া অবধি, উন্নত অবস্থাতে সুখভোগের বিচিত্রতা নিবন্ধন ভোগ্য বিষয়ে তাহাদের কিয়ৎকাল বিরক্তি না জন্মিতে পারে। কিন্তু তৎপরে তাহাদের পক্ষেও মুক্তগণের বা মূলকারণের ন্যায়, কথিত নাটকীয় অভিনয়ের অনাদিকাল হইতে অনন্তকালাবধি একরূপতা বিধায়, বিরক্তি বা দুঃখ অবশ্যই জন্মিবে, ইহার অন্যথা হইবে না। অতএব চিরকালের একরূপতাকে দুঃখ বলিতে গেলে দ্বৈতাদ্বৈত উভয় পক্ষে উক্ত দুঃখের প্রসক্তি হওয়ায় কেহ কাহারও পক্ষে প্রদর্শিত দোষ দেখাইতে সক্ষম নহে। কিন্তু বিচার দৃষ্টিতে অদ্বৈতপক্ষে চিরকালের একরূপতাদ্বারা দুঃখের কল্পনা স্বপ্নেও স্থানপ্রাপ্ত হয় না, যেরূপে হয় না, তাহা দ্বিতীয় বিকল্পোক্ত আপত্তির পরিহারে ব্যক্ত হইবে। এই বিকল্পে প্রশ্ন আছে অদ্বৈতাবস্থা কি দুঃখ রূপ? যাঁহারা উক্ত অবস্থাকে স্বভাবে দুঃখরূপ বলিয়া স্বীকার করেন, তাঁহাদের আক্ষেপ নিতান্ত অজ্ঞানমূলক। কেননা, ইহলোকে বা পরলোকে যত প্রকার ব্যবহার আছে অর্থাৎ জীবের উৎকৃষ্টাপকৃষ্ট যত প্রকার অবস্থা হইয়া থাকে তাহা সমস্তই সত্বাদি গুণাত্মক মনবুদ্ধির আশ্রয়ে উৎপন্ন হয়, হইয়া সুখ দুঃখাদিভোগের সম্পাদক হয়। রাগ, দ্বেষ, ভয়, ক্রোধ, লোভ, শোক, মোহ, সুখ, দুঃখ, জ্ঞানাজ্ঞান, ইহা সকল মনবুদ্ধির আধারেই আত্মলাভ করে, তাহাদের অভাবে জীবত্ব নিরস্ত হওয়ায় জীবভাব অস্তগত হয় এবং তৎকারণে জীব নির্ব্যাপার হয়। ইহার স্থূল নিদর্শন সর্ব্ববিদিত সুষুপ্তি-অবস্থা, এই অবস্থাতে যদ্যপি মনবুদ্ধি স্বীয় উপাদানকারণ অজ্ঞানে বিলীন থাকে এবং তৎকারণে অর্থাৎ অজ্ঞানে আচ্ছন্ন থাকায় জীব অদ্বৈতানন্দরূপ অকৃত্রিম সুখ পূর্ণরূপে উপলব্ধি করিতে অসমর্থ, তত্রাপি সেই প্রচ্ছন্ন সুখের প্রাপ্তি জন্য লোক কত তৎপর হইয়া থাকে, ইহা কাহারও অবিদিত নাই। সুষুপ্তিকালীন জীবের জীবত্ব থাকে না, তৎকালে পিতা অপিতা হয়, পুত্র অপুত্র হয়, মাতা অমাতা হয়, রোগী অরোগী হয়, ইত্যাদি সমস্ত সাংসারিক ব্যাপার ও ব্যবহার নিরস্ত হওয়ায় জীবত্ব নিবারিত হয়। প্রচ্ছন্ন সুষুপ্তিকালীন সুখের প্রাপ্তি

জন্য জীব যখন এত ব্যগ্র আর যখন উক্ত সুখও মনবুদ্ধ্যাদিসহিত সর্ব্বব্যবহাররহিত হইলেই লব্ধ হয়, তখন অপ্রচ্ছন্ন, অর্থাৎ অজ্ঞান ও তৎকার্য্য মনবুদ্ধ্যাদি নিবর্ত্তিত তুরীয় বা অদ্বৈতাবস্থানরূপ অনির্ব্বচনীয় ও অচিন্তনীয় আত্মস্বরূপ সুখে যে স্থিতি তাহা স্বরূপতঃ বা স্বভাবতঃ দুঃখরূপ হইবে, এ রহস্য কেবল থিয়াসাফিষ্টগণই বুঝিতে সক্ষম। কেননা, অখণ্ড নির্ম্মল সুখরূপ যে অদ্বৈতাবস্থা, যাহাতে বাহ্য সুখ দুঃখাদির গ্রাহক মনবুদ্ধ্যাদি করণগ্রাম নাই, দুঃখাদিজনক অন্য কোন কারণসামগ্রী নাই, আর যাহা জীবের পারমার্থিকস্বরূপ, তাহাতে একক নিঃসঙ্গ স্বস্বরূপে স্থিতি হেতু দারুণ দুঃখ হইবে, এই "শিরঃনাস্তি শিরঃপীড়া" রূপ তথ্য আনি ও তাঁহার অনুগামিগণ ব্যতীত অন্য কাহারও বুদ্ধিতে আরোহিত হইবার নহে। সূক্ষ্ম বিচার করিলে বিদিত হইবে যে, যে বস্তুর প্রতীতিতে অন্যের অপেক্ষা হয় সেটী তাহার স্বরূপ নহে বলিয়া তাহাতে অজ্ঞানকৃতঅহং মমতাদি অভিমানদ্বারা সুখ, দুঃখ, রাগ, দ্বেষ, ভয়, ক্রোধাদি উৎপন্ন হয়। সুতরাং মন বুদ্ধির সদ্ভাবে দ্বৈতের প্রতীতি হওয়ায় ও তাহাদের অসদ্ভাবে দ্বৈতেরও অসম্ভাব হওয়ায়, এইরূপ দ্বৈত অস্বাভাবিক হওয়ায়, তাহাই দুঃখ রূপ, স্বাভাবিক সুখরূপ অদ্বৈতাবস্থাতে দ্বিতীয় বস্তুর অভাবে অর্থাৎ ত্রিতাপরূপ অধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক, ও আধিদৈবিক দুখত্রয়ের জনক সমস্ত প্রপঞ্চসহিত কারণসামগ্রীর অভাবে, দুঃখের কল্পনা স্বপ্নেরও অতীত। একথা আমরা জগতের অস্তিত্ব খণ্ডনে সবিস্তারে বর্ণন করিয়াছি। পাঠকগণ মনে রাখিবেন, এস্থলে শূন্যবাদী মাধ্যমিক বৌদ্ধের সিদ্ধান্ত, যাহা বৌদ্ধগণের মুখ্য ও প্রকৃত মত তাহা উপেক্ষা করিয়া অপর বৌদ্ধগণের মতে দোষার্পণ করা হইল। কিন্তু শূন্যবাদের প্রতি দৃষ্টি করিলে বৌদ্ধ-তালিকা, পঞ্চকোষের সহিত সামঞ্জস্য, মুক্তাত্মাগণের ঐশ্বর্য্য, মর্ত্তলোকে আগমন, ইত্যাদি থিয়াসাফিষ্টপরিকল্পিত কোন কথার অবসর থাকে না। কারণ, উক্তমতে শূন্যই আত্মার স্বরূপ হওয়ায় সমস্ত প্রপঞ্চ আকস্মিক ও নিরাশ্রয়, অতএব সর্ব্বই মিথ্যা। সে যাহা হউক,

থিয়াসাফিষ্টগণের আবার আর একটী আশ্চর্য্যজনক কল্পনা এই যে, মৃত্যু হইলে জীবের দেশান্তরে বা স্থানান্তরে গতি হয় না, কিন্তু ইহ মর্ত্তলোকেই যে শরীরপ্রদেশে জীব জীবনযাত্রা নির্ব্বাহ করিয়াছে, সেই শরীরাবয়বে

বা প্রদেশে বর্ত্তমান স্থূল দেহ পরিত্যাগ করিয়া স্বকর্ম্মানুসারে, হয় Etheric Double, না হয় Astral, অথবা Mental, বা Causal, যদ্বা Blise, শরীর গ্রহণ করে এবং সেই স্থানেই তদনুরূপ কর্ম্মফল ভোগ করে। পূর্ব্ব পূর্ব্বাপেক্ষা পরপর শরীর গুলি সূক্ষ্ম হয় এবং তৎকারণে লক্ষ লক্ষ যোজনের পার্থক্যের ন্যায় এক অবস্থার পদার্থ অন্য অবস্থায় উপলব্ধি হয় না, অর্থাৎ যদ্যপি সেই সেই অবস্থার জীবগণ এক অন্যের সহিত ব্যবহার করিতে সক্ষম হয়, তবুও এক অবস্থান্তর্গত জীবগণ অপর অবস্থান্তর্গত জীবগণ সহিত ব্যবহার করিতে সক্ষম নহে। থিয়াসাফিষ্টগণের এ কল্পনাও পুর্ব্বোল্লিখিত সর্ব্ব কল্পনার ন্যায় অল্প অদ্ভুত নহে, কেননা, উক্ত সকল কথা ব্যাপ্তি-জ্ঞানের অভাবে সাধ্যবিকলতা দোষে দুষিত হওয়ায় কেবল কথা মাত্র, এবং স্বীয় অর্থেই নিরস্ত। এস্থলে আমাদের জিজ্ঞাস্য—যে স্থানে জীব স্থূলশরীর ত্যাগ করে সেই স্থানেই কি মৃত শরীরাবয়বে astral আদি সূক্ষ্মশরীর উৎপন্ন ও স্থিত হইয়া ভোগের হেতু হয়? অথবা, উক্ত উৎপন্ন-শরীর দেশান্তরে বা লোকান্তরে গমন করিয়া জীব-ভোগের হেতু হয়? দ্বিতীয় পক্ষোক্ত সিদ্ধান্ত অস্মদাদি মতের প্রতিকূল নহে, কিন্তু ইহাতে স্বসিদ্ধান্ত ভঙ্গ দোষ আছে। এই ভয়ে প্রথম পক্ষ বলিলে, উক্ত সিদ্ধান্ত সদ্যুক্তি বিরহিত হওয়ায় কেবল অন্ধবিশ্বাসে পরিণত হইবে। কেন না, যে স্থানে শরীর ত্যাগ হইয়াছে, সে স্থানে astral আদি শরীরদ্বারা পরলোকাবস্থার ভোগ বলিলে, প্রদেশ সাম্য হেতু স্থান অবরুদ্ধ হওয়ায়, হয় মর্ত্তলোকের ভোগ, না হয় পরলোকের ভোগ, এই দুইয়ের মধ্যে একটী অবশ্যই অসম্ভব হইবে। কারণ, সমসত্তাক পদার্থ মধ্যে নিয়ম এই যে, যে স্থানে এক বস্তু আছে সে স্থানে অপর বস্তু থাকিতে পারে না। যেমন যে স্থানে দণ্ড আছে, সে স্থানে রজ্জু বা অপর কোন পদার্থ থাকিতে পারে না। যদি বল, সূক্ষ্মদেহ স্থানের অবরোধক নহে, অর্থাৎ সমপ্রদেশ সত্ত্বেও স্থূল দণ্ডাদিসহিত আকাশ, কাল, দিশা, বায়ু, আদি সূক্ষ্মপদার্থের সংযোগ বা সহাবস্থানের ন্যায়, স্থূল সূক্ষ্মের এক সঙ্গে থাকা অসঙ্গত নহে। সুতরাং যেরূপ দণ্ড আকাশাদি স্থূল সূক্ষ্ম পদার্থের সমপ্রদেশ এক অন্যের বা পরস্পর পরস্পরের বিরোধী নহে, তদ্রূপ প্রদেশসাম্য সত্ত্বেও সূক্ষ্ম পরলোকাবস্থা স্থূল মর্ত্তলোক-

ব্যবহারের বা স্থূল মর্ত্তলোকাবস্থা সূক্ষ্ম পরলোক-ব্যবহারের বিরোধী নহে। এ সকল কথা নিতান্ত অবিবেকমূলক, কারণ আকাশ, কাল, দিক্, ইহা সকল স্বভাবে অক্রিয় পদার্থ, অর্থাৎ ক্রিয়া রহিত। সুতরাং তাহাদের সংযোগ, স্বরূপের সূক্ষ্মতা নিবন্ধন, স্থানাবরণের হেতু না হইলেও তৎ সম্পর্কে উৎপন্ন যে সম্বন্ধ তাহা অবশ্যই ঘটাকাশের ন্যায় প্রতীতিগোচর হইবে। কাযেই আকাশাদি দৃষ্টান্ত দার্ষ্টান্তিকের প্রতিকূল হওয়ায় বাদীর সিদ্ধান্তের সমর্থক হেতু নহে। এদিকে, বায়ুতে ক্রিয়া থাকায় তৎ সংযোগে উৎপন্ন অপর পদার্থে যে গুরুত্বাধিক্য অর্থাৎ আয়তন ও ওজনের আধিক্য তদ্দ্বারা বায়ুরও সংযোগ প্রতীত হয়, অসংযোগ নহে। যদ্যপি স্থল বিশেষে উক্ত সংযোগাধার অংশ অত্যন্ত অল্প হওয়ায় অথবা সংযুক্ত পদার্থের ক্ষুদ্রতা নিবন্ধন তাহা সাধারণের দৃষ্টিতে লক্ষ্য হয় না, তথাপি যেস্থলে উক্ত সংযোগ-দ্বারা পদার্থের আয়তন ও ওজনের আধিক্য হয় সে স্থলে তাহা বিনা আয়াসেই পরিলক্ষিত হইয়া থাকে। সুতরাং বায়ু-দৃষ্টান্তদ্বারাও বাদীর সিদ্ধান্ত স্থিরীকৃত হয় না। কিংবা, অক্রিয় আকাশাদির অবকাশ-প্রদান স্বভাব দ্বারা সিদ্ধ যে সংযোগ, সেই সংযোগে স্থিত বস্তুর বিদ্যমানে অপর বস্তুর সেই স্থানে ও সেই কালে বিদ্যমানতাদ্বারা স্থূল সূক্ষ্ম হেতুবশতঃ তদুভয়ের পরস্পরের সংযোগ, সংস্পর্শ, সংঘর্ষণ, আদি ব্যবহার সম্ভব নহে বলিলে, এ কথা কোন প্রমাণে সিদ্ধ হইবার নহে। কারণ, যেরূপ ঘটাকাশাদিদ্বারা আকাশেরও সংযোগ দৃষ্ট হইয়া থাকে, তদ্রূপ পারলৌকিক সূক্ষ্মভূত ভাবিদেহগুলি অস্মদাদির দৃষ্টিপথে পতিত না হইলেও, অনন্ত পরলোকগত জীবগণ, তথা তাহাদের অনন্ত ভোগোপযোগী ক্রিয়াসাধনানুকূল ব্যবহার, তথা অনন্ত ভোগ্যবিষয়, ইহা সকলের বিদ্যমানতা মর্ত্তলোকে (শরীরপরিপতনপ্রদেশে) কল্পনা করিলে উক্ত সকল পদার্থ আকাশ-সংযোগের ন্যায় যেঅস্মদাদির সহিত সম্বন্ধপ্রাপ্ত হইবে না বা অস্মদাদির ব্যবহারের প্রতিবন্ধক বা ব্যাঘাতক অর্থাৎ বিঘ্নকারী হইবে না ইহা কোন প্রকারে সম্ভব নহে। কেননা, ইহলোক ও পরলোক উভয় লোকে, কারণ ও সূক্ষ্ম শরীরের অবিশেষে, মাত্র স্থূলশরীরের ভেদদ্বারা সেই স্থানে একের অন্যের সহিত সম্বন্ধাভাব কথন কেবল শব্দ মাত্র। অর্থাৎ যখন উভয়লোকে শরীরত্রয়ের মধ্যে ভেদকউপাধি কেবল মাত্র এক স্থূলত্বাংশ, তখন মৃত্যু হইলে উক্ত স্থূলত্বাংশের নাশ সত্ত্বেও মর্ত্তলোকস্থ

শরীরপ্রদেশে কারণশরীরসহিত তৎসূক্ষ্মাংশপরিবেষ্টিত লিঙ্গশরীর বা সূক্ষ্মশরীর থাকায় তদ্বিশিষ্ট পরলোকগত জীবগণের তথা তাহারদিগের ভোগসাধন ব্যবহারাদির, তথা ভোগ্য বিষয় সকলের, মর্ত্তলোকবাসী জীবগণসহিত সহাবস্থান প্রযুক্ত, তথা সূক্ষ্মশরীরাদির অবিশেষতা প্রযুক্ত, সূক্ষ্ম শীতোষ্ণ স্পর্শের ন্যায়, বা ভূতাবেশের ন্যায়, বা শব্দাদি-গুণগ্রহণের ন্যায়, সম্বন্ধপ্রাপ্তি হইবে না, একথা সর্ব্বথা অকল্পনীয়। কথিত কারণে মর্ত্তলোকের শরীরাবয়ব যদি ভাবী অবস্থার প্রদেশ হয় এবং সেই মর্ত্তশরীরের স্থিতি স্থানে বা দেশে যদি ভাবী ভোগ হয় তাহা হইলে উভয় লোক সমসত্তাক হওয়ায় এবং উভয় লোকের ব্যবহার-সম্পাদনের স্থান প্রদেশ বা অবয়ব এক হওয়ায়, উভয় লোকের ভোগের, স্থিতির, ব্যবহারের, তথা ভোগ্য বিষয়ের বিচিত্রতা নিবন্ধন, ঘোর বিশৃঙ্খল আপতিত হইবে, হইলে উভয় লোকের জীবনযাত্রা নির্ব্বাহের ব্যবস্থা উচ্ছেদপ্রাপ্ত হইবে। যদি বল, ভাবী অবস্থার ভোগ ব্যবহারাদি স্ব স্ব চিত্তবৃত্তিরূপ হওয়ায় মর্ত্তলোকের বিরোধী নহে। তাহা হইলে অপরের অগ্রাহ্য হওয়ায় উক্ত ভোগাদির, স্বপ্নের ন্যায়, যে কেবল মিথ্যাত্ব সিদ্ধ হইবে তাহা নহে, কিন্তু পরলোক অবস্থান্তর্গত জীবগণেরও পরস্পর সহিত পরস্পরের ব্যবহার অসম্ভব হওয়ায় তদ্দ্বারা স্বসিদ্ধান্ত ভঙ্গ দোষও হইবে। এদিকে, মর্ত্তভোগোপযোগী স্থূল বিষয়ের সমূহ পরলোকগত জীবগণের ভোগ্য হইতে পারে না বলিয়া অন্ততঃ ভোগের উপজীবনার্থ পরলোকের ভোগোপযোগী সূক্ষ্মভোগ্যবিষয়গুলি মর্ত্তলোকে অবশ্য থাকা আবশ্যক, কিন্তু উহাদের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ দেখাইতে পারিবে না। এইরূপ পরলোকগত astral আদি শরীরধারী জীবগণেরও ইহলোকে অবস্থানের কোন সাধক হেতু না থাকায় অনুমান-সমর্থক ব্যাপ্তিজ্ঞান বা লিঙ্গজ্ঞানের অভাবে উল্লিখিত সকল কল্পনা সাধ্যরাহিত্য দোষে দূষিত হওয়ায় নিষ্ফলই হইবে। কথিত কারণে মৃত্যু হইলে মৃতব্যক্তির স্থানান্তরে গতি হয় না, কিন্তু সেই শরীরাবয়ব প্রদেশেই নূতন astral আদি শরীরদ্বারা ভোগ হয়, এ সিদ্ধান্ত প্রমাণাভাবে রক্ষা হয় না। যদি বল, যে রূপ দেবগণ বা যোগিগণ অন্তর্ধান শক্তিবশতঃ নিকটে থাকিয়াও অপরের প্রতীতির বিষয় হন না, তদ্রূপ *পারলৌকিক-অবস্থাও ইহলোকের উপলব্ধির বিষয় হয় না।* ইহার উত্তরে

বলিব, অন্তর্ধান শক্তিস্থলে ইন্দ্রিয়-শক্তির যথোচিত সময়াবধি প্রতিবন্ধ হয়, ইন্দ্রিয়াদির গ্রাহ্যশক্তি প্রতিবন্ধ হইলে পরকীয় চাক্ষুষাদি জ্ঞানের বিষয় হয় না। দেবগণ ও সিদ্ধগণ লোকান্তরবাসী হয়েন, এইরূপ যোগিগণও অরণ্যবাসী, সুতরাং লোকান্তর ও দেশান্তর ভেদহেতু তাঁহারা অস্মদাদির জ্ঞানগোচর নহেন। যদি সমদেশবর্ত্তী হইতেন তাহা হইলে তাঁহাদেরও সত্তা সম্বন্ধপ্রাপ্তিদ্বারা অস্মদাদির প্রতীতির বিষয় হইত, অন্তর্ধানাদি সিদ্ধি হেতু ইন্দ্রিয়-শক্তির প্রতিবন্ধদ্বারা অপ্রতীত হইত না। যদি বল, সূক্ষ্ম রূপ-বিশিষ্ট ভূত, প্রেত, পিশাচাদি জীবগণ সমদেশবর্ত্তী হইয়াও লোকের চাক্ষুষ জ্ঞানের বিষয় নহে। সত্য, কিন্তু তাহাদের ভোগ্য বিষয়ের ভেদ প্রযুক্ত, তথা থাকিবার স্তম্ভ, বৃক্ষ, শ্মশানাদি স্থানের ভিন্নতা প্রযুক্ত, যদ্যপি তাহাদের সত্তা সম্বন্ধাভাবে প্রতীতিগোচর নহে, তথাপি স্থল বিশেষে কার্য্যগতিতে ভূতাবেশাদিদ্বারা সম্বন্ধপ্রাপ্ত হইলে তাহাদের অস্তিত্ব, বিদ্যমানতা, তথা তজ্জনিত সুখ দুঃখাদিরূপ ইষ্টানিষ্ট ফল, সকলের উপলব্ধির বিষয় হইয়া থাকে, ইহা লোকে প্রসিদ্ধ। অতএব পিশাচাদি দৃষ্টান্তদ্বারাও বাদীর পক্ষ প্রমাণীকৃত হয় না। অধিক কি বলিব, সর্ব্বগত ও সর্ব্বভূতের আত্মা যে ব্রহ্ম তিনি সূক্ষ্মতা, নিরবয়বতা ও নীরূপতা তথা সর্ব্ব নিষেধের চূড়ান্ত সীমা ও পরাকাষ্ঠা হইয়াও যখন প্রদেশ ও স্বরূপসাম্য বশতঃ বিদ্বানের সদা অপরোক্ষতার বিষয় হইয়া থাকেন তখন তদপেক্ষা অত্যন্ত স্থূল যে পরলোকাদি অবস্থা তাহা সমপ্রদেশ ও সমস্বরূপ হইয়াও যে মর্ত্তলোকবাসিগণের প্রতীতিগোচর বা তাহাদিগের সহিত সম্বন্ধপ্রাপ্ত হইবে না, এ কথা স্বতঃই স্বীয় অর্থে বাধিত। কথিত কারণে সেই মর্ত্তদেশস্থ-শরীরে পরলোকভোগের স্থানাবরোধকরূপ হেতু থিয়াসাফিষ্টসিদ্ধান্তের প্রতিকূল হওয়ায় তথা সেই প্রদেশে astral আদি শরীরদ্বারা ভোগও অসিদ্ধ হওয়ায়, থিয়াসাফিষ্ট শিষ্যগণের বেদান্ত সহিত বৌদ্ধ মতের সামঞ্জস্যের যে উদ্যম তাহা সম্পূর্ণ অবিবেক মূলক।

থিয়াসাফিষ্টগণের উক্ত সিদ্ধান্তের আনুসঙ্গিক আর একটী সিদ্ধান্ত এই যে, তাঁহারা বলেন, মৃত্যু হইলে যখন মর্ত্তদেহপ্রদেশে পারলৌকিক দেহ বা অবস্থা উৎপন্ন হয়, তখন সেই প্রদেশে জীবগণ স্ব স্ব ভোগনিমিত্ত স্বর্গ নরকরূপ স্থানও প্রাপ্ত হয়। তাহাদের নাম যথা, Physical Plane, (স্থূল ভোগের স্থান),

astral Plane (সূক্ষ্ম ভোগের স্থান) mental Plane (মানসিক ভোগের স্থান) এবং Buddhik বা Nirvanik Plane (বুদ্ধিক বা নির্ব্বাণিক ভোগ-স্থান)। নরক যন্ত্রণা ভোগের স্থানকে কাম-লোক বলে, ইহা astral Planeএর অন্তর্গত। এইরূপ Devachan (দেবাচন) স্বর্গ নামে প্রখ্যাত, ইহা Mental Planeএর অন্তর্ভূত। উক্ত দেবাচনের উর্দ্ধে বা উপরে পরম সূক্ষ্ম নির্ব্বাণ-মুক্তিরূপ যে ভোগস্থান তাহাকেই বুদ্ধিক স্থান (Buddhik Plane) বলে। এই বুদ্ধিক-অবস্থা হইতে মুক্তপুরুষগণ নিম্নাবস্থাতে বদ্ধ ও অজ্ঞ জীবগণের উদ্ধারের জন্য আগমন করিয়া থাকেন। নির্ব্বাণিক অবস্থার উর্দ্ধে ষষ্ঠ ও সপ্তম এই দুই অবস্থা আরও আছে, কিন্তু তদ্বিষয়ে নির্ব্বাণাবস্থাপ্রাপ্ত মুক্তপুরুষগণ থিয়াসাফিষ্টমতের ধর্ম্মপ্রচারকদিগকে এতাবতা কোন বিশেষ পরিচয় প্রদান করেন নাই। যাহা হউক, উক্ত বর্ণিত অবস্থা সকলের শাখা প্রশাখা-রূপ অবান্তর ভেদ আরও আছে, কিন্তু নিষ্কর্ষিত সিদ্ধান্ত এই যে, প্রত্যেক পুরুষ মৃতশরীর স্থানে স্বীয় স্বীয় কর্ম্মানুসারে Physical, astral, আদি ভোগ-স্থান প্রাপ্তি পূর্ব্বক তাহা সকলে অবস্থান করতঃ দেবাচন স্বর্গ-ভোগের অনন্তর ভাবী স্থূল দেহ গ্রহণার্থ পুনরায় মর্ত্তে প্রত্যাগমন করে। কেবল নির্ব্বাণাবস্থা লাভ করিতে পারিলে জীব কর্ম্মবন্ধনহইতে মুক্ত হয় এবং পুনরাবৃত্তি রহিত হয়। উক্ত অবস্থাপ্রাপ্ত মুক্তপুরুষগণই স্নেহবশে আকৃষ্ট হইয়া স্বেচ্ছা-পূর্ব্বক লোকহিতার্থ সময় সময় মর্ত্তলোকে আগমন করিয়া থাকেন, কিন্তু তাঁহারা মর্ত্তাদি লোকে যে আগমন করেন, তাহা ইতর জীবের ন্যায় স্বকর্ম্মে আবদ্ধ হইয়া নহে। শুভাশুভ কর্ম্মের তারতম্যে বদ্ধ জীবের পরলোকাবস্থাতে স্থিতি ও ভোগের তারতম্য হয়। কিন্তু নিয়ম এই যে, যাহারা অশোভনকারী তাহারা কাম-লোকে অধিক কাল অবস্থিতি করে আর দণ্ডভোগের অনন্তর যৎকিঞ্চিত সঞ্চিত পুণ্যফল উর্দ্ধ অবস্থাতে শীঘ্র ভোগ করিয়া মর্ত্তলোকে প্রত্যাগমন করে। আর যাহারা শুভকর্ম্মকারী অর্থাৎ রমণীয়চারী তাহারা কামলোকাদি অবস্থা প্রসুপ্তভাবে অর্থাৎ অজ্ঞানাচ্ছন্নরূপে অতিক্রম করিয়া উর্দ্ধ সুখজনক অবস্থাতে সংজ্ঞা লাভ করে আর তাহাতে দীর্ঘকাল সুখভোগ করিয়া ভোগাবসানে পুনরায় প্রসুপ্তভাবে কামলোকাদি যন্ত্রণাময় অবস্থা অতিক্রম অবরোহণ করতঃ মর্ত্তলোকে আগমন করে। এই রূপে জীবগণ স্বোপার্জ্জিত কর্ম্মফলক সুখ দুঃখ ভোগ দ্বারা ক্রমশঃ সুসংশোধিত

হইয়া পূর্ব্বাপেক্ষা অধিক আত্মোন্নতি লাভ করিতে থাকে, এবং উক্ত আত্মোন্নতি জীবের স্বভাব, এই স্বভাবের ব্যতিক্রম প্রকৃতির নিয়ম বিরুদ্ধ হওয়ায় সম্ভব নহে। এই এইরূপ থিয়াসাফিষ্টমতে আরও অনেক কল্পনা আছে, তৎসকলের বিবরণ নিষ্ফল বিবেচনায় পরিত্যক্ত হইল। বাদীর এ সকল কথাও কথার মত কথা বটে, কিন্তু দুঃখের বিষয়ে এই যে, উক্ত সকল কথার যুক্তিসিদ্ধতা কোন প্রমাণে উপপন্ন হয় না, যে রূপে হয় না তাহা পূর্ব্ববিচারে আলোড়িত হইয়াছে। মর্ত্তলোক ও পরলোক সত্য, সমসত্তাক ও সমপ্রদেশ হইয়াও কেবল মাত্র স্থূল সূক্ষ্ম ভেদে কেহ কাহারও অবচ্ছেদক নহে, সংযোগী নহে, প্রত্যক্ষগোচর নহে, এমন কি কোন প্রকার প্রতীতির বিষয় নহে, এই সকল অসংলগ্ন কল্পনা এবং তাহা সকলের সহিত মিলিত হইয়া আরও অনেক অসম্ভব অসঙ্গত ও বিরুদ্ধ কল্পনা যথা, অল্প মর্ত্তশরীর-প্রদেশে বৃহৎ পরিমাণবিশিষ্ট ও বিরুদ্ধ স্বভাববিশিষ্ট স্বর্গ নরকের সহাবস্থান, তথা অনন্ত বিরুদ্ধ ভোগ্য উপকরণের সহাবস্থান, তথা অনন্ত বিরুদ্ধ কর্ম্মান্বিত ভোক্তৃগণের সহাবস্থান, ইত্যাদি সমস্তই থিয়াসাফিষ্ট সিদ্ধান্তকে প্রলাপবাক্যবৎ ঘোর অপসিদ্ধান্তে বিকৃতাকার করিয়া তাহার স্বরূপই উপমর্দ্দিত করে। কারণ, যেমন পূর্ব্বে বলিয়াছি, যখন মর্ত্তাবস্থা ও পরলোকাবস্থা উভয় অবস্থাতে বিষয় তথা ক্রিয়া এবং ক্রিয়াজনিত ব্যাপারে অবয়ব, চেষ্টা, প্রবৃত্তি ভোগ, সাধন, সংযোগ, বিয়োগ, ইত্যাদি সর্ব্বই সাধারণ এবং এইরূপ যখন স্থূল শরীরাবচ্ছেদক স্থান তথা কারণ ও লিঙ্গ (সূক্ষ্ম) শরীরগত সূক্ষ্মতা এই সকলও উভয় অবস্থাতে সমস্ত জীবগণের অবিশেষ, তখনমাত্র অন্নময়শরীরের স্থূলতা নিবন্ধন উভয় অবস্থাতে পরস্পর সহিত পরস্পরের সম্বন্ধাভাব কখন এবং এই সম্বন্ধাভাবদ্বারা এক অবস্থার জীবগণসহিত অন্য অবস্থার জীবগণের ব্যবহারাভাব কথন, ইত্যাদি সকল সিদ্ধান্ত কখনই যুক্ত্যাদিবসে প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া নিশ্চিত হইতে পারে না। অধিকন্তু থিয়াসাফিষ্টগণের প্রদর্শিত সিদ্ধান্তের রীতিতে মর্ত্তলোকস্থ জীবগণের ও পরলোকস্থ জীবগণের সুখ দুঃখ ভোগেরও সাঙ্কর্য্য হয়। স্ব স্ব চিত্তবৃত্তিরূপ বিজ্ঞানদ্বারা পরলোকাবস্থাতে সুখ দুঃখাদিরূপ শব্দাদি বিষয়ভোগের ব্যবস্থা হইতে পারে বলিলে, ইহাও স্ব স্ব মনোরাজ্যের ন্যায় স্মৃতিরূপ বা স্বপ্নের ন্যায় মিথ্যারূপ হওয়ায় কেবল নিজ নিজ জ্ঞানেরই বিষয় হইবে, পরকীয় চিত্তের বিষয় হইবে

না। কেন না, উপরে বলিয়াছি যে, চিত্তরূপ বিজ্ঞান সমস্ত অসাধারণ অর্থাৎ প্রতি পুরুষ ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় একের বিজ্ঞান অপরের গ্রাহ্য হইবে না, এবং ইহা না হইলে সেই এক অবস্থায় জীবগণ এক অন্যের সহিত ব্যবহার করিতে শক্য হয়, থিয়াসাফিষ্টগণের এই প্রতিজ্ঞা, তথা পরলোকে সত্য শব্দাদি বিষয়-ভোগের প্রতিজ্ঞা, এ উভয়ই বাধপ্রাপ্ত হওয়ায় তাঁহাদের সমুদয় সিদ্ধান্ত অপ-সিদ্ধান্তের উদরে বিলীন হইয়া যায়। ফলিতার্থ— সেই মর্ত্তশরীর-প্রদেশে পর-লোকগত জীবগণের ভোগব্যবস্থা, বিরুদ্ধ স্বর্গ নরকের একত্রাবস্থিতি, সেচ্ছানু-যায়ী মনোনীত কার্য্যে মুক্তাবস্থা হইতে মুক্তপুরুষগণের মর্ত্তে আগমন, ইত্যাদি সমস্ত কল্পনা যেরূপ যুক্তি প্রমাণাদি বর্জ্জিত তদ্রূপ হিন্দুশাস্ত্রেরও বিরুদ্ধ।

থিয়াসাফিষ্টমতে জীব স্বভাববলে উন্নত হইতে থাকে। এ কথা সত্য হইলে, কায়িক বাচিক মানসিক যে সকল শুভাশুভ বা বিহিতাবিহিত কর্ম্ম তাহা সমস্তই সার্থক্যরহিত হওয়ায় ব্যর্থ হইবে। যদি বল, শুভ কর্ম্মোপা-সনাদি ক্রিয়া সকল শীঘ্রতার সম্পাদক, সুতরাং নিরর্থক নহে। তবুও ক্রিয়াউৎপাদ্য সাধ্যফল নশ্বর হওয়ায় অবশ্যই ভোগে ক্ষয় হইবে, হইলে মনুষ্য-যোনিরই নিরন্তর প্রাপ্তি হইবে এবং নির্ব্বাণ-মুক্তি আদি অবস্থার লাভ বা তাহাতে স্বেচ্ছানুযায়ী অবস্থানের আশা দূর হইতেই পরিত্যাগ করিতে হইবে। অপিচ, স্বভাবপক্ষে শুভাশুভ ক্রিয়ার কোন সার্থক্য নাই, যাহা অযত্ন-সিদ্ধ, স্বভাববলে পাওয়া যায় তাহাতে ক্রিয়ার সাফল্য থাকে না। স্বভাব নিমিত্তকে অপেক্ষা করে না, তাহাতে নিমিত্তের অপেক্ষা হইলে, স্বভাবপক্ষ ভঙ্গ হইবে। পক্ষান্তরে, কর্ম্ম স্বীকৃত হইলে, শুভকর্ম্মের ন্যায় অশুভ কর্ম্মেরও কোন গতি স্বীকার করিতে হইবে, এবং ইহা স্বীকার করিলে শুভ-কর্ম্মদ্বারা উন্নত-গতি প্রাপ্তির ন্যায় অশুভ কর্ম্মফলে অবনতিও বাধ্য হইয়া মানিতে হইবে। কিন্তু এ পক্ষে উত্তরোত্তর অবস্থা স্বস্বভাবেই উন্নত হইতে থাকে, এ সিদ্ধান্ত বাধিত হইবে। অতএব পশ্বাদিযোনির ন্যায় বিধিশাস্ত্রাদি নিরপেক্ষ বিহিতাবিহিত কর্ম্মরহিত স্বভাবদ্বারা উন্নত-গতি স্বীকার্য্য হইলে কর্ম্মোপাসনাদি সমস্ত কর্ম্ম ব্যর্থই হয়। কথিত কারণে শীঘ্রতার সম্পাদক বলিয়া শুভকর্ম্মাদিকে উন্নতির হেতু বলিলে সেই ন্যায়ে অশুভকর্ম্মকেও নরক বা পশ্বাদি যোনির হেতু বলা উচিত, বলিলে থিয়াসাফিষ্টগণের সিদ্ধান্ত যে, বর্ত্তমান যোনিহইতে অবরোহণ সম্ভব নহে, তাহার সার্থক্য তৎক্ষণাৎ লুপ্ত

হইবে। যদি বল, জীব পূর্ব্ব পূর্ব্ব যোনিতে সুসংস্কৃত ও সুমার্জ্জিত হইয়া পর পর শ্রেষ্ঠ যোনি লাভ করিয়া থাকে বলিয়া তাহার পুনরায় অধঃ যোনিতে অবনতি সম্ভব নহে। কেন না, কারণ-কার্য্য-ভাবের বিষয়ে নিয়ম এই যে, যে কারণ হয় সে কার্য্যের অব্যবহিত পূর্ব্বকালে অবস্থিত হইয়া কার্য্যের জনক হয়। যেমন ঘটের হেতু যে মৃত্তিকাপিণ্ড, দণ্ড, চক্র, কুলাল, তাহা সমস্ত ঘটোৎপত্তির অব্যবহিত পূর্ব্বকালে থাকে। এইরূপ মানব শরীরের সংস্কার অব্যবহিত পূর্ব্বে থাকায় তদোত্তর জন্ম মানব-শরীরেরই সম্পাদক হইবে আর যদি তাহাতে দৈবী-সম্পদা অধিক থাকে তাহা হইলে তদপেক্ষাও অধিক উন্নত অবস্থার প্রাপক হইবে, কিন্তু দৈবী-সম্পদা থাকুক বা না থাকুক অথবা পাপের বাহুল্য হউক বা না হউক, উহা কখনই শূকরাদি যোনিপ্রাপ্তির হেতু হইবে না। কারণ, মনুষ্য-জন্মের পরে শূকরাদি যোনিতে জন্ম হইলে, সেই সকল জন্ম মনুষ্য-জন্মের অব্যবহিত পরে হওয়ায় তাহা সকলে মানব-জন্মেরই সমস্ত সংস্কারের উদ্বোধ হওয়া উচিত, শূকরাদি জন্মের নহে। কেননা, অসংখ্য কালপূর্ব্বে যে শূকর প্রভৃতি জন্ম হইয়াছিল আর তাহা সকলে শূকরাদি জন্মের যে সমস্ত সংস্কার জন্মিয়াছিল, তাহা সমস্ত ক্রমোন্নতির অবসরে বিনষ্ট হওয়ায় এক্ষণে মনুষ্য যোনিতে উহা সকলের নাম গন্ধও নাই। এদিকে, শূকর-সংস্কার ব্যতীত শূকর-জন্ম নির্ব্বাহ হইতে পারে না বলিয়া যদি তাহাতে সুকর-জন্মব্যবহারোপযোগী সংস্কারের অস্তিত্ব অঙ্গীকার কর, অথবা সকল যোনিতে সকল যোনির ভ্রমণদ্বারা সকল যোনির সংস্কারের থাকা অনুমিতি কর, তবুও অব্যবহিত পূর্ব্বকালে মানব জন্মের সংস্কার থাকায় শূকর-যোনিতে মানব-জন্মের সংস্কারেরই উদ্বোধ হওয়া উচিত, অসংখ্যকাল ব্যবহিত শুকর-জন্মের নহে। ইহা অস্বীকার করিলে সকল জন্মের সংস্কারের সকল জন্মে উদ্বোধের আপত্তি হইবে। অথবা, যখন অব্যবহিতটীর উদ্বোধ হয় না, তখন অসংখ্যকাল অতীত ব্যবহিতটীও উদ্বুদ্ধ হইতে পারে না, ইহা অবশ্য মানিতে হইবে। কথিত কারণে অধম পশ্বাদিযোনিতে মনুষ্যের অবতরণ সম্ভব নহে, সম্ভব বলিলে প্রয়োজক হেতুর অভাবে কারণ-কার্য্য বিষয়ক যে নিয়ম তাহা ভগ্ন হইবে এবং যোনি ভ্রমণদ্বারা জ্ঞানাদির যে উৎকর্ষতা হয়, তাহারও সার্থ-

কতা অন্তগত হইবে, ইহা প্রকৃতির নিয়ম বিরুদ্ধ। পূর্ব্বপক্ষের এই সকল কথার প্রতিবাদে আমরা বলিব যে, জীব মাত্রই সমস্ত জন্ম প্রাপ্ত হওয়ায় জীবগণের চিত্তে সমুদয় জন্মেরই উপযোগী সংস্কার থাকে। প্রারব্ধ কর্ম্মের ব্যাপার অনুসারে কতক গুলির উদ্বোধ হয়, কতক গুলির হয় না, উহারা প্রসুপ্তভাবে থাকে। একজাতীয় কর্ম্মসমষ্টিহইতে এক একটী জন্ম হয়, মানব-জন্ম ও শূকর-জন্ম অবশ্যই একরূপ নহে। যেরূপ কর্ম্ম-সমষ্টির সন্মিলনে শূকর-জন্ম হয়, সেই কর্ম্মসমষ্টিই ব্যবহিত শূকর-জন্ম সংস্কারের উদ্বোধক হয়। শূকর-জন্ম এবং সেই জন্মের আয়ু ও ভোগের প্রাপক কর্ম্মাশয় আপন কারণদ্বারা অভিব্যক্ত হয়, উহা অসংখ্য জাতি, বহু দূর দেশ, ও অসংখ্য কল্পের দ্বারা ব্যবহিত হইলেও, পুনর্ব্বার স্বকীয় কারণরূপ ব্যঞ্জক (উদ্বোধক) সহকারে অভিব্যক্ত হইতে গিয়া শীঘ্রই পূর্ব্ব শূকর-জন্মের অনুভব-সংস্কারের সহিতই উদ্বুদ্ধ হয়। অর্থাৎ শূকর-জীবনে যেরূপ যেরূপ সংস্কার হইয়াছিল, তৎ সমস্তই উদ্বুদ্ধ হইয়া স্মৃতি জন্মায়। কারণ, ঐ সমস্ত বাসনা (সংস্কার) অতি দূরবর্ত্তী হইলেও উহাদের তুল্য কর্ম্ম অভিব্যঞ্জক হয় বলিয়া উহাদের আনন্তর্য্য বিনষ্ট হয় না। এইরূপ হওয়ার কারণ এই যে, স্মৃতি ও সংস্কার একরূপই অর্থাৎ তুল্য বিষয়েই হইয়া থাকে। এ সকল কথা স্থানান্তরে বিস্তৃতরূপে বর্ণিত হইবে বলিয়া এস্থলে অধিক বিবরণ পরিত্যক্ত হইল। অতএব মনুষ্যযোনি হইতে অধঃ শূকর যোনির প্রাপ্তি বিষয়ে কালাদি ব্যবধান বাধা জন্মাইতে সমর্থ নহে। তুল্যকর্ম্ম (শূকর-জন্মের প্রাপক অদৃষ্ট) উদ্বোধক হয় বলিয়া সংস্কারের ব্যবধান থাকে না। তুল্যকার্য্য স্মৃতিদ্বারাও অব্যবধান সম্পন্ন হয়, অর্থাৎ উদ্বোধক হইলেই পূর্ব্বসংস্কার তুল্য বিষয়ে স্মৃতি উৎপাদন করে। কথিত কারণে বর্ত্তমান জন্মের যে পাপপুণ্য কর্ম্মাশয় তাহাই উত্তমাধম অবস্থার হেতু হওয়ায় বাদীর আপত্তি যে নিম্ন যোনিতে মনুষ্যের অবরোহণ প্রকৃতির নিয়মবিরুদ্ধ, এ কথা অত্যন্ত যুক্তি-বিগর্হিত ও অসঙ্গত। এই সমাধানদ্বারা বাদীর আর এক আপত্তি যে, জ্ঞানাদির যোনি ভ্রমণদ্বারা যে উৎকর্ষতা হয় সে নিয়মের সার্থক্য অধোগতি স্বীকার করিলে বিনষ্ট হয়, তাহারও পরিহার জানিবে। অপিচ, যখন এই জীবদ্দশাতেই দেখা যায় যে, কত শত ধীসম্পন্ন জনগণ শোকে, তাপে, রোগে, তথা নিষিদ্ধ-কর্ম্মের

আসক্তিতে, জ্ঞান বুদ্ধি বর্জ্জিত হইয়া পশুবৎ জীবন নির্ব্বাহ করিয়া থাকে, তখন স্বকর্ম্মদোষে মৃত্যুর পরে মৃত্যুবস্থারূপ পশ্বাদি যোনিতে গতি প্রকৃতির নিয়মবিরুদ্ধ এবং তৎকারণে অসম্ভব বলিয়া আক্ষেপ করা বাদীর ধৃষ্টতা মাত্র। কিংবা, শ্রেষ্ঠ অবস্থা হইতে নিকৃষ্ট অবস্থায় পুনরাবৃত্তি অস্বাভাবিক বলিলে, দেবাচনাদি স্বর্গহইতেও মনুষ্যযোনির পুনঃপ্রাপ্তি সম্ভব হইবে না। কিংবা, দেবাচনাদিতে ভোগাবসানে যোগ্যতার অভাবে স্থিতি সম্ভব নহে বলিলে, সেই ন্যায়ে যোগ্যতার অভাবে কৃত পাপকর্ম্মের প্রভাবে মনুষ্য-যোনিতেও স্থিতি সম্ভব হইবে না। ফল কথা—থিয়সফিষ্ট-গণের উন্নতির স্বভাবসিদ্ধতা তথা নিম্নযোনি প্রাপ্তির অস্বাভাবিকতা, এ উভয় পক্ষ যেরূপ প্রমাণ-বিরুদ্ধ তদ্রূপ হিন্দু শাস্ত্রের সিদ্ধান্তেরও বিরুদ্ধ। কেননা, হিন্দুধর্ম্মের সমস্ত শাস্ত্র মুহুর্মুহু অশুভ কর্ম্মকারীর পশু প্রভৃতি যোনিতে অসন্দিগ্ধ বাক্যে কৃতকর্ম্মের ফলভোগের জন্য পুনরাবৃত্তি কীর্ত্তন করিয়াছেন। হিন্দুদিগের বিশ্বাসের মূল শাস্ত্র এক মাত্র বেদ, অন্য সমস্ত শাস্ত্র বেদমূলক, সুতরাং বেদের আশ্রয়ে পুরাণাদিধর্ম্মশাস্ত্রের সৃষ্টি। বেদে অতি পরিষ্কৃতরূপে পশ্বাদি যোনিতে অশোভনকারী মনুষ্যগণের অধঃ-পতন উক্ত হইয়াছে। গ্রন্থাবয়ব বৃদ্ধি ভয়ে কেবল মাত্র বেদ হইতে একটী মন্ত্র তথা গীতাশাস্ত্র ও মনুসংহিতা হইতেও এক একটী শ্লোক উদ্ধৃত হইল। তথাহি—

তদ্য ইহ রমণীয় চরণা অভ্যাশো হ যত্তে রমণীয়াং যোনিমাপদ্যেরন্
ব্রাহ্মণযোনিং বা ক্ষত্রিয়যোনিং বা বৈশ্যযোনিং বা।
অথ য ইহ কপূয়চরণা অভ্যাশো হ যত্তে কপূয়াং যোনিমাপদ্যেরন্
শ্বযোনিং বা শূকরযোনিং বা চণ্ডালযোনিং বা। শ্রুতি॥

অর্থ—(চন্দ্রলোক অর্থাৎ স্বর্গহইতে) অবতরণকারী জীবের মধ্যে যাহারা পূর্ব্বে এই কর্ম্মভূমিতে রমণীয়চারা অর্থাৎ পুণ্যকর্ম্মা ছিল তাহারা রমণীয়যোনি প্রাপ্ত হয়, ব্রাহ্মণযোনিতে, ক্ষত্রযোনিতে অথবা বৈশ্য-যোনিতে জন্ম গ্রহণ করে। যাহারা পাপাচারী ছিল তাহারা পাপযোনি প্রাপ্ত হয়, হয় কুকুরযোনিতে না হয় শূকরযোনিতে অথবা চণ্ডালযোনিতে উদ্ভূত হয়।

রজসি প্রলয়ং গত্বা কর্ম্মসঙ্গিষু জায়তে।

তথা প্রলীনস্তমসি মূঢ় যোনিষু জায়তে। গীতা ১৪ অধ্যায়, ১৫ শ্লোক॥
অর্থ—রজোগুণের বৃদ্ধিকালে মরিয়া গিয়া কর্ম্মাসক্ত মনুষ্যলোকে জন্মগ্রহণ করে আর তমোগুণের বৃদ্ধিকালে মৃতব্যক্তি পশ্বাদি মূঢ় যোনিতে জন্মগ্রহণ করে।

শরীরজৈঃ কর্ম্মদোষৈর্যাতি স্থাবরতাংপরঃ।
বাচিকৈঃ পক্ষিমৃগতাং মানসৈর্যন্ত্য জাতিতাম্॥
মনুসং ১২ অঃ ৯ শ্লোক।

অর্থ—শারীরিক কর্ম্মদোষের আধিক্যে মনুষ্য স্থাবরত্ব প্রাপ্ত হয়, বাচিক কর্ম্মদোষের আধিক্যে পক্ষী বা পশুযোনি এবং মানসিক কর্ম্মদোষের আধিক্যে চাণ্ডালাদি যোনি প্রাপ্ত হয়।

বেদান্তমতে জীব অনাদি অনুৎপদ্যমান বস্তু, কিন্তু থিয়াসাফিষ্টমতে যদ্যপি সংসার ও মূলকারণ অনাদি তথাপি প্রত্যেক সৃষ্টিতে অর্থাৎ কল্পে মূলকারণ সহিত কার্য্যোন্মুখ প্রকৃতির অভিনব সংযোগ বশতঃ তৎসংযোগকৃত ভিন্ন ভিন্ন জীব ভিন্ন ভিন্ন সময়ে আত্মালাভ করে। অসংখ্য অতীত কল্পে যে সকল মনুষ্যেরা উৎপন্ন হইয়াছিল, তাহারা কোনও ভূত পূর্ব্বকালে মুক্ত হওয়ায় এক্ষণে তাহাদের অস্তিত্বের নাম গন্ধও নাই, অর্থাৎ তাহাদের বিষয়ে কিছুই জানা নাই। যাহারা গত অর্থাৎ অব্যবহিত পূর্ব্ব সৃষ্টিতে উৎপন্ন হইয়াছিল, তাহারা এ সময়ে আনন্দময়াদি অবস্থাতে অবস্থিত হইয়া মহাত্মা নামে প্রসিদ্ধ। এই মহাত্মাদলেরই মধ্যে কতক মুক্ত পুরুষগণ বদ্ধ জীবের দুঃখে ব্যাকুল হইয়া মর্ত্ত্যাদি অবস্থাতে আবির্ভূত হন। এইরূপ বর্ত্তমান সৃষ্টির মনুষ্যগণও পূর্ব্ব সৃষ্টির ন্যায় আগত সৃষ্টিতে মহাত্মা পদবীতে আরূঢ় হইবেন এবং তন্মধ্যে কতক স্বেচ্ছানুসারে তৎসাময়িক অভিনব মানবদিগের গুরুত্ব স্বীকার পূর্ব্বক তাহাদের উদ্ধারের জন্য চেষ্টিত হইবেন। প্রদর্শিত প্রকারে সৃষ্টি ও মুক্তি বিষয়ক প্রক্রিয়ার কোন কালে বিরাম নাই, উক্ত প্রক্রিয়া ভবিষ্যৎ কালের প্রত্যেক ভাবী সৃষ্টিতেও অক্ষুণ্ণ অবিচলিত থাকিবেক, কেন না, মূলকারণ এবং প্রকৃতি অনন্ত হওয়ায় উক্ত সৃষ্টি বিষয়ক নাটকার অভিনয়ও অনন্ত। কথিত প্রকারে সংসারের প্রাথম্য নাই, কিন্তু অনাদি সংসার-প্রবাহের অন্তর্গত জীব সকল সাদি, অনাদি নহে, পরন্তু অনন্ত। পাঠকগণ, এস্থলে মনে রাখিবেন যে, উক্ত সকল কথা হিন্দুধর্ম্ম বা বৌদ্ধধর্ম্ম কোন একটীরও মতের কথা নহে। বৌদ্ধ মতে ক্ষণিকভাব চৈতন্যরূপ চাব

স্কন্ধই সংসার এবং বিজ্ঞানস্কন্ধই মুক্তির পরাকাষ্ঠা, তথা উক্ত বৌদ্ধ মতের এই মুক্তির লক্ষণে ষষ্ঠ সপ্তমাদি অবস্থার কোন কথা নাই এবং ইহা সম্ভবও নহে। এদিকে,বেদান্ত মতে প্রকৃতি ও তৎকার্য্যরূপ সংসার তথা সংসারের অন্তর্গত জীবগণ অনাদি কিন্তু সংসার জ্ঞান-নিবর্ত্তনীয় হওয়ায় শান্ত, অনন্ত নহে এবং জীবগণের স্বপারমার্থিক ব্রহ্মস্বরূপে স্থিতিই মোক্ষ। সে যাহা হউক, জীব সাদি ও অনন্ত, ইহা বিরুদ্ধ কথা, সংযোগাদিরূপ ক্রিয়াদ্বারা উৎপন্ন বস্তু নশ্বর হইয়া থাকে, এই অর্থ যুক্তি অনুভবাদি বলে প্রমাণানুগৃহীত হওয়ায় সর্ব্ববাদী সম্মত। যোগাদি ক্রিয়াও মানসকর্ম্ম সুতরাং তদুৎপাদ্য ফলও বিনাশী। প্রকৃতি এবং মূলকারণের সংযোগ অনাদি অনন্ত হইলে, জীবের অনাদিত্বই সিদ্ধ হইবে, সাদিত্ব নহে, এবং প্রকৃতি বা প্রাকৃতিক পদার্থের অন্ত বা অস্ত না থাকায়, সদাই সৃষ্টির প্রসঙ্গ হইবেক এবং মুক্তাত্মাগণের মুক্তির নির্দ্দিষ্ট কালের পূর্ব্বেই পুনরাবন্ধনের আপত্তি হইবেক অথবা মুক্তিই অসম্ভব হইবেক। এইরূপ থিয়সাফিষ্টগণের উপরি উক্ত সিদ্ধান্তে অনেক দোষ থাকায় তাহাদের সর্ব্ব কল্পনাই নির্ম্মূল ও অবিবেকমূলক। এ বিষয়ে তাহাদের আর একটী কল্পনা এই যে, বর্ত্তমান কল্পের আর্য্যগণ পঞ্চম-বংশীয় মানব জাতির (5th Raceএর) অন্তর্গত, তথা চীনদেশীয় মনুষ্যগণ চতুর্থ বংশের (4th Raceএর) অন্তর্ভুক্ত। থিয়সাফিষ্টগণের এ কল্পনাও বৈদিক সিদ্ধান্তে স্থানপ্রাপ্ত হয় না। এ স্থলে আমাদের জিজ্ঞাস্য—রুস, জর্ম্মন, আমেরিকা, ইংলাণ্ড, ফরাশী প্রভৃতি পশ্চিম দেশস্থ জাতি কতিপয় শতাব্দির পূর্ব্বে কোন বংশে প্রবিষ্ট ছিলেন? অর্থাৎ প্রথম, দ্বিতীয়, তৃতীয়াদি মধ্যে কোন বংশের অন্তর্ভূত ছিলেন এবং এক্ষণেই বা কোন বংশে প্রবিষ্ট, অর্থাৎ ষষ্ঠ বা সপ্তমে? এ কথা জিজ্ঞাসা করিবার তাৎপর্য্য এই যে, যাঁহারা কিয়ৎকাল পূর্ব্বে কেবল মাত্র সাধারণ মনুষ্য নামে প্রসিদ্ধ ছিলেন কিন্তু যাঁহারা ইদানীং বলে, বীর্য্যে, অধ্যবসায়ে, সভ্যতায়ে, ধর্ম্মে ও বিদ্যা বুদ্ধিতে সর্ব্বোচ্চ বিজয়পতাকা গগনমার্গে উড্ডায়মান করতঃ সসাগরা পৃথিবীতে একাধিপত্য স্থাপিত করিয়াছেন এবং যাহাদিগের প্রবল প্রতাপে থিয়সা-ফিষ্টমতের মহাত্মাগণও মুগ্ধ ও আকৃষ্ট হইয়া ধর্ম্মপ্রবর্ত্তকের নির্ব্বাচন জন্য আর্য্যবর্ত্তে উপযুক্ত ধর্ম্মজ্ঞের অভাব দেখিয়া আমেরিকা, রুস ও ইংলাণ্ডের শরণাপন্ন হইয়াছেন, তাঁহারা এক্ষণে ষষ্ঠ, সপ্তম, বা অষ্টম বংশের মধ্যে কোন

বংশে প্রবিষ্ট? অবশ্য এই তথ্য বিজ্ঞাপনের যোগ্য হওয়ায় তদ্বিষয়ে থিয়সাফিষ্টগণের উক্তিতে যে ন্যূনতা আছে তাহা পূর্ণ হওয়া উচিত।

থিয়সাফিষ্টমতে এত অগণ্য অদ্ভুত ও বিরুদ্ধ কল্পনা আছে, যে তাহা সকলের এক একটী করিয়া এমন কি স্থূল ভাবে খণ্ডন করিতে গেলেও ইসিসআনভীল্ডের (Isis unveiled এর) ন্যায় একটী সুবৃহৎ স্বতন্ত্র পুস্তক লিখিতে হয়। সে যাহা হউক, সম্প্রতি আর একটী বিষয়ে থিয়সাফিষ্টগণের আচার্য্যের বেদান্ত সহিত বৌদ্ধ মতের সামঞ্জস্যের অদ্ভুত প্রকার বর্ণনা করিয়া প্রস্তাবের উপসংহার করা যাইতেছে। বেদান্ত মতে বিবেক, বৈরাগ্য, সাধন ষট্ সম্পত্তি (শম, দম, উপরিত, তিতিক্ষা, শ্রদ্ধা ও সমাধান), এবং মুমুক্ষুতা, এই সাধনচতুষ্টয়সম্পন্ন ব্যক্তি ব্রহ্ম বিচারের অধিকারী বলিয়া উক্ত। কথিত সাধনসহকৃত বেদান্তের শ্রবণ মনন ও নিদিধ্যাসনের প্রভাবে অহংব্রহ্মাস্মি আদি মহাবাক্য শোধনপূর্ব্বক সাধক ইহ মর্ত্তলোকেই স্বপারমার্থিক ব্রহ্মস্বরূপাবস্থানরূপ জীবন্মুক্তাবস্থা প্রাপ্ত হয়। উক্ত অবস্থাকেই হিন্দুমতে ব্রহ্মসম্পন্নরূপ মুক্তি বলে, আর তন্মতে ইহাই পরাগতি ও পুরুষার্থের পরাকাষ্ঠা এবং জীবদ্দশাতেই সম্পন্ন হওয়ায় তৎপ্রাপ্তি জন্য মরিয়া স্বর্গাদি লোকে যাইতে হয় না। এইরূপ ব্রহ্মচর্য্য, গৃহস্থ, বাণপ্রস্থ ও সন্ন্যাস, এই চারি আশ্রম, তথা সন্ন্যাসের দুই ভেদ যথা, বিবিদিষা ও বিদ্বৎ, অথবা সন্ন্যাসের চারি অবস্থা যথা, কুটীচক বহুদক, হংস ও পরমহংস, অথবা ভূমিকাভেদে জ্ঞানীর চারি ভেদ যথা, ব্রহ্মবিৎ, ব্রহ্মবিদ্বরঃ, ব্রহ্মবিদ্বরীয়ান্, ও ব্রহ্মবিদ্বরিষ্ঠ, ইত্যাদি যত প্রকার উক্তামুক্ত অবস্থাদি প্রভেদ তাহা সমস্ত মৃত্যুর পূর্ব্বে জীবদবস্থাতেই অর্থাৎ জীবনকালেই সম্পন্ন হইয়া থাকে। এই সকল জ্ঞানীর মধ্যে যাঁহারা তীর্থ পর্য্যটনাদি পূর্ব্বক নিজে সুখদুঃখাদি দ্বন্দ্বসহিষ্ণু স্বভাবশীল হইয়া ব্রহ্মবিদ্যা প্রদান করেন তাহাদিগকে পরিব্রাজক বলে। অবশ্য যাঁহারা অহংগ্রহাদি উপাসনাদ্বারা ব্রহ্মলোকে গমন করেন অর্থাৎ যাঁহারা ইহলোকে কোন প্রতিবন্ধক কারণ হেতু ব্রহ্মবিদ্যা লাভে অকৃতকার্য্য হওয়ায় অহংগ্রহাদি নির্গুণ বা সগুণ উপাসনা বলে দেবযান মার্গদ্বারা ব্রহ্মলোকে গমণ করেন, তাঁহারা সেই লোকেই বিনা উপদেশে ব্রহ্মজ্ঞান প্রাপ্ত হন এবং উক্ত লোকের সমস্ত ঐশ্বর্য্য ভোগানন্তর ব্রহ্মার ভোগাবসানে ব্রহ্মার সহিত বিদেহমুক্তি লাভ করেন,

তাঁহাদিগকে লোকহিতার্থ স্বেচ্ছাপূর্ব্বক মর্ত্তলোকাদিতে আসিতে হয় না। উক্ত মুক্তির স্বরূপ, সাধন, তথা আশ্রয়, ভূমিকা, আদি সংজ্ঞার বিবরণদ্বারা ইহা প্রতীয়মান হইবে যে, হিন্দুমতে জ্ঞানোদয় হইলে জীবকে মুক্তির প্রাপ্তি জন্য দেশান্তরে বা লোকান্তরে গমন করিতে হয় না, ইহলোকেই তাহার জ্ঞান সমকালীন জীবন্মুক্তি লাভ হয়। কিন্তু থিয়াসাফিষ্টমতোক্ত বৌদ্ধরীতিতে মুক্তি জীবদ্দশাতে লাভ করা ত দূরের কথা, তাহার প্রাপ্তির জন্য জীবকে মরিয়া পরলোকে যাইয়াও তথায় আনন্দময়-অবস্থার প্রাপ্তি না হওয়া পর্য্যন্ত উক্ত গতি সম্ভব হয় না। কেননা, তন্মতে, "মনোদ্বার, বিজ্ঞান," "পরিক্রাম," "উপচার" (ইহাও হিন্দুমতোক্ত ষট্ সম্পত্তির ন্যায় ছয় ভাগে বিভক্ত), ও "অনুলোম," এই চারি সাধনদ্বারা ধর্ম্মজিজ্ঞাসুব্যক্তি শিষ্য সম্প্রদায়ের অন্তর্ভূত যে সাধনমার্গ (Probationery Path) তাহাতে প্রবিষ্ট হইবার অধিকারী হয়। অর্থাৎ উক্ত সাধনচতুষ্টয়সম্পন্ন যে ব্যক্তি তাহাকেই মহাত্মাগণ শিষ্যরূপে বরণ বা গ্রহণ করিয়া থাকেন। উক্ত সাধন মার্গে প্রবিষ্ট হইয়া চেলা গুরুর আজ্ঞায় বা সেবায় তৎপর থাকিয়া নিজের আত্মসংশোধনসহিত মানবজাতির উদ্ধারের চেষ্টায় নিযুক্ত থাকে। গুরু (Master) উক্ত উপযুক্ত চেলাকে নিদ্রা বা সমাধিতে শিক্ষা প্রদান করিয়া থাকেন আর এই শিক্ষার প্রভাবে তাহার যোগশক্তি ক্রমশঃ বিবর্দ্ধমান হইতে থাকে। কিয়ৎকাল পরে চেলা নিজেই স্বেচ্ছায় স্থূল-দেহ পরিত্যাগ বা গ্রহণ করিতে সক্ষম হয় এবং সূক্ষ্মদেহের আশ্রয়ে কামলোকাদিতে গমন করে ও তল্লোকস্থ জীবদিগের অসংখ্যরূপে হিত সাধন করিয়া থাকে। অধিক কি, উক্ত চেলা আনন্দময়কোষস্থিত মুক্তপুরুষগণেরও নিকটে গমন করিতে এবং তাঁহাদের উপদেশ সেই লোকেই গ্রহণ করিতে সমর্থ হয়। দৈবযোগে চেলার এই সময়ে মৃত্যু হইলে, গুরুর কৃপায় তাহার ঝটিতি এরূপ ক্ষমতাশালী শোভন মানব-শরীর প্রাপ্ত হয় যে তদ্দ্বারা সে শীঘ্রই আরও অধিক দক্ষতার সহিত লোকহিত সাধনের উপযোগী হইয়া থাকে। এই অবস্থা পরিপক্ক হইলে অর্থাৎ সাধনমার্গের পরিপক্কাবস্থা কালে উক্ত সাধক প্রকৃত চেলামার্গে (The path of Decipleship মার্গে) প্রবিষ্ট হয়। উক্ত মার্গের প্রথম অবস্থাকে বৌদ্ধমতে "স্রোতাপত্তি" (The houseless man) বলে

থিয়সাফিষ্টগণ কহেন, উক্ত শ্রোতাপত্তি নামক মার্গ হিন্দুদিগের মধ্যে "পরিব্রাজক" শব্দে প্রসিদ্ধ, অর্থাৎ হিন্দুগণ যাহাকে পরিব্রাজক বলেন, তাহাই থিয়সাফিষ্টমতে বৌদ্ধসিদ্ধান্তোক্ত শ্রোতাপত্তি, (অহো! কি সুন্দর সামঞ্জস্যের প্রকার,)। এই অবস্থার বর্ত্তমান কালে আরও কয়েক জন্ম উক্ত চেলাকে মনুষ্য যোনিতে ভ্রমণ করিতে হয়। পরে উক্ত সকল যোনি ভ্রমণদ্বারা শ্রোতাপত্তি অবস্থা পরিপক্ক হইলে, চেলার "সকৃদগামিন্" এই দ্বিতীয় অবস্থা লাভ হয়। উক্ত দ্বিতীয় অবস্থার অর্থ এই যে, মনুষ্যযোনি হইতে উত্তীর্ণ হইবার জন্য তাহাকে এক জন্ম আরও গ্রহণ করিতে হইবে। থিয়সাফিষ্টগণ বলেন, উক্ত দ্বিতীয় অবস্থা হিন্দুশাস্ত্রে "কুটীচক" নামে প্রখ্যাত, (এ সামঞ্জস্যও ধন্য)। এই দ্বিতীয় অবস্থার পরে তৃতীয় ও চতুর্থ এ দুই অবস্থা আরও উত্তীর্ণ হইতে অবশিষ্ট থাকে। কিন্তু উক্ত উভয় অবস্থা হয় ইহলোকে, না হয় পরলোকে, অতিক্রম করিতে হয়। তন্মধ্যে তৃতীয় অবস্থার নাম "অনাগামিন," থিয়সাফিষ্টমতে উহা হিন্দুধর্ম্মে "হংস" নামে প্রচলিত (ইহাও সামঞ্জস্য-প্রক্রিয়ার একটী অনুপম উপমা)। এই অবস্থার প্রাপ্তি হইলে, চেলা পুনর্জন্ম রহিত হয়। পরিশেষে চতুর্থ অবস্থাতে প্রবিষ্ট হইলে চেলা "আর্হত" নামে প্রসিদ্ধ হয়, উক্ত আর্হত-অবস্থা, থিয়সাফিষ্টগণ বলেন হিন্দুমতে "পরমহংস" শব্দে পরিচিত (হাঁ, এ তুলনাও পূর্ব্বোল্লিখিত সকল তুলনার ন্যায় অল্প অদ্ভুত নহে)। আর্হত বা পরমহংসাবস্থাতে শিষ্য প্রবিষ্ট হইলে আমিত্বাদিরহিতভাবে অবস্থিত হয় আর এই অবস্থার পরিপক্কতাকালে মুক্ত হয়। অর্থাৎ উক্ত শিষ্যের শিষ্যত্বভাব তিরোহিত হইয়া গুরুত্বভাব ধারণদ্বারা মহাত্মাসমাজের নামান্তর "অশেখা', নামক পদ প্রাপ্ত হয়। থিয়সাফিষ্টগণ কহেন, হিন্দুশাস্ত্রের সিদ্ধান্তানুসারে এই অশেখার" নামই "জীবন্মুক্তি" আর ইহাই তন্মতোক্ত নির্ব্বাণমোক্ষ (সত্য, এই সামঞ্জস্যের রীতির সীমা অবশ্যই অনতিক্রমণীয়)। উক্ত নির্ব্বাণপদ হইতেই মুক্তপুরুষগণ কর্ম্মে আবদ্ধ জীবের নিস্তার জন্য সময় সময় মর্ত্তাদি লোকে অবতীর্ণ হইয়া থাকেন। উক্ত অবস্থার উর্দ্ধেও যে সকল অবস্থা এবং তাহাতে যে সকল মহাত্মারা বা মুক্তাত্মারা অবস্থান করেন তদ্বিষয়ে থিয়সাফিষ্টগণ কিছুই অবগত নহেন, অথবা যৎসামান্য যাহা কিছু জানেন,

বা শ্রুত হইয়াছেন তাহা চিন্তার অতীত হওয়ায় প্রকাশের অযোগ্য। এক্ষণে পাঠকগণ বেদান্ত ও বৌদ্ধমতের মুক্তির স্বরূপ, সাধন, প্রণালী, সংজ্ঞা, বিদ্বানের লক্ষণ, প্রভৃতি যাহা উপরে ব্যক্ত হইল তদ্দ্বারা নিজেই বুঝিয়া লউন যে, আনি উক্ত দুই মতের ঐক্য সাধনাভিপ্রায় কেমন অদ্ভুত চাতুর্য্য, বিদ্যা বুদ্ধির প্রাখর্য্য, তথা সমঞ্জসীভূত পদার্থের অর্থ দর্শাইবার অসাধারণ নৈপুণ্য প্রদর্শন করিয়া উক্ত উভয়ই মতে নিজের অসামান্য অভিজ্ঞতা প্রকাশ করিয়াছেন। সে যাহা হউক, এ বিষয়ে আমাদের অধিক বলিবার কিছুই নাই, বক্তব্য বিষয় সমস্তই উপরে বলা হইয়াছে। কিন্তু এস্থলে ইহা বলা অন্যায্য হইবে না যে, হিন্দুমতে যদ্যপি কর্ম্মোপাসনাদি জনিত সালোক্য, সামীপ্য, সারূপ্য ও সাযুজ্য, রূপ গৌণমুক্তি স্বর্গাদি পারলৌকিক স্থানব্যতীত ইহলোকে সম্ভব নহে, তথাপি স্বস্বরূপাবস্থানরূপ নির্ব্বাণ বা কৈবল্যপদ প্রাপ্তিরূপ যে মুখ্যমুক্তি তাহা জ্ঞানোদয়ের সমকালে ইহলোকেই লব্ধ হয়, মরিয়া স্বর্গাদি লোকে যাইতে হয় না। কেননা, মরণকালে ব্রহ্মসম্পন্ন ব্যক্তির প্রাণ কোন স্থানে গমন করে না, যে স্থানে তাহার মৃত্যু হয়, সেই স্থানেই কেবল অর্থাৎ ব্রহ্মস্বরূপে স্থিতি হয়। সত্য বটে, সামর্থ্য, বা বিভূতি, অথবা সিদ্ধি, বা ঐশ্বর্য্য, ইহা সমস্ত তপস্যার ফল, অর্থাৎ যোগাদি কর্ম্মপ্রাপ্য, কিন্তু হিন্দুমতে শত শত তপস্যাপ্রভব সিদ্ধি একত্রিত হইলেও নিত্য মোক্ষফল প্রসব করিতে অসমর্থ। সিদ্ধ পুরুষ অনেক আছেন আর পূর্ব্বেও ছিলেন, কিন্তু তন্মধ্যে যাঁহারা জ্ঞান পদবীতে আরূঢ়, তাঁহারাই নারদ শুক ব্যাসাদির ন্যায় মুক্ত, অপর সকল (অবশ্য মোক্ষ দৃষ্টিতে) রাবণ ইন্দ্রজীতাদির ন্যায় সংসারের কীট মাত্র। যাহারা যোগ ও জ্ঞান (থিয়সাফিষ্টমতের যোগশক্তিরূপ জ্ঞান নহে) উভয়ই এক সঙ্গে সিদ্ধ করিয়াছেন, তাঁহারা অধিকারফলক কর্ম্ম প্রভাবে লোকহিতার্থে (থিয়সাফিষ্টমতের ন্যায় নির্ব্বাণপদ হইতে দেবাচন কামলোকাদি অবরোহণ করিয়া নহে) ভোগ ক্ষয় না হওয়া পর্য্যন্ত জীবন্মুক্তভাবে (থিয়সফিষ্টগণের অপেখাভাবে নহে) অবস্থান করেন আর যাঁহারা কেবল মাত্র জ্ঞান লাভ করিয়াছেন, তাঁহারা সেই মর্ত্তশরীর প্রদেশেই প্রারব্ধের অবসানে ব্রহ্মত্বপদ প্রাপ্ত হন। এই

অর্থ বেদেও আছে 'তাঁহার সেই পর্য্যন্ত বিলম্ব, যাবৎ তিনি দেহবিমুক্ত না হন, তিনি দেহপাতের পরেই ব্রহ্মসম্পন্ন হন"। ফলিতার্থ— কর্ম্মোপাসনাদি কায়িক বাচিক মানসিক শুভ ক্রিয়াসকল জ্ঞানের প্রাপক এবং জ্ঞান মুক্তির প্রাপক, ইহা বেদান্তশাস্ত্রের নির্ণীত সিদ্ধান্ত। থিয়াসাফিষ্ট আচার্য্যেরা বেদান্ত সহিত বৌদ্ধমতের সামঞ্জস্যাভিপ্রায় হিন্দু-শাস্ত্রোক্ত নির্ব্বাণ, পরিব্রাজক, কুটীচক, হংস, পরমহংস, জীবন্মুক্ত, এই সকল পদের অত্যন্ত কদর্য্য অর্থ করিয়া তাহাদের স্বরূপই বিকৃত করিয়াছেন। হিন্দুমতে নির্ব্বিকার ব্রহ্মস্বরূপে স্থিতিই নির্ব্বাণ শব্দের পারিভাষিক অর্থ। থিয়াসাফিষ্টগণ যে রীতিতে বৌদ্ধের বিকারবাচী নির্ব্বাণ পদ ব্যখ্যা করেন তাহা হিন্দুদৃষ্টিতে তথা বৌদ্ধমতেও শশশৃঙ্গাদি শব্দের ন্যায় অলীক পদার্থ। কারণ, তাহাদের বর্ণনার ভঙ্গিতে বিদিত হয় যে, বৌদ্ধমতে আনন্দময়-অবস্থার নামান্তর নির্ব্বাণ, কিন্তু এই অর্থদ্বারা ইহা সিদ্ধ হয় যে, প্রকৃতপক্ষে উক্ত নির্ব্বাণ শব্দই বিজ্ঞানস্কন্ধ এবং এই অবস্থা চৈতন্যরূপ অপর চারি স্কন্ধ স্থানীয় সমস্ত সংসারভাবের নিবৃত্তি না হইলে লব্ধ হয় না বলিয়া উক্ত নির্ব্যাপার অবস্থাতে মুক্তপুরুষগণের বদ্ধজীবের ইষ্ট সাধনার্থ যে সকল ধর্ম্ম উক্ত হইয়াছে অর্থাৎ ব্যাকুলতা, চলিচ্চিত্ততা, মর্ত্ত্যাদিলোকে অবতরণের ব্যগ্রতা, ইত্যাদি গুণসকল যে বর্ণিত হইয়াছে, সে সমস্ত ব্যাপার অসম্ভব হওয়ায় এবং তৎকারণে স্বীয় অর্থে বাধিত হওয়ায় তাঁহাদের উক্ত সকল কল্পনা খিপ্তের খেয়াল বলিয়া উপহাসাস্পদ হইয়া পড়ে। এইরূপ পরিব্রাজক, জীবন্মুক্ত, কুটীচক, হংস, পরমহংস, প্রভৃতি সংজ্ঞা হিন্দুমতে মর্ত্ত্যলোকস্থ বিদ্বানের (জ্ঞানীর) প্রতি প্রয়োগ হইয়া থাকে, থিয়সাফিষ্ট-রীতির ন্যায় পরলোকগত বিকারী মৃতব্যক্তির প্রতি বা বৌদ্ধ রীত্যুক্ত শিষ্যসম্প্রদায়ের প্রতি নহে। জ্ঞানীর জীবন্মুক্তাবস্থা ভূমিকাভেদে ব্রহ্মবিৎ ব্রহ্মবিদ্বরঃ আদি নামে অভিহিত হয়, স্থিতি বা ভাব বা কার্য্যাদিভেদে, পরিব্রাজক, কুটীচক, হংস, পরমহংস, আদি সংজ্ঞায় সংজ্ঞিত, উক্ত সকল পদ থিয়াসাফিষ্টগণের অপ্রসিদ্ধ অলীক আর্হত বা অশেখা নামের পর্য্যায় নহে। এস্থলে হয় ত থিয়াসাফিষ্টগণ (একথাও তাঁহাদের পুস্তকে আছে) পুনর্ব্বার যোগশক্তির মাহাত্ম্য দেখাইয়া বলিবেন যে, বর্ত্তমান ইন্দ্রিয়াদি বাহ্যকরণ ও মনবুদ্ধি আদি অন্তঃকরণ নিগূঢ় পরমাত্মতত্ত্বের জ্ঞান জন্মাইতে অসমর্থ। উহা উৎকৃষ্ট যোগ-শক্তি-প্রাপ্য, „

এই শক্তিলাভ হইলে যখন পঞ্চপ্রাণ স্থলে সপ্তপ্রাণের আবির্ভাব হয়, তখনই মনবুদ্ধি ঐশ্বরভাব ধারণ করিতে সক্ষম হয় অর্থাৎ গুহ্যতত্ত্ব অবগতির যোগ্য হয়, তৎপূর্ব্বে নহে। বেদেও উক্ত সপ্তপ্রাণের উল্লেখ আছে। এইরূপ এইরূপ যোগশক্তির বিভীষিকা দেখাইয়া আর পুনরায় বেদের দোহাই দিয়া তাঁহারা হিন্দুশাস্ত্রে আপনাদের অসাধারণ অভিজ্ঞতা প্রকাশপূর্ব্বক হিন্দুমত সহিত স্বমতের সাম্য রক্ষা করিতে অভিলাষী হইবেন, কিন্তু এ আশাও তাঁহাদিগের অন্যসকল পূর্ব্বাশার ন্যায় দুরাশা মাত্র। কারণ, যদ্যপি বেদে ভিন্ন ভিন্ন শ্রুতিতে ভিন্ন ভিন্ন প্রাণসংখ্যা বর্ণিত হইয়াছে, যথা—কোন শ্রুতিতে সপ্তপ্রাণের, কোন শ্রুতিতে অষ্টপ্রাণের, কোনটীতে নবম প্রাণের, এইরূপ চতুর্দ্দশ সংখ্যা পর্য্যন্ত প্রাণের সংখ্যা কীর্ত্তিত হইয়াছে, তথাপি ইহার রহস্য ও মর্ম্ম অন্য তাৎপর্য্যে কথিত, থিয়াসাফিষ্টগণের যোগশক্তি তাৎপর্য্যে নহে। এই অর্থ বেদান্ত দর্শনের তর্কপাদে বিস্তৃতরূপে ব্যক্ত আছে বলিয়া এস্থলে তাহাদের বিবরণ গ্রন্থাবয়ব বৃদ্ধি ভয়ে পরিত্যক্ত হইল। এদিকে, থিয়াসাফিষ্টগণের যোগশক্তি অর্থে প্রাণসংখ্যার তাৎপর্য্য গ্রহণ করিলেও বিজ্ঞানস্কন্ধরূপ নির্ব্যাপার অবস্থাতে ক্রিয়া সম্ভব না হওয়ায়, তাঁহাদের সপ্ত প্রাণের যোগশক্তি অর্থে কল্পনা বাতুলের কল্পনার ন্যায় অর্থশূন্য হইয়া পড়ে। বলা বাহুল্য, লোক জীবদ্দশাতে ঘট জ্ঞানের ন্যায় সমস্ত অনুকূল সাধনসামগ্রীর সম্ভাবে যখন জ্ঞানফল পরম পুরুষার্থের যোগ্যতা লাভ করিতে অশক্য, তখন মরিয়া পরলোকে গিয়া সে যে উক্ত যোগ্যতা লাভ করিবে এ কথা কোন নপুংসকের বাক্যের ন্যায় উপহাসাস্পদ। কোন এক নপুংসকের মুগ্ধা (সরলা) স্ত্রী আপন স্বামীকে জিজ্ঞাসা করে, নাথ? আমার ভগিনীর সন্তান হইয়াছে, আমার কেন হয় না? নপুংসক ইহার প্রত্যুত্তরে বলিল, আমি মরিয়া তোমার পুত্র উৎপাদন করিব। কথিত প্রকারে থিয়াসাফিষ্টগণের উক্তাযুক্ত সমস্ত সিদ্ধান্ত কেবল বাগাড়ম্বরে ব্যাপ্ত, অপসিদ্ধান্তে কলুষিত, অসৎ অর্থে পরিপুষ্ট এবং বিকৃতাকারে বা বিকলাঙ্গে দূষিত, কোন বিষয়েই এমতে তর্ক বল নাই, অনুভব বল নাই, শাস্ত্র বল নাই, মাত্র আছে কেবল এক সাহস বল। ইহার এক অপরিহার্য্য পরিণাম এই যে, সকল মতের ঐক্য সম্পাদন করিতে গিয়া তাঁহারা স্বয়ংই ঘোর অসমঞ্জস হইয়া পড়িয়াছেন। যে প্রণালীতে ইঁহারা অপর সকল

মতের সমতা প্রতিপাদন করিতে প্রয়াস পাইয়া থাকেন সে প্রণালীতে তাঁহাদের সমুদায় বাক্য অত্যন্ত বিরোধাক্রান্ত হওয়ায় তাঁহারা স্বদল সহিত নিজেও বিড়ম্বিত হইয়াছেন এবং শাস্ত্র ও মহাত্মাগণের দোহাই দিয়া শাস্ত্রসংস্কারহীন অবিবেকী জনগণ মধ্যে বহুশ্রুত বিজ্ঞ ও শাস্ত্রাভিজ্ঞ বলিয়া পরিচিত হইলেও অন্ততঃ শাস্ত্র সংস্কারাপন্ন লোক সমাজে উপহাসের বিষয় হইয়া পড়িয়াছেন। আশ্চর্য্যের বিষয় এই যে, বৌদ্ধ মতের তাঁহারা পক্ষপাতী, প্রকৃতপক্ষে সেই বৌদ্ধমতও তাঁহারদিগের নিকট অদ্যাবধি অবিজ্ঞাত, হিন্দু প্রভৃতি মতের ত কোন কথাই নাই। আর এই অজ্ঞতা ও অনভিজ্ঞতা সত্ত্বেও তাঁহারা তাঁহাদিগের পুস্তকে তথা বক্তৃতাদিতে পরমত আলোড়ন দ্বারা পাণ্ডিত্যাভাসের যে পরিচয় প্রকাশ করেন তাহাই তাঁহাদের অদ্ভুত বুদ্ধিকৌশল ও সাহস এবং প্রজ্ঞাভিমানের পরম আদর্শ। যেরূপ হিন্দুধর্ম্মের ব্যাখ্যাতে তাঁহারা নিজ বিদ্যাবুদ্ধির উৎকর্ষতা বোধন করিয়াছেন তদ্রূপ অন্য সকল মতের ব্যাখ্যাতেও তাঁহাদের কুশল বুদ্ধির পরিচয় পাওয়া যায়। কিন্তু সে সকলের পরীক্ষা এই গ্রন্থের উদ্দেশের বহির্ভূত হওয়ায় পরিত্যক্ত হইল। বিচার দৃষ্টিতে থিয়োসাফিষ্ট সম্প্রদায়কে অসমঞ্জস-ধর্ম্ম-সমাজ (confusion creating Religious society) বলিলে অত্যুক্তি হয় না। কারণ, পরধর্ম্মের ব্যাখ্যা করিতে গিয়া তাঁহারা যে প্রকারে স্বসিদ্ধান্ত স্থাপিত করেন, তাহা প্রায়শঃ গ্রামের কোন এক চাঁইর (মণ্ডল বা মণ্ডলের) সিদ্ধান্তের অনুরূপ বা সদৃশ, বরং তদপেক্ষাও অধিক অযথার্থ। সরলবুদ্ধি গ্রামবাসিগণ এক সময়ে একটী হস্তী দেখিয়া আশ্চর্য্য হইয়া চাঁইকে ডাকাইয়া জিজ্ঞাসা করিল, মহাশয়? উহা কি? এরূপ অদ্ভুত পদার্থ আমরা কুত্রাপি দেখি নাই। চাঁই উক্তরূপে গ্রামবাসী দ্বারা পৃষ্ট হওয়ায় অতি গম্ভীর স্বরে বলিল, বোধ হয় সমস্ত রাত্রিকালের অন্ধকার ঘনীভূত হইয়া দিবসে পিণ্ডাকার ধারণ করতঃ একীভাব প্রাপ্ত হইয়াছে। বিচার দৃষ্টিতে চাঁইর সিদ্ধান্ত অপেক্ষাও থিয়োসাফিষ্টগণের সিদ্ধান্ত অধিক চিত্তরঞ্জন ও অসাধারণ। কারণ, চাঁইর সিদ্ধান্তে সন্দেহ-সূচক শব্দ আছে এবং হস্তী-অন্ধকারের মধ্যে কালিমারূপ সৌসাদৃশ্যও আছে, কিন্তু থিয়োসাফিষ্টগণের সিদ্ধান্তে উক্ত উভয়েরই সম্পূর্ণ অভাব দেখা যায়, অর্থাৎ সন্দেহের ও সৌসাদৃশ্যের লেশও নাই। সুতরাং এমতে সংশয়ের হেতু না থাকায়, তাহাদের উপদেশ

মর্ম্মভেদী বাণের ন্যায় অবশ্য কোন এক শ্রেণীর লোকের মনোগ্রাহী হইবেই! আর ধর্ম্মসংস্থাপক মুক্তাত্মাগণ পরলোকবাসী হওয়ায় তাঁহাদের আদেশে প্রবর্ত্তিত যে থিয়সাফিকলধর্ম্ম তাহাও অসাধারণ বই সাধারণ হইতে পারে না। হিন্দুধর্ম্মের তথা অপর সকল সম্প্রদায়ের আচার্য্যগণ অর্থাৎ ব্যাস, বশিষ্ঠ, নারদ, কপিল, জৈমিনি, গোতম, শ্রীকৃষ্ণ, শঙ্কর, বুদ্ধ, জীসস, মহম্মদ, চৈতন্যদেব, কণাদ, প্রভৃতি সকলে মর্ত্তলোকস্থদেহে ধর্ম্মপ্রচার করিয়া ছিলেন। সুতরাং এ সকল ধর্ম্মে কোন অসাধারণত্ব নাই এবং চাঁইও দেহধারী হওয়ায় তাহার বাক্যও অসাধারণত্বধর্ম্ম হইতে রহিত। যদি থিয়াসাফিকলধর্ম্মের সৃষ্টি কর্ত্তারা মর্ত্তশরীরবিশিষ্ট হইতেন তাহা হইলে থিয়সাফিষ্টমতেরও অসাধারণত্ব লুপ্ত হইত এবং উহাও অপর সকল ধর্ম্মের ন্যায় সাধারণভাব প্রাপ্তি বশতঃ বিশ্বাসের অযোগ্য হইত। অপিচ, থিয়সা-ফিষ্ট-ধর্ম্মের মহাত্মাগণ যে সাক্ষাৎভাবে ধর্ম্মপ্রচারে প্রবৃত্ত নহেন, তদ্বিষয়ে কয়েকটী কারণও শুনা যায়। যথা, মর্ত্তনিবাসীর সংসর্গে যোগশক্তির হ্রাস বা ক্ষয় হইতে পারে (একথা ন্যায়যুক্তও বটে), অথবা সিদ্ধপুরুষগণের যোগ-বিভূতি দেখিবার লোকের আগ্রহ হইতে পারে (একথাও অপ্রামাণিক নহে); অথবা মর্ত্তলোকবাসী এখনও সাক্ষাৎভাবে উপদেশ গ্রহণ করিবার অধিকারী নহেন (সম্ভবতঃ একথাই অধিক যুক্তিযুক্ত)। যদ্যপি উক্ত তিন হেতু থিয়সাফিষ্টমতের শিষ্যগণের কথা, অস্মদাদি কল্পিত নহে, তথাপি আমাদের বিবেচনায় মর্ত্তলোকবাসী সহিত সাক্ষাৎভাবে ধর্ম্মবিচারে বা প্রচারে প্রবৃত্ত হইতে গেলে পাছে সর্ব্ব পরিশ্রম ব্যর্থ হয়, এই অনিষ্ট সম্ভবতঃ আশঙ্কা করিয়াই মুক্তপুরুষগণ মেঘে লুক্কায়িত ইন্দ্রজীতের বাণানুসন্ধানের ন্যায় গুপ্তভাবে পাশ্চাত্যধর্ম্মবেত্তাগণের আশ্রয়ে স্বকার্য্য সাধনে ব্রতী হইয়াছেন। সে যাহা হউক, এ দিকে সত্ত্বাদি ত্রিগুণবর্জ্জিত আমিত্বাদি ভাবরহিত নির্ব্বাণ-মুক্তি-অবস্থা, অন্য দিকে, সেই অবস্থাতে রজোগুণবৃত্ত্যুদ্ভব ধর্ম্মপ্রচারের তীব্র ব্যগ্রতা, তথা সেই সঙ্গে সিদ্ধাগণের ভয়ে তমোগুণবৃত্তিজনিত মনের ঘোর দুর্ব্বলতা, এতগুলি বিরুদ্ধ ধর্ম্মের এক অধিকরণে এক কালে সমাবেশ, ইহা সকল অবশ্যই থিয়সাফিষ্টমতের অন্য মত হইতে বিলক্ষণতার হেতু সুতরাং অতীব শোভনীয়। যদি থিয়সাফিষ্টধর্ম্মবেত্তাগণ সামঞ্জস্যের অভিলাষ পরিত্যাগ করিয়া তাঁহারদিগের নিজের কোন বিশেষ মত থাকিলে তদ্ব্যাখ্যায় চিত্ত

সন্নিবিশিষ্ট করিতেন তাহা হইলে অবশ্যই কথঞ্চিৎ কদাচিৎ তাহাদের কথা সারগর্ভ হইত। কিন্তু ইহা না করিয়া এবং পরমত বিষয়ে কিছুই না জানিয়া তাঁহারা যে উক্ত সকল মতে হস্তক্ষেপ করিয়া থাকেন তাহা সাধারণজনগণ পক্ষে সঙ্গত হইলেও অন্ততঃ প্রজ্ঞাভিমানী পণ্ডিতের পক্ষে কথনই সঙ্গত নহে। ফলিতার্থ—থিয়াসাফিষ্টমতে বিরুদ্ধ ও অসার কথা এত অধিক আছে যে, তাহার অত্যল্পাংশও অন্যমতে থাকিলে, সে মতও দূষিত হইয়া শ্রদ্ধার অযোগ্য হইয়া পড়ে। প্রদর্শিত বিচারসমূহদ্বারা এই সিদ্ধান্ত লাভ হয় যে, অন্যান্য আধুনিক মতের ন্যায়, এই মতও সর্ব্বথা অসার, নীরস, ও অনুভব যুক্তিহীন হওয়ায় আদরের যোগ্য নহে।

জগৎ-মাষ্টারের (জগৎ-শিক্ষকের) আবির্ভাব সম্বন্ধে তাঁহাদের আর একটী যে নূতন কল্পনা আছে তদ্বিষয়ে আমাদের সম্প্রতি কিছুই বলিবার নাই। তবে ইহা বলা অন্যায্য হইবে না যে, তন্মতাবলম্বিগণের কেবল ফাঁকা কথা ব্যতীত উক্ত কল্পনার কান মূল নাই। আর সময় সময় হিন্দুশাস্ত্রের আশ্রয়ে যে তাঁহারা উক্ত কল্পনা দৃঢ়ীভূত করেন, তাহা তাঁহাদের অসাধারণ মস্তিষ্কের বিন্যাস মাত্র। ইতি॥

উপসংহার।

জগতে ধর্ম্মের এত প্রকার ভেদ আছে, এবং উক্ত ভেদেরও শাখা প্রশাখারূপ এত প্রকার বিলক্ষণতা আছে যে, তাহাদের স্থূলভাবে বর্ণনাও দুঃসাধ্য। নিদর্শন স্বরূপ গুটি কতক এতদ্দেশীয় প্রচলিত মতের নাম নিম্নে প্রদান করিতেছি।

নানকপন্থী, আপাপন্থী, কবীরপন্থী, কুকুপন্থী, গোরকপন্থী, মিরানপন্থী, সাধনপন্থী, দাদূপন্থী, খাকীপন্থী, অঘোরপন্থী, সেনাপন্থী, চরণদাসী, মলুকদাসী রাধাস্বামী, নারায়নস্বামী, হরিশ্চন্দ্রী, সখি-ভবী, রামস্নেহী, ইত্যাদি। ভারতবর্ষের অন্যান্য স্থানেও আরও অনেক মত প্রচলিত আছে। কিন্তু সকলই বেদবাহ্য ও কপোলকল্পিত। কেহ কেহ বেদের স্বপসন্দ অংশ গ্রহণ করিয়াছেন, কেহ তাহাও ত্যাগ করিয়াছেন। আবার কেহ বেদের

স্বোৎপ্রেক্ষিত ব্যাখ্যার আশ্রয়ে স্বীয় মত প্রচার করিয়াছেন এবং কেহ বেদ-নিরপেক্ষ ভাবে স্বমত স্থাপন করিয়াছেন। উপরে যে সকল যুক্তিদ্বারা প্রধান পাঁচটী আধুনিক প্রচলিত মতের স্থূল পরীক্ষা হইয়াছে, তদ্দ্বারা বেদবাহ্য সকল মতই সহজে নিরস্ত হইতে পারে। কেন না, খণ্ডনের যুক্তি সকল মতে সাধারণ হওয়ায় একের খণ্ডনে সকলই স্বীয় অর্থে খণ্ডিত হইয়া পড়ে। ইতি ॥

সম্পূর্ণ।